

Geneviève DUBOIS-FLYNN

**LA NATURE DU TEMPS COMME FONDEMENT PHILOSOPHIQUE
DE L'IDENTITÉ PERSONNELLE CHEZ DAVID HUME**

Thèse
présentée
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

JUIN 1997



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-25399-6

RÉSUMÉ

La question de Hume, au regard de l'identité, n'est pas de savoir en quoi consiste l'identité ou s'il y a une identité, mais comment il est possible de l'affirmer. Elle concerne en fait, la question du fondement de l'identité. Il s'agit de prouver comment, à partir de la définition d'un soi envisagé comme faisceau de perceptions, les perceptions du soi peuvent être unifiées entre elles.

Les conclusions auxquelles Hume parvient, dans le Livre I du *Traité de la nature humaine*, sont l'admission d'un échec: sa théorie de la connaissance ne permet pas de fournir ce principe unificateur des perceptions.

Dans la présente recherche, nous examinons l'hypothèse à partir de laquelle la doctrine des relations de Hume, plus précisément celle de contiguité temporelle, jette une lumière nouvelle sur la question de l'identité et représente une voie possible pour en élucider l'énigme.

RÉSUMÉ

Le problème de l'identité, tel que formulé par Hume, résulte de l'impossibilité de trouver un principe susceptible d'unir les perceptions successives du soi, qui, à la fois tienne compte du principe de l'existence distincte des perceptions, et qui à la fois soit soustrait à la perception de l'entendement. Le problème paraît insoluble: comment trouver un principe qui soit un lien réel entre les perceptions et qui en même temps se dérobe à la perception de l'entendement?

Le verdict de Hume est irrémédiable: l'entendement n'observe pas de connexion réelle entre les idées, la relation de causalité se résoud à une association d'idées habituelle, l'identité ne peut pas être prouvée.

Cette recherche prétend démontrer que la prise en considération de la nature du temps est essentielle à l'intelligibilité de la notion d'identité personnelle, plus précisément à partir du concept essentiel de contiguïté temporelle, principe à la fois unificateur et inhérent aux perceptions mêmes. Comme il sera montré, cette contiguïté temporelle ne peut être défendue qu'à la condition de considérer le temps de façon discontinue.

Le problème de Hume, à partir de la perspective qui est la nôtre, nous semble être qu'il raisonne, dans sa discussion de l'identité personnelle, explicitement à partir de la discontinuité du temps, mais qu'il cherche des solutions à partir d'une conception spatialisatrice et linéaire du temps. Nous montrerons que de cette confusion résulte son impossibilité à fonder l'identité à la fois sur la mémoire et sur la relation de cause à laquelle il l'associe. Simultanément, sera défendue l'idée que Hume avait l'intuition du temps pour résoudre le problème de l'identité personnelle mais qu'il ne parvint pas à la porter à terme.

L'intérêt que présente le traitement humien de l'identité nous semble pertinent dans les discussions contemporaines de l'identité, mais il faut se garder de voir dans les deuxièmes le parachèvement du premier.

REMERCIEMENTS

Mes remerciements s'adressent d'abord à mon directeur de thèse, Mr Thomas De Koninck. Sa radiante culture philosophique m'a aidé à situer mon propre questionnement, et ses remarques éclairées, permis de préciser ma pensée. Par ses précieux encouragements, teintés d'une tranquille conviction, j'ai pu poursuivre mes réflexions avec confiance et autonomie, tout en sachant pouvoir compter sur son indéfectible soutien.

Je souhaiterais aussi dire ma gratitude à Mr François Tournier qui m'a initiée au schéma de pensée empiriste, et qui, par la clarté et la rigueur de sa pensée, a su me prémunir contre les méprises entourant la philosophie humienne, m'inculquant ainsi les éléments décisifs d'une pensée critique.

Ma reconnaissance va également aux organismes boursiers, la Fondation de l'Université Laval et le FCAR, qui m'ont apporté leur substantiel soutien au cours de mes études doctorales.

Enfin, je voudrais remercier tous ceux qui, au quotidien, m'ont infailliblement accompagnée: mon mari, Bob, mes enfants, John, Marjolaine et Justin, ainsi que mon regretté père, Pierre, ma mère, Jeanine, mon frère, Yves, ma soeur, Maryse, mon ancien professeur, mentor et amie, Sr. Marie Bouchard, mon ancien professeur et ami, Gabor Cséprégi, et mon amie de toujours, Cécile Arnaud.

TABLE DES MATIERES

Préface	1
<u>INTRODUCTION</u>	2
I. L'empirisme de Hume	2
A. Le projet général de Hume	2
B. L'influence de Newton	5
C. L'épistémologie de Hume	8
II. La question de l'identité	10
A. La complexité du problème	10
B. Les principales interprétations	11
C. Définitions et hypothèses de base	14
III. Buts et méthode	16
A. La contribution principale	16
B. Les contributions secondaires	18
C. La méthode privilégiée	19
D. Note explicative sur les traductions	23
 CHAPITRE I. <u>L'IDÉE DE TEMPS</u>	 24
<i>Introduction</i>	24
<i>La position de Hume</i>	29
SECTION 1. Le principe d'indivisibilité	31
SECTION 2. La perception du temps	37
SECTION 3. La conception de l'idée de temps	48
SECTION 4. L'idée d'existence	54
<i>Conclusion du chapitre</i>	61
 CHAPITRE II. <u>LA TEMPORALITÉ DE L'IDENTITÉ</u>	 64
I. Les arguments principaux de la nature du temps comme fondement de la théorie identitaire, à partir de la section 2, Partie IV, Livre I	66
II. Les problèmes méthodologiques, épistémologiques et philosophiques posés par la section 2, Partie IV, Livre I	68

SECTION 1. L'existence continue ou la preuve de la continuité du soi à partir de l'intuition	73
I. Sur la possibilité d'une connaissance intuitive dans le <i>Traité</i>	74
II. Les points d'appui de la section 2: la notion d'existence continue	78
A. Les notions d'existence continue et d'existence distincte	78
1. La notion d'existence continue	78
2. Existence continue et existence distincte	80
B. L'antériorité de l'existence continue sur l'existence distincte	81
1. Le rôle inopportun des sens et de la raison	81
2. La possibilité d'une connaissance intuitive du soi	84
C. Nature et qualités des impressions qui font naître la notion d'existence continue	87
1. Nature des dites impressions	87
2. Qualité des dites impressions	89
SECTION 2. Le problème du principe théorique de l'interruption des perceptions	95
I. La nécessité du principe de l'interruption des perceptions pour rendre compte de l'identité	95
<i>Intelligibilité du principe</i>	96
A. Rappel de la nécessaire postériorité du principe	98
B. Consistance avec le soi et l'esprit	99
C. Consistance avec la mesure de l'identité	101
D. Expression de la cohérence des impressions	101
E. L'interruption des perceptions et l'idée de temps	103

II.	Le regroupement des perceptions	106
A.	Le nécessaire regroupement	106
B.	Ce qui ne peut pas regrouper les perceptions	108
C.	Les moyens spécieux de remédier à l'interruption	111
SECTION 3. L'ininterruption de l'être ou la preuve de la continuité du soi et des objets extérieurs à partir du regroupement des perceptions		116
I.	La preuve de la continuité des objets extérieurs: le principe d'identité	117
A.	Les justifications de l'application du principe d'identité aux objets extérieurs	117
B.	L'énoncé sommaire du principe d'identité	120
C.	Le problème posé par les critères d'invariabilité et d'ininterruption	121
D.	Le temps, source de l'identité	133
II.	Le commencement de preuve de la continuité du soi: la relation causale	140
A.	Communauté de sort et originalité de la cause	141
B.	L'acquisition de la structure identitaire sur le mode causal	145
C.	Le temps, fondateur de l'identité: le passage obligé par la cause	157
	<i>Conclusion</i>	169

CHAPITRE III. <u>L'IDENTITÉ PERSONNELLE</u>	171
<i>Introduction</i>	171
I. La remise en question de l'idée du soi	173
II. La nature de l'identité personnelle	177
 SECTION 1. Les identités	181
<i>Leur pertinence dans la théorie de l'identité personnelle</i>	181
I. L'identité spécifique et l'identité numérique	184
II. L'identité-mêmeté et l'identité-diversité	188
III. L'identité parfaite et l'identité imparfaite	195
<i>Conclusion de la section</i>	201
 SECTION 2. La preuve de l'identité personnelle: les tentatives humiennes	202
<i>Le rappel du principe de l'ininterruption des perceptions</i>	204
I. L'impulsion originaire: la solution de l'identité objective	204
II. Les arguments basés sur la cause et la mémoire	214
A. L'inefficacité de la cause	214
B. L'insuffisance de la mémoire	217
1. Mémoire et existence	218
2. Mémoire et production de l'identité	221
3. La découverte de l'identité	225
4. Bilan et perspectives	227
 SECTION 3. Le fondement de l'identité	229
I. Deux justifications	231
A. La justification de notre hypothèse	231
B. La démonstration de l'idée d'identité	235

II. La contiguïté comme principe unificateur: à partir de la connaissance empirique du temps	238
A. Questionnement d'entrée	238
1. Primauté du présent	239
2. Le caractère empirique du temps	241
B. La recherche d'un fondement	243
1. Importance de la succession	244
2. La nature qualitative de la relation	248
C. La contiguïté comme principe unificateur	251
1. Nature temporelle et implications	251
2. Un lien de nature intrinsèque	262
III. La contiguïté comme principe unificateur: à partir d'une connaissance mathématique	266
A. La pertinence du modèle mathématique	268
B. Les natures multiples du temps dans le <u>Traité</u>	270
C. La preuve mathématique de l'identité	276
1. La méthode expérimentale	277
2. Le temps homogène	277
3. Le temps relationnel	279
<u>CONCLUSION</u>	284
I. Positivismisme et scepticisme	286
II. La question superfétatoire d'un sujet	289
III. De l'Identité Personnelle à l'identité personnelle ou du général au particulier	291
IV. Les vertus de l'atomisme	296
 <u>BIBLIOGRAPHIE</u>	 303

«Je me fais l'effet d'être une vieille horloge qui continue à battre dans une maison en feu.» Einstein

PRÉFACE

La philosophie de Hume ne peut pas se comprendre sans cette irrésistible fascination pour la science, fascination que lui inspirent les succès des savants de son temps. Comme il l'écrit lui-même dans *l'Histoire de l'Angleterre*¹: «cette période vit naître un Boyle et un Newton, des hommes qui s'aventuraient avec la plus grande prudence, et donc de la façon la plus certaine, sur l'unique chemin qui mène à la vraie philosophie».

Cette fascination s'exprime en une préoccupation qui rejaillit sur toute sa philosophie: d'une part, en s'en servant de base pour édifier la plus importante comme la plus nouvelle des sciences, celle de la nature humaine; d'autre part, dans sa volonté d'en transplanter la méthode jusque dans son oeuvre majeure, le *Traité de la Nature Humaine*. Rien n'est plus important pour Hume que cette méthode expérimentale, qui se porte comme le garant le plus sûr contre les errements métaphysiques, mais qui oblige aussi à un serment de modestie; Hume le prête volontiers.

Jusqu'où Hume va-t-il adapter ce modèle pour solutionner les problèmes qui l'intéressent? N'est-ce pas en restant fidèle à cette adulation de départ qu'il pourra espérer les résoudre? Certes, un vrai philosophe peut tout oser en faisant de ses audaces les nouvelles avenues du savoir.

¹Hume, *The History of England*, Vol. VIII, 1756, p. 332.

INTRODUCTION

Le Livre I du Traité est une oeuvre philosophique de première importance; à certains égards, l'une des plus importantes jamais écrites en anglais. Mais comme nous met en garde son auteur, la philosophie qui y est développée n'est ni facile, ni évidente à saisir. Aux dires même de son éditeur (Selby-Bigge), les parties sur le temps et l'identité, y sont les moins accessibles.

I. L'empirisme de Hume

A. Le projet général de Hume

Dans l'Introduction au Traité¹, Hume déclare formellement ses intentions: réorienter totalement la philosophie et la fonder sur des bases entièrement nouvelles. Cette ambition est le résultat d'un profond engouement pour la science: la philosophie qu'il propose devient science de la nature humaine, son fondement, basé sur l'expérience et l'observation.

¹L'édition à laquelle nous nous reportons est celle de Selby-Bigge (Oxford 1888), révisée par Peter Nidditch (1978). Il convient de noter que les citations qui se rapporteront au Traité de la nature humaine, tout au long de notre étude, apparaîtront sous la forme «(T.)» suivi du numéro de page, ou suivi de la mention du Livre (I ou II), de la partie, et de la section. Lorsqu'une citation sera faite à l'Enquête sur l'entendement humain, le nombre en caractères gras fera référence au paragraphe numéroté, le nombre qui suit, à la page.

En affichant ainsi sa détermination, Hume entend sceller la rupture avec les traditions qui ont accaparé tout le champ de la stricte philosophie, les systèmes métaphysique (Aristote et les philosophes médiévaux) et rationaliste (Descartes, Leibniz, Spinoza, Malebranche). Ce fondement qu'il leur oppose comme le seul solide, lui est insufflé par Bacon, et la lignée des Hobbes, Locke, et Berkeley. Selon eux, affirmer que l'observation et l'expérience soient les seuls fondements acceptables, implique l'acceptation implicite de l'impossibilité de dépasser l'expérience, et ainsi, celle des limites de la connaissance. C'est accepter aussi, qu'une connaissance à partir de l'entendement humain telle que Hume l'envisage limite l'étendue des champs du savoir, et doive se résigner à ne pas pouvoir atteindre les objets extérieurs.

Hume annonce, dans le sous-titre du Traité de la Nature Humaine, son intention d'adapter la méthode expérimentale aux «sujets moraux», c'est-à-dire à l'étude de l'être humain¹. En fait, de l'amalgame, représentatif de l'époque, des sciences (de la nature) et de la religion (encore fondue à la science jusqu'à la première moitié du XVIIIème siècle), à la philosophie, il veut conserver cet unique lien avec la science. Ce lien, on le sait, sera conservé par les philosophes empiristes - plus intrigués par l'étude des phénomènes que par le sens ultime des choses - bien après que les sciences se soient dissociées de la philosophie. Si Hume déprécie la connaissance métaphysique, c'est la «fausse

¹On parlerait aujourd'hui de *sciences sociales*.

métaphysique»¹ celle qui prétend accéder à l'essence des choses et pénétrer l'inaccessible, et qui est fondée sur la crainte, les superstitions et les préjugés². La «vraie métaphysique», par contre, dont il se fait le défenseur, doit reconnaître les limites de l'entendement, renoncer à la recherche des premiers principes comme à la certitude de la nature des choses³, et combattre la sophistique et les illusions qui entachent les discours de la métaphysique traditionnelle.

Cette méthode qu'il veut adapter à l'étude de l'être humain (*moral subjects*) est celle de la philosophie naturelle de l'époque, soit la science physique de Newton. Il va même jusqu'à qualifier cette philosophie épurée, dotée d'une méthode expérimentale, de «philosophie expérimentale». Le terme est pris chez Newton, dans

¹Cette distinction entre une métaphysique «vraie» et «fausse», que Hume n'avait pas jugé utile de faire dans le *Traité* (il en avait payé le prix), est propre à l'*Enquête sur l'Entendement Humain*. Il est intéressant de noter que Hume termine l'*Enquête*, soucieux de donner à la théologie, qu'il distingue de la métaphysique, un fondement solide. C'est un fondement basé sur la foi et la révélation divine, ou, à la rigueur, pouvant être basé sur la raison en autant que nourrie par l'expérience (E.132,165).

²Les raisons sont-elles purement épistémologiques, inscrites dans son projet de ne s'intéresser qu'à ce qui est «certain»? L'exemple de Galilée l'en avait-il complètement convaincu?

Comme l'écrit James E. Force, dans «Hume's Interest in Newton and Science», *Hume Studies*, Vol. XIII, N° 2, nov. 1987, p. 168: «Hume came at the end of great sixteenth and seventeenth century traditions of secular theologians such as Galileo, Descartes, and Newton, who believed that the new science rendered the traditional modes of theologizing obsolete.»

³«... any hypothesis, that pretends to discover the ultimate original qualities of human nature, ought at first to be rejected as presumptuous and chimerical.» Introduction de Hume au *Traité de la Nature Humaine*, p. xvii.

les Principes mathématiques¹ et témoigne de l'influence décisive de ce dernier sur la philosophie de Hume.

B. L'influence de Newton

Il n'existe pas de position unanime sur la façon dont Newton a influencé la pensée philosophique de Hume, ou comment elle se traduit spécifiquement dans la philosophie humienne. Il semble, cependant, que l'on puisse dégager un consensus sur un certain nombre de points². Tout comme Newton aspire à trouver une théorie générale d'unification du savoir - ce sera la théorie de la gravitation universelle -, Hume tente de développer, avec ce qu'il appelle, la science de la nature humaine, une base séculière à laquelle doivent se rallier toutes les autres sciences³.

¹Newton, *Mathematical Principles*, Vol. II, p. 398, plus précisément la 4ème règle de raisonnement: «*In experimental philosophy (nous soulignons), we are to look upon propositions inferred by general induction from phaenomena as accurately or very nearly true, notwithstanding any contrary hypotheses that may be imagined, till such time as other phaenomena occur, by which they may either be made more accurate, or liable to exceptions.*» Cité dans James E. Force, «Hume's Interest in Newton and Science», *Hume Studies*, Vol. XIII, N° 2, nov. 1987, p.180.

²James E. Force répertorie les interprétations majeures concernant l'influence de la science newtonienne, sur la pensée philosophique de Hume, en quatre grandes catégories: 1/la *Model School of Interpretation*, représentée par Barry Stroud, John Laird et Antony Flew, 2/la *Methodological Influence School of Interpretation*, parmi lesquels, Norman Kemp Smith et James Noxon, 3/la *Strong School of Interpretation*, dont Nicholas Capaldi et David Miller, 4/la *Contextualist School*, à laquelle adhèrent, entre autres, David Fate Norton, John Wright et Michael Barfoot.

³Hume exprime cette ambition d'unification du savoir dans l'Introduction au *Traité*: «*In pretending therefore to explain the principles of human nature, we in effect propose a compleat system*

Également, alors que Newton cherche à découvrir un ensemble de principes qui explique le monde extérieur, Hume cherche à trouver des principes équivalents quant au monde intérieur. En fait, il semble qu'il faille voir les principes humiens de l'association mentale justement comme une tentative d'explication générale du comportement humain.

Lorsque Hume affiche son intention d'adapter la méthode expérimentale à l'étude de la nature humaine, il manifeste un intérêt évident pour les principes méthodologiques de Newton (les fameuses *Rules of Reasoning*), enracinés dans les expériences et les observations empiriques¹.

L'influence newtonienne est, de même, incontestablement manifeste quant à la conception nouvelle de la cause. La position de Newton consiste en un rejet de la doctrine des quatre causes, issue de la tradition aristotélicienne, pour la remplacer par une conception mécaniciste de la cause. Celle-ci s'appuie sur la recherche de relations dynamiques auxquelles sont exposés les objets, à partir de l'observation et de l'expérimentation. Cette importance accordée aux relations se retrouve dans la principale visée humienne de la connaissance, sa théorie des relations philosophiques, parmi lesquelles la cause est amenée à jouer un rôle prépondérant.

of the sciences, built on a foundation almost entirely new, and the only one upon which they can stand with any security [...] the science of man.» (T.xvi) C'est l'argument principal défendu par la *Model School of Interpretation*.

¹Ce sur quoi s'appuie la *Methodological Influence School of Interpretation*.

Enfin, l'importance des mathématiques, prédominante dans la pensée scientifique de Newton, ne fait aucun doute dans la philosophie de Hume. Le fonctionnement de l'univers est, selon Newton, réglé comme une horloge, sur des lois strictement mathématiques. Le temps est d'ailleurs absolu, vrai et mathématique. La méthode expérimentale de Newton se ramène à l'analyse mathématique et à l'observation empirique.

L'influence de la méthode expérimentale newtonienne transparaît dans la façon humienne de résumer la connaissance: soit elle s'acquiert à partir de l'observation empirique, soit à partir de l'analyse mathématique; tout le reste n'est qu'illusion. Comme le fait remarquer Noxon¹, ce «mariage du rationnel et de l'empirisme» avait déjà été proposé par Bacon, et consommé dans la révolution scientifique, en alliant les déductions mathématiques des premiers principes aux inductions de l'expérience.

Cette importance attribuée aux mathématiques influence également, à notre sens, la conception du temps humien comme en témoigne le principe de divisibilité de l'idée de temps. Mais l'influence newtonienne s'arrête-t-elle à la définition humienne de l'idée de temps ou bien se manifeste-t-elle au-delà de la structure de l'idée, jusqu'à la propre conception que Hume se fait du temps? Nous irons jusqu'à affirmer que la validité d'un fondement à

¹James Noxon, *Hume's Philosophical Development, A Study of his Methods*, Oxford, The Clarendon Press, 1975, p. 108.

l'identité personnelle en dépend¹, nous amenant d'ailleurs à douter de la compréhension que Hume avait du temps newtonien.

C. L'épistémologie de Hume

Hume a souvent été taxé de laxiste dans l'utilisation même qu'il fait des concepts. Selby-Bigge va dans ce sens en reconnaissant que Hume fait souvent preuve de négligence, voire même d'indifférence, dans le choix de ses termes. Hume est aussi souvent classé comme nominaliste; qu'il le soit ou non, à la limite, importe peu; ce sont les motifs invoqués pour dresser ce constat qui doivent être examinés.

Mais, nous posons la question: s'agit-il d'une désinvolture générale ou bien ce prétendu flou verbal ne dérive-t-il pas de l'obligation de trouver un nouveau langage pour expliquer sa propre philosophie? N'est-il pas l'expression de la transposition, à la philosophie, de la méthode expérimentale, avec tout son bagage conceptuel? L'utilisation constante du mot «objet», par exemple, est-elle le signe d'une simplification démesurée de la langue, ou bien l'appropriation d'un concept-clé de l'expérimentation? Si une critique paraît plus juste, ce serait celle de constance. Mais est-ce bien là une qualité?

¹Cet argument ne sera pas l'argument principal de la thèse, loin de là; il faut davantage le considérer comme le prolongement de notre argumentation principale et n'apparaîtra donc qu'à la toute fin de notre discussion.

Adapter une méthode expérimentale pour la résolution de problèmes d'ordre philosophique ne va pas, en effet, sans soulever un certain nombre de questions. S'il est souvent fait référence, dans la littérature, au modèle scientifique qui fascine Hume, et dont Newton est le prototype, peu d'allusions sont faites aux difficultés que présente l'exportation d'un tel modèle.

Noxon¹, toutefois, s'avère sceptique sur la réussite d'une telle entreprise. D'après lui, Hume ne laisse jamais entendre, dans le Traité, qu'il va essayer d'appliquer les mathématiques pour résoudre les problèmes philosophiques qui le préoccupent; d'ailleurs, toujours selon Noxon, la connaissance que Hume avait du concept même de mathématiques appliquées, est loin d'être évidente². Mais il n'en reste pas moins que l'atomisme de Newton influence grandement la façon dont Hume conçoit la cause, le temps, et derechef, sa façon de poser le problème de l'identité personnelle.

Si la fascination de la science d'une part, la méfiance vis-à-vis de la métaphysique (qui court à travers tout le Livre I)

¹James Noxon, op.cit., p. 120. Noxon, que James E. Force classe dans la *Methodological Influence School of Interpretation*, nous paraît le critique le plus persuasif sur l'influence véritable de Newton. Il ira même jusqu'à affirmer, en ce qui concerne le projet humien d'adapter la méthode expérimentale à l'étude des sujets humains, que: «If one understands "experimental" in the sense it had for Galileo and Huygens and for the physicists of the Royal Society, the attempt was never made.» (p. 120)

²Par exemple, Noxon fait valoir que Hume n'a pas compris que l'on puisse appliquer les théorèmes de géométrie pure à l'explication des phénomènes physiques, en substituant les entités physiques par des termes indéterminés. D'après lui, Hume n'aurait donc pas compris les *Principia* de Newton.

d'autre part, influencent son épistémologie, il ne faut pas penser que les recherches de Hume soient totalement dénuées d'un intérêt métaphysique. Il est vrai qu'il a déjà défini la «vraie métaphysique» comme celle qui se ramène plus à une attitude mentale, une «idéologie». Mais bien que l'objet des théories de Hume se veuille résolument «scientifique» ou «expérimental», cela ne paraît pas toujours être le cas. N'est-ce pas un intérêt métaphysique (au sens large), plutôt qu'expérimental¹, que de discuter des limites de l'entendement pour la connaissance du monde extérieur (le problème de la perception), ou de s'interroger sur le problème de l'identité personnelle? Un tel objet peut-il d'ailleurs être *formellement* analysé?

II. La question de l'identité

A. La complexité du problème

Il existe plusieurs façons d'aborder la question de l'identité en philosophie. Celle privilégiée pour les fins de cette étude s'intéresse à cette identité que Hume ne parvient pas à fonder, dans le Traité, d'une part pour comprendre l'importance que lui accorde Hume, d'autre part, parce qu'elle nous semble capitale dans

¹D'après A.H. Basson, *David Hume*, Baltimore, Penguin Books, 1958, la psychologie ne constitue pas le point de départ absolu de la théorie humienne de l'identité personnelle mais fournit plusieurs paradigmes ou explications épistémologiques importantes, comme par exemple la doctrine de l'association des idées.

les discussions contemporaines de l'identité.

Le problème de l'identité personnelle est un problème complexe, Hume le reconnaît, puisqu'il avoue ne pas avoir réussi à le résoudre. Il écrit dans l'Appendice au Traité, que bien que la philosophie développée dans le Traité s'avère prometteuse, tous ses espoirs s'évanouissent lorsqu'il essaie d'expliquer les principes qui unissent les perceptions successives dans notre pensée ou dans notre conscience (T.635-636)¹. Ne nous avait-il pas déjà prévenu? Il écrivait, dans la Partie IV du Livre premier consacrée au scepticisme: «[...] il n'y a pas en philosophie de question aussi abstruse que celle concernant l'identité, et la nature du principe unificateur, qui constitue une personne» (T.189).

B. Les principales interprétations

Pour Hume, la question de l'identité revient toujours à demander: puisque le soi est un faisceau, comment peut-il jamais être unifié? Certains commentateurs doutent qu'il soit jamais possible de le faire, et déclarent qu'une personne ne peut pas conserver son identité au-delà d'une certaine durée (T. Penelhum, N. Kemp Smith, D. Pears), ou bien acquiescent à l'idée que l'identité ne puisse être sauvée, son sort étant lié à celui de l'empirisme, c'est-à-dire, un sort proche du scepticisme (M.

¹«The present philosophy, therefore, has so far a promising aspect. But all my hopes vanish, when I come to explain the principles, that unite our successive perceptions in our thought or consciousness.» Il ajoute: «I cannot discover any theory, which gives me satisfaction on this head.» (T.635-636)

Malherbe).

Parfois, l'emphase est mise sur des expressions particulières qui ont valeur incantatoire (Ashley & Stack, J.I. Biro). Ainsi en est-il de l'identité parfaite opposée à l'identité imparfaite que Hume invoque (à notre avis, à titre argumentatif, non à titre conclusif) dans la section sixième consacrée à l'identité personnelle. Parfois, un argument est avancé, auquel Hume a déjà expressément renoncé, comme la mémoire (Ashley & Stack, J.I. Biro).

En fait, ceux qui, en général, prétendent que la théorie de l'identité personnelle peut être sauvegardée, invoquent des arguments extérieurs au cadre théorique du Traité et on peut questionner l'intérêt d'une telle démarche. J.I. Biro, par exemple confère aux perceptions de la mémoire la qualité d'*intentionnalité*, qui agit comme véritable ciment pour colmater le vide entre les perceptions, ce qui revient à accepter implicitement l'idée d'un acteur présumé. De là à invoquer carrément un sujet il n'y a qu'un pas que G. Deleuze n'hésite pas à franchir, lorsqu'il introduit la présence d'un sujet, véritable *Deus ex machina*, dans une philosophie où le sujet n'est pourtant pas de mise.

On a aussi fait valoir la contradiction qui existe entre le Livre I, qui nie une impression du soi, et le Livre II où le soi est parfaitement affirmé (N. Kemp Smith). Nous ferons valoir, par exemple à l'encontre de Kemp Smith, et de Biro - qui parle d'une théorie du soi -, que le Livre I n'est intéressé qu'à la question du fondement de l'identité personnelle, nullement à la question du fondement du soi. Ainsi, la critique de la circularité des

arguments de Hume (le *soi* qui continue d'exister et qui est en fait présumé) est-elle souvent amenée à tort.

L'un des problèmes majeurs qui se pose en regard de l'étude de l'identité, vient, nous semble-t-il de la confusion suivante. Lorsque Hume écrit, dans l'Introduction au Traité, que nous ne sommes pas seulement des êtres qui raisonnons, mais aussi l'un des objets sur lesquels nous raisonnons (T.xv), ce n'est pas à partir de la première proposition que se situe, pour Hume, la question de l'identité personnelle, mais bien à partir de la deuxième.

Autrement dit, la question de savoir qui effectue la démarche de comprendre ou d'expliquer est seconde par rapport à la question de l'objet étudié. Cette approche met l'emphase sur une philosophie de type, disons mécaniste ou mécaniciste, même si la question de celui qui se livre à cette investigation n'est pas totalement étrangère au processus.

Notre argumentation s'appuiera sur cette prémisse, à savoir que dans le Livre I Hume s'en tient à cette première façon de poser le problème de l'identité, et que seul ce but fasse partie de sa démarche explicative. La question de Hume n'est pas de savoir en quoi consiste l'identité ou s'il y a une identité, mais *comment* il est possible de l'affirmer. Elle ne fait pas appel à la subjectivité mais à l'objectivité. C'est donc dans la partie critique conclusive que sera posée la question de l'examineur, de l'auteur de cette enquête sur l'entendement humain.

Une autre méprise communément commise par les commentateurs, est l'indifférence pour l'ordre dans lequel Hume présente ses

arguments. S'arrêter, par exemple, à l'identité imparfaite comme critère représentatif de l'identité, ou à la cause, ou à la mémoire, ne peut être que la caractéristique d'une approche réductrice, ou sectorielle. Cette remarque met en valeur l'importance qui sera accordée à l'ordre de présentation de nos propres arguments.

Cet ordre, pourtant, dans lequel Hume agence les différentes parties du Traité, nous paraît déterminant pour suivre le fil de son argumentation jusqu'au bout. Mais en même temps, s'il ne faut pas ignorer le constat de scepticisme de l'Appendice, il ne faut pas y voir pour autant la remise en question de tout son système de pensée. Est-ce tout son système qui l'empêche de fonder l'identité personnelle ou seulement une partie? Si la notion de cause ne peut être ce principe unificateur des perceptions du soi, faut-il pour autant rejeter toute la théorie des relations?

C. Définitions et hypothèses de base

L'interprétation qui va être défendue part de la définition du soi comme «faisceau» (pouvant être rapprochée de l'exemple des particules de lumières emprunté à la science physique) de perceptions, comme «bundle of sense impressions», et retient comme élément essentiel de la philosophie humienne, le postulat que la connaissance est basée, comme pour Locke, sur les relations.

A partir de la définition de base du soi comme «faisceau» ou comme «bundle», la seule chose que l'on puisse espérer faire, à

partir de la stricte philosophie humienne, est de décrire comment on en vient à croire qu'une chose est nécessairement et mécaniquement reliée à une autre. C'est, il faut en convenir, une façon newtonienne de poser le problème, et qui se résoud à la question de l'association des perceptions. Il faut néanmoins la dépasser en demandant: comment savoir que telle ou telle perception relève de l'identité? Comment s'opère le rassemblement des perceptions entre elles?

C'est désespérément par la relation de cause que Hume espère fonder l'identité, et qu'il doit constater son échec. Notre hypothèse principale est que la relation de contiguïté temporelle parvient à donner ce fondement à l'identité. Plusieurs auteurs se sont interrogés sur cette relation, sans vraiment en comprendre la pertinence dans le Traité. Ainsi, Michel Malherbe avoue ne pas savoir quel est son rôle. «C'est toute la difficulté de la contiguïté, écrit-il. Est-elle une relation d'impressions ou d'idées? Appartient-elle au «feeling» ou à l'imagination? Il faut remarquer qu'elle lie une idée (l'impression passée) et une impression présente...»¹. De même, Ayer confie sa perplexité vis-à-vis de la notion de contiguïté².

¹Michel Malherbe, *La philosophie empiriste de David Hume*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1984, p. 287.

²A.J. AYER (1980) *The British Empiricists* (ouvrage collectif), partie sur «Hume», Oxford University Press, 1992, p. 230. Il écrit: «Even so it is strange that the only spatio-temporal relation which he [Hume] was willing to acknowledge as given to sense was that of contiguity (nous soulignons), for this is to impose a restriction upon our sense-experience to which it simply does not conform.»

Les commentateurs auxquels nous serons le plus redevables sont A.D. Kline et T.L. Beauchamp, pour leur affirmation de l'importance du lien de contiguïté dans la relation causale, et les critiques scientifiques de grande envergure comme J. Noxon, pour sa critique de l'épistémologie humienne, E.V. Szendrei, sur les théories contemporaines sur le temps du double point de vue de la science et de la philosophie, mais aussi A. Flew sur sa remarquable étude du principe d'indivisibilité dans le Traité.

III. Buts et méthode

A. La contribution principale

Hume a reconnu explicitement dans l'Appendice ne pas avoir réussi à résoudre le problème de l'identité personnelle. Aussi, au lieu de considérer la théorie de l'identité personnelle comme défectueuse, nous privilégierons l'approche selon laquelle elle est seulement incomplète. Des arguments supplémentaires doivent lui être ajoutés mais ces éléments ne doivent pas se situer comme extrinsèques au cadre théorique de base; ils doivent appartenir à la théorie de la connaissance de leur auteur. Nous proposons l'hypothèse à partir de laquelle la doctrine des relations de Hume, plus précisément la relation de contiguïté temporelle, jette une lumière nouvelle sur la question de l'identité et représente une voie possible pour en élucider l'énigme¹.

¹En nous intéressant à la notion de contiguïté, nous nous trouvons ainsi à ressusciter une notion qui trouve sa source épistémologique dans les *Physiques* d'Aristote.

Sera défendue, simultanément, l'idée que Hume avait l'intuition du temps pour résoudre le problème de l'identité personnelle mais qu'il ne la porta pas à terme. Bien qu'il reconnaisse textuellement au début du Traité, qu'après l'identité, les relations les plus universelles et les plus englobantes soient celles d'espace et de temps (T.14), il abandonne pourtant explicitement cette notion de contiguïté dans la section VI au moment même où il essaie de trouver un fondement à l'identité. Ni relation de contiguïté, ni allusion au temps, ne seront contenues dans ses écrits ultérieurs réputés synthétiser les principes les plus importants de sa philosophie (l'Enquête sur l'Entendement Humain), pas plus que n'y figureront des références à l'identité personnelle. Hume s'est trouvé ainsi rejeter la seule composante susceptible de solutionner le problème de l'identité.

Cette recherche prétend donc démontrer que la prise en considération de la nature du temps est essentielle à l'intelligibilité de la notion d'identité personnelle, plus précisément à partir du concept essentiel de contiguïté temporelle. Comme il sera montré, cette contiguïté temporelle ne peut être défendue qu'à la condition de considérer le temps de façon discontinue.

Le problème de Hume, à partir de la perspective qui est la nôtre, nous semble être qu'il raisonne, dans sa discussion de l'identité personnelle, explicitement à partir de la discontinuité du temps (doctrine des points indivisibles), mais qu'il cherche des solutions à partir d'une conception spatialisatrice et linéaire du

temps. Nous montrerons que de cette confusion résulte son impossibilité à fonder l'identité à la fois sur la mémoire et sur la relation de cause à laquelle il l'associe.

B. Les contributions secondaires

Hormis l'accent sur la temporalité de l'identité, et l'importance de la notion de contiguïté, l'originalité de cette recherche se fonde sur un certain nombre d'hypothèses connexes:

1/ Tout d'abord, le principe d'identité ou principe d'individuation, développé au Livre I, quatrième partie, section 2 (I.IV.2) est un principe qui s'applique à l'identité des objets, et non pas à l'identité personnelle comme plusieurs commentateurs l'ont affirmé. Beaucoup ramènent l'identité à l'invariabilité et l'ininterruption d'un objet à travers une variation de temps (dont Barry Stroud). En nous appuyant sur la définition de la relation d'identité que Hume donne au début du Traité¹, nous allons arguer qu'il s'agit là de l'identité objective et que le changement est une qualité attachée à l'identité personnelle.

L'identité objective, nous argumenterons, est traitée dans cette section 2 de la partie IV, alors que l'identité personnelle trouve son traitement explicite à la section 6 de la même partie.

¹«Cette relation [d'identité], je la considère ici en tant qu'elle s'applique en son sens le plus strict à des objets constants et immuables [...]. De toutes les relations, celle d'identité est la plus universelle, car elle est commune à tout être dont l'existence a quelque durée.» (T.14)

Cet ordre de préséance dans l'agencement des sections du Traité sera également l'ordre auquel se conformera notre argumentation, vu que l'identité objective, par sa temporalité, trace le chemin qui mène à l'identité personnelle.

L'étude de l'identité des objets, même si ce n'est pas là sa visée principale, amènera à s'interroger de façon connexe sur le problème de la perception ou théorie du monde extérieur.

Nous prétendons apporter également des développements nouveaux sur :

2/ La distinction entre identités parfaite et imparfaite

3/ La critique de la notion de cause dans son rapport au temps

4/ Le statut de l'intuition dans la théorie humienne de la connaissance

5/ La notion de cohérence comme qualité des perceptions caractérisant l'identité personnelle.

C. La méthode privilégiée

La recherche entreprise ici est menée principalement à partir du Traité car ni le thème de l'identité, ni celui du temps ne sont repris dans l'Enquête¹. Elle porte plus précisément sur le Livre I dans lequel Hume consigne ses visées épistémologiques. Le Livre II, consacré à l'éthique, étant étranger à la question théorique de l'identité, sera exempté de nos discussions, à l'exception de

¹A l'exception des paragraphes 124 et 125, de la section XII.

quelques passages explicitement rapprochés par Hume au contenu du Livre I. Les *Dialogues*, s'ils illustrent de manière vivante des points de vue de Hume sur la science, ne seront cités que dans la mesure où ils apportent des éclaircissements à notre problématique.

Il se trouve que l'entreprise qui est la nôtre - trouver un fondement théorique à l'identité personnelle -, ne peut être que de nature spéculative, et par conséquent ne peut se dissocier de la hardiesse de certains propos. Hardiesse, parce que l'hypothèse principale, l'idée d'une identité fondée sur une relation de nature temporelle, ne fait pas partie des discussions courantes sur l'identité humienne. L'alternative proposée souhaite néanmoins mettre en valeur des points de doctrine soit ignorés, soit soulevés de façon isolée, qui trouveraient meilleur avantage à être présentés à la lumière de l'ensemble du Livre I.

Ceci explique la présentation formelle de cette recherche: une introduction, entre autres, situant notre projet par rapport aux autres études sur le sujet, et une conclusion récapitulative des résultats proposés, scellant Hume dans le cadre de sa méthode¹, et situant, d'une certaine façon, l'interprétation proposée dans le contexte des discussions contemporaines de l'identité se réclamant, souvent à tort, de Hume.

Les chapitres qui composent cette recherche veulent être l'expression d'une critique aussi serrée que possible basée sur

¹Ce parti pris, s'il est vrai qu'il a l'avantage de mettre en valeur nos propres hypothèses sur le sujet, et d'assurer la cohérence de notre propos, ne saurait cependant constituer, cela va sans dire, l'unique réponse philosophique à la question de l'identité.

l'analyse des textes. Parfois, il sera jugé bon de conserver le vocabulaire philosophique original au lieu de le transposer dans des termes plus contemporains, et ce pour éviter de perdre ce contact étroit avec l'empirisme par crainte de le dénaturer.

De plus, cette recherche choisit de résolument prendre le biais du contextualisme. Il nous semble que la façon la plus juste de comprendre Hume est de ne pas dissocier sa philosophie de sa préoccupation majeure qui consiste à se départir de la philosophie scolastique (un projet proche de celui de Descartes) en essayant, simultanément, de lui substituer des éléments de la méthode expérimentale. Il nous semble également important de juger Hume à la lumière du contexte historique qui est le sien afin ne pas le taxer indûment de partisan d'un subjectivisme radical¹.

En effet, il importe de souligner que Hume ne cherche pas à mettre l'emphase sur la subjectivité du mental mais à introduire une nouvelle conception qui, en décrivant la production des phénomènes, veut être aussi objective que possible.

Dans cette optique, il va de soi qu'il ne faut pas s'attendre à trouver le problème du temps posé à la façon augustinienne, c'est-à-dire à partir de la conscience du temps. Hume n'a pas, dans la partie consacrée à l'étude du temps, une façon psychologique d'aborder le problème.

Le premier chapitre porte sur «L'idée de temps», sur lequel repose la majorité de nos hypothèses; le titre du deuxième

¹Confusion que les critiques contemporains commettent fréquemment à son endroit, en le jugeant à l'extérieur de sa méthode.

chapitre: «La temporalité de l'identité», s'explique à partir de notre compréhension de l'identité objective et de la section I.IV.2, qui met en valeur la pertinence de la temporalité pour la question identitaire. Le troisième chapitre: «L'identité personnelle» entend démontrer comment la relation de temps se présente comme fondement possible de l'identité personnelle.

Comme il a été signalé, nous accordons une importance déterminante à l'ordre dans lequel sont présentés les arguments dans le Traité; pourquoi les sections précèdent telles autres, pourquoi tel paragraphe précède tel autre. Notre démarche consiste à placer les arguments particuliers de Hume à la lumière de ses objectifs à plus longue portée. Ainsi, allons-nous chercher à comprendre ce que Hume veut dire, comment il fait pour le dire et s'il réussit à le dire.

Le jugement que nous voulons porter sur la théorie de l'identité personnelle telle que développée par Hume, va consister à dire ce qui manque, à mettre à jour les incohérences internes, et à essayer de nous livrer à une reconstruction critique à partir des matériaux théoriques que le Traité lui-même nous fournit, compte tenu de la méthode, et du plan d'ensemble dessiné par Hume. Notre but est de chercher, ultimement, à rendre la théorie de l'identité personnelle consistante et ainsi, à refondre les arguments de manière à placer l'auteur sous la lumière la plus favorable. Notre travail de reconstruction vise donc une reconstruction positive.

S'il ne serait pas juste de nier le scepticisme de Hume, il nous paraîtrait en même temps faux de le considérer comme une

fatalité, d'une part, parce que la philosophie humienne est loin de n'être que cela, d'autre part, parce qu'il est beaucoup plus intéressant d'essayer de découvrir à partir de quel moment et pourquoi Hume sombre dans le scepticisme. Il ne faut, ni nier l'Appendice quant à l'identité, ni ne retenir qu'elle, ou au moins pas ses passages les plus sombres, mais ceux qui dessinent des pistes...

D. Note explicative sur les traductions

Les traductions utilisées sont les nôtres pour deux raisons: la première est que celles du traducteur du Traité, couramment invoqué, André Leroy, ne nous paraissent pas assez précises pour la rigueur avec laquelle nous analysons le texte¹; la deuxième raison est qu'il peut ainsi être plus aisé, pour le lecteur, de se référer directement aux citations originales puisque le numéro des pages leur correspond.

Nous voudrions rajouter, en ce qui concerne les citations, qu'elles apparaîtront de façon générale sous forme de traduction dans la matrice principale, et qu'elles seront reproduites également sous leur forme originale, en note, mais uniquement lorsque leur énoncé sera capital. Les passages traduits ne seront donc pas systématiquement accompagnés de la citation originale en anglais.

¹Il en sera de même pour les quelques références à l'*Enquête sur l'entendement humain*.

CHAPITRE I. L'IDÉE DE TEMPS

Introduction

Les réflexions de Hume sur le temps et l'espace ont été peu discutées¹. Pour certains, elles présentent un intérêt minime, pour d'autres, elles reviennent à une discussion de pures technicalités², pour d'autres encore, elles sont carrément insuffisantes³.

Pour ces mêmes auteurs, les conclusions de Hume sur l'infinie divisibilité du temps et de l'espace, qui y occupent pourtant une place importante, sont considérées soit comme insignifiantes, soit comme franchement fausses⁴. D'après ces auteurs, l'absence des discussions sur le temps dans l'Enquête a valeur d'aveu. L'on apprend pourtant que Hume avait l'intention de leur consacrer une

¹Dans Antony Flew: «Hardly anyone is familiar with Hume's work on space and time», dans un excellent article, «Infinite Divisibility in Hume's Treatise» dans *Hume: A Re-evaluation*, éd. D. Livingston and J. King, New York, p. 257, lui-même citant R.D. Broiles, *The Moral Philosophy of David Hume*, The Hague, 1964, p.3.

²A.J. Ayer, par exemple, dans *The British Empiricists*, Oxford University Press, 1992, p.229 dit de Hume: «He does, indeed, devote five of the six sections which compose Part II of the first Book of the *Treatise* to the topic of space and time, but they are mainly concerned with conceptual difficulties which he might more profitably have left to the mathematicians».

³Anthony Flew, *ibid*, p.257: «one of the least satisfactory parts of the whole *Treatise*». Mais peut-être est-ce justement parce qu'elle est la moins connue, et par conséquent la moins étudiée, qu'elle est la moins bien comprise?

⁴Comme l'écrit James Franklin, «Hume's Account of Infinite Divisibility», *Hume Studies*, Vol. XX, N° 1, avr. 1994, p. 86: «Almost all commentators, even ones who usually admire Hume, have judged his conclusion on infinite divisibility to be false, and his reasons so hopelessly confused as to be of no interest.»

étude plus complète, dans un écrit ultérieur^{1 2}.

Il semble alors plus prudent de chercher dans cette partie II une justification pour d'aussi longs développements. Pourquoi en parler, par exemple, au début du Livre I, juste après la partie générale consacrée aux idées? N'est-ce pas alors une façon pour Hume de préciser sa théorie des idées? Ne faut-il pas interpréter son argumentation contre la divisibilité à l'infini plutôt comme une réponse s'adressant à un auditoire bien précis? Cette doctrine ne lui permet-elle pas, de surcroît, de préciser ou de synthétiser certains aspects de sa théorie de la connaissance?

Tout cela paraîtra encore moins surprenant si l'on se rappelle que Hume voulait idéalement fonder sa philosophie sur les deux sources de connaissance empruntées à la méthode expérimentale, l'observation empirique et l'analyse mathématique. Peut-être même espérait-il secrètement, à partir d'elles, résoudre un certain nombre des problèmes du Traité?³

¹J. Passmore, *Hume's Intentions*, Cambridge University Press, Londres 1952; 3ème éd. par G. Duckworth, Londres 1968, p. 16, amène une précision capitale à ce sujet, en se basant sur *The Letters of David Hume*, éd. J.Y.T. Greig, Oxford, 1932, vol. II, p. 253. Il écrit: «The sections on space and time disappeared because he intended to write another work on "the metaphysical principles of geometry" in which those sections would have found a natural home.»

²Mais peut-être consigne-t-il ses vues plus complètes sur le temps dans ses écrits historiques, comme *The History of England* (1756), dans lesquels il développe l'idée de «continuité narrative». Nous prévoyons, à l'issue de cette recherche doctorale, poursuivre nos réflexions sur cette intéressante question afin de vérifier si la teneur de ces écrits corroborent ou modifient la position philosophique exposée dans le *Traité*.

³A. Flew, op. cit. p. 267, écrit que l'on a parfaitement raison d'affirmer que la thèse humienne sur l'impossibilité de la divisibilité à l'infini ait des implications ontologiques, bien

Ajoutons, pour conclure cette introduction générale au chapitre sur le temps, que le fait d'avoir considéré la partie II du Livre I du Traité, à part, a entraîné un certain nombre de confusions. Plusieurs auteurs par exemple, ont confondu le problème de l'espace et du temps. Certains n'ont vu dans la référence au temps que de brefs appendices surajoutés aux arguments sur l'espace¹, niant ainsi jusqu'à certaines de leurs spécificités essentielles².

Hume présente sa conception sur les idées d'espace et de temps dans le Livre I du Traité. Il y consacre l'ensemble de la deuxième partie. Sur les six sections qui la composent, cinq constituent une remise en question du principe de la divisibilité à l'infini, la sixième mettant en valeur l'idée d'existence. Hume propose, au lieu et place de ce principe de divisibilité à l'infini, l'hypothèse des idées indivisibles, et l'hypothèse des points indivisibles. Il défend la première pour rendre compte de l'origine et des qualités des idées d'espace et de temps, dans les sections I à III; la deuxième, pour renverser les fondements de la connaissance mathématique, plus précisément géométrique, dans la

qu'on doive en même temps déplorer que ces dernières ne soient pas énoncées, ni qu'en soit précisée la portée.

¹Oliver A. Johnson, «Time and the Idea of Time», dans *Hume Studies*, Vl. XV, n° 1, Avr. 1989, p.205: «most of his references to time in Part II are little more than brief appendages tacked on to his arguments concerning space».

²Une différence fondamentale les sépare: la co-existence des parties de l'un et la non-coexistence des parties de l'autre.

section IV¹, et pour montrer, dans la section V, l'impossibilité de la conception du vide². Seules les sections I à III, et la section VIème, retiendront notre attention, les problèmes attendant à la géométrie et au vide n'étant que de peu d'intérêt pour l'objet de notre propos.

De tout temps, les philosophes se sont interrogés sur la nature du temps et en ont discuté dans leur système philosophique. Ce qui caractérise la conception de Hume, toutefois, c'est qu'avec l'étude de l'idée de temps, et particulièrement la question de la divisibilité à l'infini, il va remettre en cause un certain nombre de croyances entretenues chez les métaphysiciens affirmant pouvoir penser l'infini, pour proposer ses propres convictions. Il reprend en ce sens la position des anciens atomistes et de Berkeley.

Le but de Hume n'est pas d'opposer les idées d'espace et de temps, mais au contraire de se servir de l'une pour expliquer l'autre. C'est par l'étude de l'idée d'espace que Hume nous introduit à l'étude de l'idée de temps; l'idée d'espace, plus facile à comprendre permet de saisir ultérieurement l'idée de temps, plus singulière. Ainsi, à chaque nouveau point introduit, Hume commence sa réflexion avec l'idée d'espace ou d'étendue, et la prolonge avec l'idée de temps. Les deux idées ne sont pas

¹Cette réfutation de la divisibilité à l'infini, appliquée à la géométrie, revient en fait à discuter des limites de la conception de l'étendue (T.42 et suiv.).

²Nous verrons que Hume défend l'hypothèse d'une idée d'espace et d'étendue se ramenant à l'idée de points visibles et tangibles distribués dans un certain ordre. C'est à partir de cette conception qu'il démontre que l'on ne peut former l'idée d'un vide sans repères visibles ou tangibles (T.53 et suiv.).

présentées, au premier abord, comme radicalement différentes l'une de l'autre; l'idée de temps semble même comprendre, dans une certaine mesure, l'idée d'espace.

L'avantage indéniable de développer le raisonnement sur l'idée de temps à partir de l'idée d'étendue est d'ancrer immédiatement l'argumentation dans le sensible, pierre angulaire du système philosophique empirique. Il faut donc insister sur le rapprochement plus proprement méthodologique des deux sortes d'idées¹. L'intérêt supérieur de l'étude de l'idée de temps qui se retrouve dans cette visée méthodologique se manifeste lorsque Hume écrit «toute cette discussion, en fait, concerne le temps» (T.31)².

Mais qu'est-ce qui intéresse Hume dans l'étude du temps? Tout d'abord, ce n'est pas le temps en tant que tel que Hume veut essayer d'expliquer; ce n'est pas sa nature mais bien l'idée que l'on en a. En effet, dans toutes ses spéculations théoriques, Hume ne cherche pas à expliquer la nature des choses mais à «expliquer la nature et les causes de nos perceptions, de nos impressions et de nos idées» (T.64). C'est donc l'idée de temps que, dans la partie II du Livre Premier du Traité, Hume cherche principalement à approfondir.

Pourtant, l'intérêt que Hume porte au temps ne se présente pas toujours dans le Traité sous la forme de l'idée de temps. Il ne

¹Notre intention n'est pas, bien évidemment, de dévaloriser la conception humienne de l'espace; celle-ci ne présentera toutefois un intérêt que dans la mesure où elle permettra de comprendre l'idée de temps.

²«All this reasoning takes place with regard to time» (T.31).

fait pas, par exemple, référence, dans cette deuxième partie du Livre I du Traité, au temps en tant que relation; la relation de temps qui, après la relation d'identité, est la plus universelle et la plus englobante (T.14). Puisque notre thèse majeure est que le temps explique l'identité, il faut demander sous quel aspect le temps va être source d'intelligibilité et pour l'identité des objets extérieurs et pour l'identité personnelle. Sera-ce sous la forme de l'idée de temps, sous l'aspect de la relation de temps, ou sous une autre forme encore?

Nous allons présenter, tout d'abord, ce que Hume lui-même appelle «son système» (T.39), puis développerons un certain nombre de points qui rejoignent la problématique de la temporalité.

La position de Hume

Hume prend comme point de départ de sa discussion sur le temps, la capacité limitée de l'esprit de penser l'infini; il en déduit qu'il ne peut y avoir d'idée d'étendue, ni de durée, qui se compose d'un nombre infini de parties et donc que les parties qui composent les idées d'espace et de temps, sont en dernier lieu indivisibles. Il ajoute que ces parties indivisibles ne sont rien en elles-mêmes et sont inconcevables si elles ne sont pas remplies de quelque chose de réel et d'existant.

Appliqué à l'espace, cela signifie qu'il est impossible pour Hume de concevoir un vide ou une étendue sans matière (T.40). Appliqué au temps, cela signifie qu'il est impossible de le

concevoir en dehors d'une succession ou d'un changement dans une existence réelle (T.40). Ces deux définitions appliquées à l'espace et au temps signifient en fait que ni l'un, ni l'autre ne sont des concepts abstraits; tous deux s'enracinent dans le réel et ne prennent sens que par lui. Cela confirme la prémisse de départ, que l'esprit ne peut pas concevoir l'infini. Il résulte de ce qui précède que les idées d'espace et de temps ne sont donc pas des idées séparées et distinctes; elles expriment la manière et l'ordre d'après lesquels les objets existent.

De cette présentation sommaire du système humien eu égard à l'espace et au temps, plusieurs questions se posent. Quelle est l'importance du principe d'indivisibilité pour la conception du temps? Comment se forme l'idée de temps? Comment Hume, en tant qu'empiriste, s'y prend-il pour conserver les liens privilégiés avec le sensible dans sa discussion du temps? A ce titre, quels sont les critères qui permettent la saisie du temps? Mais aussi, comment l'idée de temps peut-elle être pensée indépendamment de toute référence à l'abstraction? Comment l'idée d'existence permet-elle à Hume d'étayer son raisonnement?

Nous présenterons d'abord le principe d'indivisibilité. Outre le volet polémique évident, contre les métaphysiciens¹, ce point de doctrine permet de poser les questions fondamentales pour formuler la spécificité du concept de temps. Le principe acquerra une

¹Principalement contre Aristote (et ceux qui s'en réclament) qui, dans les *Physiques (VI)*, défend l'idée que «le temps a en lui-même des éléments en nombre infini», et que «tout ce qui est continu est infini».

nouvelle intelligibilité lorsqu'il sera comparé, dans le chapitre suivant (Chapitre 2: L'identité temporelle), au principe de l'interruption des perceptions, noyau essentiel pour la compréhension de la problématique identitaire.

SECTION 1. Le principe d'indivisibilité¹

L'un des principes fondamentaux de la connaissance, pour Hume, est que pour penser correctement une chose, ou pour concevoir clairement une chose, il faut avoir une idée distincte de chacune de ses parties. C'est la doctrine des idées claires: «[C]ar si nous voulons avoir une idée juste sur ces animaux, nous devons avoir une idée distincte de chacune des parties qui les composent» (T.28)² Une idée générale est divisible en parties ou en idées inférieures mais n'est pas divisible à l'infini. Pour l'idée d'étendue, par exemple, ramenée à un nombre, ce nombre n'existe qu'à la condition que ses unités existent³. L'étendue doit donc, pour exister, être

¹Hume ne mentionne pas à proprement parler l'article de Pierre Bayle sur «Zénon», dans le *Dictionnaire historique et critique*, dans son analyse de l'infinie divisibilité, mais la source historique de ses arguments et sa théorie des indivisibles comme réponse à Bayle est identifiée de façon convaincante par Norman Kemp Smith dans *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, Londres, 1941, pp: 284-290 et 325-338. Hume réagit également, sans la mentionner, à la doctrine de la divisibilité à l'infini contenue dans la *Logique* de Port Royal et dans les *Lectiones Mathematicae* d'Isaac Barrow.

²«For in order to form a just notion of these animals, we must have a distinct idea representing every part of them». (T.28)

³Cette dialectique du nombre et de l'unité présentera un intérêt majeur dans la discussion de l'identité, plus précisément dans le chapitre suivant.

ramenée à une quantité qui ne soit plus divisible, à une idée parfaitement indivisible.

La défense de l'argument de l'indivisibilité se situe dans le cadre de la critique du soutien, par les métaphysiciens, de la doctrine de la divisibilité à l'infini. Pour ces derniers, en effet, l'étendue est divisible à l'infini. Or, accepter le principe de la divisibilité à l'infini impliquerait que tout ce qui peut être divisé à l'infini consiste en un nombre infini de parties, et impliquerait ainsi que l'imagination dispose d'une capacité représentative illimitée¹.

C'est en prenant l'exemple des objets de géométrie² que Hume démontre le non-sens d'une telle assertion. Il écrit que si les idées de point, de ligne ou de surface, étaient sans cesse divisibles, on ne pourrait pas les concevoir, l'imagination ne pourrait pas se fixer, elle serait toujours tentée de diviser.

¹L'influence d'Épicure est manifeste dans l'argumentation de Hume, ainsi que dans les positions de Bayle et de Berkeley, comme le fait remarquer R. Fogelin, «Hume and Berkeley on the Proofs of Infinite Divisibility», dans *The Philosophical Review*, Vol. XCVII, N° 1 (Janv. 1988), pp. 52 et suiv.

²Exemple qu'assez ironiquement, il puise en toute vraisemblance dans la doctrine métaphysique platonicienne des niveaux de connaissance. Rappelons que pour Platon les niveaux de connaissance se ramènent à trois: le niveau sensible, le niveau de l'imagination et le niveau intelligible. Les objets de la science mathématique se situent entre le sensible et l'intelligible, au niveau de l'imaginable. Leur particularité est de n'être pas séparables de la matière sensible réellement, mais seulement intellectuellement. Nous verrons que cette référence à la conception platonicienne des choses mathématiques sera, paradoxalement, éclairante pour saisir l'idée de temps.

(T.44)¹ Il serait peine perdue de chercher une démonstration géométrique pour prouver la divisibilité infinie d'une étendue, une telle démonstration étant impossible.²

La seule faculté représentative de l'imagination ne peut donc se concevoir qu'en ce qu'elle ramène une idée générale à un certain nombre d'idées inférieures, jusqu'à un minimum, une idée minimale qui ne peut plus être subdivisée: une idée simple et indivisible. Hume précise qu'en effet, les parties que l'imagination peut concevoir, ne peuvent jamais devenir inférieures aux idées qu'elle se forme d'elles. L'imagination est donc incapable de se représenter l'objet autrement que sous son apparence normale, autrement que par l'impression que lui offrent les sens; pour l'idée d'étendue, c'est à partir de points colorés et tangibles³ que l'imagination se forge une représentation de l'objet. Au terme du processus de division, l'imagination doit conserver une image de l'objet qui ait encore un sens. L'imagination est ainsi liée de

¹«For let these ideas be suppos'd infinitely divisible; and then let the fancy endeavour to fix itself on the idea of the last surface, line or point; it immediately finds this idea to break into parts; and upon its seizing the last of these parts, it loses its hold by a new division, and so on in infinitum, without any possibility of its arriving at a concluding idea.» (T.44)

²Hume s'appuie sur la science géométrique pour donner à son affirmation une plus grande force; en même temps, il détruit les illusions que l'on peut avoir sur une telle science: «It appears, then, that the ideas which are most essential to geometry, viz. those of equality and inequality, of a right line and a plain surface, are far from being exact and determinate» (T.50-51). On peut se demander pourquoi Hume fait si directement offense aux mathématiciens de son temps.

³Les mêmes «minima sensibilia» que Berkeley. Ce sont principalement dans les *Principles of Human Knowledge* (n° 123 à 132) que Hume discute les preuves de la divisibilité à l'infini.

façon inextricable aux images que lui envoient les impressions des sens.¹ Cela confirme la doctrine humienne de la connaissance: on ne peut connaître les objets² qu'à travers les propriétés externes qui se découvrent aux sens (T.64). Mais si ce postulat essentiel de la connaissance empirique vaut, sans conteste, pour penser l'étendue, vaut-il aussi pour penser le temps? Si l'idée d'étendue peut se former dans l'imagination grâce à l'impression sensible, notamment à partir de points colorés et tangibles, à partir de quel donné sensible l'idée de temps germe-t-elle? Avant d'y répondre avec quelque assurance, il faut d'abord examiner comment Hume applique le principe de l'indivisibilité à l'idée de temps.

Hume applique le même raisonnement du principe de l'indivisibilité défendu à propos de l'espace, à l'idée de temps: «la divisibilité infinie de l'espace implique celle du temps» (T.31)³. Ce principe de l'indivisibilité de l'espace peut être résumé de la façon suivante lorsqu'appliqué au temps: pour

¹Hume fait valoir l'exemple du microscope et du télescope qui permettent de voir les parties composant les impressions qui, à l'oeil nu, semblent ne contenir aucune subdivision (T.28), satisfait de devancer les critiques de ses détracteurs. Il s'agit pourtant d'un argument embarrassant: où doit se situer le seuil minimal de la perception, à l'oeil nu ou à partir de la lentille microscopique? Berkeley avait une réponse admirable lorsqu'on lui présentait l'argument, invoquant que «[A] microscope brings us as it were into a new world: it presents us with a new scene of visible objects, quite different from what we behold with the naked eye» *Principes* n° 124.

²Dans la citation, Hume utilise le mot «bodies» qui, bien sûr, ne revêt pas le sens strict de corps mais plutôt d'objet.

³«The infinite divisibility of space implies that of time» (T.31), étant sous-entendu, l'argument contre la divisibilité à l'infini.

prétendre à une quelconque connaissance du temps, il faut pouvoir le diviser en un nombre fini de parties. Par contre, cette division ne consiste pas, pour la réduction de l'idée de temps, à trouver la plus petite unité qui la compose; cette réduction aboutit à trouver les idées qui la composent et qui ne sont plus divisibles.

Une deuxième différence avec l'idée d'espace est que c'est l'impossibilité de la coexistence des moments du temps qui explique l'indivisibilité des moments du temps. Si les moments du temps étaient indéfiniment divisibles, leur coexistence serait inévitable. La force de cet argument équivaut, selon Hume, à une démonstration: elle est irrésistible ou bien elle est l'objet d'une contradiction flagrante (T.31).

Hume exprime cette idée de non-coexistence par les concepts de succession et de contiguïté. «C'est une propriété inséparable du temps, et qui en quelque sorte constitue son essence, que chacune de ses parties succède à une autre, et qu'aucune d'elles, quel que soit son degré de contiguïté, ne peut coexister avec une autre.» (T.31)¹ Cette citation est capitale. Elle explicite l'impossibilité de la coexistence des moments du temps, mais elle révèle, en outre, comment peut se former l'idée de temps, à partir des notions de succession et de contiguïté, comment peuvent s'établir les liens avec le sensible. A cet égard, l'expression de «coexistence» signifie plus qu'une allusion à la simultanéité des moments du

¹«'Tis a property inseparable from time, and which in a manner constitutes its essence, that each of its parts succeeds another, and that none of them, however contiguous, can ever be co-existent.» (T.31)

temps; elle contient la référence à l'«existence», marque indéniable de cet ancrage dans le réel sensible.

Cette référence à l'existence a déjà été mentionnée, dans la discussion du principe d'indivisibilité, lorsque Hume a expliqué que l'idée d'étendue, ramenée à un nombre, n'existe qu'à la condition que les unités qui la composent, existent. Mais alors que pour l'idée d'étendue, on sait que l'on ne peut affirmer l'existence de ces parties qu'à partir de quelque chose de coloré ou de tangible, la référence au sensible pour expliquer l'idée de temps est affirmée de façon à la fois incontestable et elliptique.

Lorsqu'il explique comment le principe d'indivisibilité s'applique au temps, et ainsi comment ce dernier est composé d'un nombre fini de parties, Hume compare les points mathématiques aux points qui divisent le temps. Hume veut ainsi prouver deux points précis: premièrement, que les points mathématiques peuvent être conçus clairement s'ils sont des points indivisibles; deuxièmement, qu' «[ils] doivent être remplis par quelque objet réel ou quelque existence effective, dont la succession forme la durée et la rend concevable par l'esprit.» (T.39). En affirmant l'indivisibilité des points du temps, Hume multiplie les références au sensible comme en témoignent les expressions «être remplis», «objet réel», «existence réelle ou effective». Ces points de la divisibilité limitée sont ainsi des points physiques, sensibles, indivisibles et sans étendue¹. Hume ne précise pas toutefois ce que sont ces points

¹Contrairement aux points mathématiques d'Euclide, idéaux et abstraits, comme le rappelle Dale Jacquette, «Infinite Divisibility in Hume's First Enquiry», *Hume Studies*, Vol. XX, N° XX. Nov. 1994,

indivisibles du temps, mais cela importe-t-il? Ce qui intéresse Hume est de prouver que le temps ne peut être perçu que par rapport à un objet existant. Ce qu'il faut entendre par «objet réel» et «existence effective» fera l'objet de développements subséquents. Nous arguerons, dans la section suivante, qu'ils réfèrent respectivement aux objets extérieurs et aux perceptions révélatrices de l'identité de la personne, et que les premiers ne se perçoivent pas de la même façon que les deuxièmes.

L'explication du principe d'indivisibilité a permis d'organiser la structure du raisonnement sur la conception humienne du temps, et de soulever plusieurs questions qui vont faire l'objet des développements suivants. L'une de celles qui nous intéresse maintenant concerne le genre d'impression à l'origine de l'idée de temps, question qui réfère en fait à celle de la perception du temps.

SECTION 2. La perception du temps et les rapports du temps au sensible

Nous examinerons la question de l'origine de l'idée de temps et la notion de succession, puis les trois façons que propose Hume, de percevoir le temps. Les deux voies de réflexion sont révélatrices de la place que Hume attribue au sensible dans la discussion du temps.

L'origine des idées repose sur le principe capital suivant: les impressions précèdent toujours les idées, et son corrolaire: toute idée a fait sa première apparition dans une impression correspondante¹. Pour pouvoir être une idée, l'idée de temps doit, selon la théorie des idées, dériver d'une impression particulière. Or, l'idée de temps ne se présente pas à l'esprit isolément; elle ne résulte pas d'une impression particulière mais de la succession d'idées et d'impressions; elle constitue donc une exception au principe de la génétique des idées². Comme nous l'avons vu, la notion de succession est rendue possible grâce au principe de l'indivisibilité, ou est une conséquence de ce même principe. Nous avons déjà cité: «C'est une propriété inséparable du temps, et qui en quelque sorte constitue son essence, que chacune de ses parties succède à une autre, et qu'aucune d'elles, quel que soit son degré de contiguïté, ne peut coexister avec une autre.» (T.31)

Hume formule deux conditions qui s'attachent à la succession: l'une afférente à celui qui perçoit la succession, l'autre concernant la succession dans les objets. La première est à l'effet que la succession n'est pas un événement qui nous est extérieur. Hume écrit: «Toutes les fois que nous n'avons pas de perceptions successives, nous n'avons pas de notion du temps et ce, même s'il y a une réelle succession dans les objets» (T.35). Cet événement de

¹Principe connu sous le nom de la «dérivation des idées».

²Ainsi expliquée, l'idée de temps serait à la fois une sorte de supra-impression et d'infra-idée; une supra-impression parce qu'elle émane non d'une impression mais de plusieurs, et une infra-idée parce qu'elle ne répond pas au critère formel de l'idée qui doit dériver d'une impression.

la succession est donc intimement relié à notre propre expérience de la succession, non à celle advenant dans les objets.

L'idée de temps est donc plus difficile à saisir que l'idée d'étendue puisqu'elle ne dérive pas d'une impression particulière mais repose sur le concept plus abstrait de succession. Mais Hume lui assortit une exigence qui l'ancre plus dans le sensible qu'il n'y paraît au premier abord; nous avons, d'une part, déjà noté les expressions d'«objet réel» et d'«existence effective» dans «les moments indivisibles du temps [qui] doivent être remplis par quelque objet réel ou quelque existence effective» (T.39). D'autre part, et c'est là la deuxième condition qui s'applique à la notion de succession, «... le concept de temps ne peut pas apparaître inopinément à l'esprit, ni être suscité par un objet fixe qui ne change pas, mais est toujours découvert grâce à une succession perceptible d'objets changeants.» (T.35) Cette citation appelle deux remarques, la première en lien avec l'idée de durée, la deuxième pour expliciter davantage la condition de changement imposée aux objets. Tel qu'il apparaît dans la phrase pré-citée, le concept de temps peut être rapproché de celui de «durée». En effet, pour Hume, «l'idée de durée ne peut dériver que d'une succession d'objets qui changent» (T.37). C'est donc en tant que durée, que le temps est perçu à travers le changement. Hume précise que «rien de ce qui est non-changeant ne peut être dit avoir de la durée» (T.37). Il faudra revenir sur cette citation lorsque sera discutée la continuité des objets extérieurs, dans le chapitre suivant (Chapitre 2: L'identité temporelle).

En ce qui concerne les objets auxquels il est référé, il ne doit pas donc juste s'agir d'une succession d'objets quelconques mais d'objets qui changent. La condition qui permet de saisir cette succession, est le changement dans les objets même. La «succession réelle» (T.35) s'avère ainsi insuffisante si les objets demeurent constants; ils ne permettent pas la perception du temps. Il est donc nécessaire que les objets faisant naître l'idée de temps ne soient pas fixes et immuables. Ceci découle directement du principe d'indivisibilité puisqu'«un objet immuable, qui ne produit que des impressions coexistantes, n'en produit aucune qui puisse nous donner l'idée de temps» (T.36). Il faut comprendre que c'est donc l'indivisibilité des perceptions, par la notion de non-coexistence, qui permet le changement. Il en résultera des conséquences importantes pour établir l'identité des objets extérieurs et l'identité de la personne, à partir du temps.

Mais quelle est la nature de ces objets qui changent? Faut-il faire une distinction entre «objet réel» et «existence réelle»? Quelle est la valeur de la conjonction «et»? Cette dernière expression signifie-t-elle qu'il peut s'agir d'autre chose que d'objets? D'autre part, quel sens donner à l'adjectif «réel» afférent aux objets et à l'existence, et, au paragraphe précédant, à la succession? Aussi, comment perçoit-on le changement? Est-ce par nos sens externes uniquement? Cela revient à examiner les rapports du temps avec le sensible.

Il existe, pour Hume, trois façons d'appréhender le temps; elles font toutes référence à la succession, condition par laquelle

Hume définit, comme on le sait, la perception du temps. Le temps peut donc se percevoir à travers la succession d'objets disposés d'une certaine manière, à partir de la succession d'impressions sensibles, et à partir de la succession d'idées (T.37).

Avant d'élaborer sur chacune d'elles, il faut faire deux remarques. La première est à l'effet que l'idée de temps exprime une supériorité sur l'idée d'espace en ce qu'elle peut être formée à partir d'une variété plus grande de perceptions, d'impressions et d'idées: «L'idée de temps, étant dérivée de la succession de perceptions de toutes sortes, idées aussi bien qu'impressions, et d'impressions de réflexion comme d'impressions sensibles» (T.34-35). La deuxième remarque porte sur ce qui suggère la succession, et donc ce qui fait l'objet du changement. Les objets à l'origine de l'idée de temps ne sont pas uniquement des objets. Il semble ainsi qu'il faille confirmer cette distinction observée plus haut entre les «objets réels» et les «existences effectives». Mais alors que l'expression d'«objet réel» semble s'appliquer aux purs objets, l'expression «existence réelle ou effective» caractérise soit les impressions sensibles, soit les idées. Il est intéressant de noter que les objets ne sont pas les instruments privilégiés de la perception du temps; les impressions et les idées le sont tout autant. En leur prêtant le qualificatif de «réel», Hume les situe, disons pour l'instant, au même niveau que les objets. Précisons que le sens à donner à ces «idées», susceptibles de provoquer l'idée de temps, s'il apparaît ici incertain, prendra, dans le chapitre suivant, une signification plus précise.

Examinons, maintenant, la première appréhension du temps que mentionne Hume; il se perçoit à partir des objets. Disposés d'une certaine manière à un certain moment, les objets se retrouvent dans une disposition différente à un autre moment; c'est cette différence, ou cette succession d'états, qui se vérifie à partir des organes des sens, qui exprime le changement.

La deuxième façon de saisir le temps est à partir d'impressions sensibles, dans la manière qu'ont ces dernières d'apparaître à l'esprit. Mais ne peut-on craindre, avant d'aller plus loin, que cette deuxième appréhension du temps ne soit redondante avec la première? Une impression sensible ne se dégage-t-elle pas toujours d'un objet? C'est ici qu'est rendue manifeste la complexité de l'idée de temps par rapport à celle d'étendue. Alors que dans le cas précédant, on pouvait imaginer deux ou plusieurs perceptions d'un même objet pour percevoir le changement, et donc pour percevoir le temps, ici, l'emphase se trouve placée non pas sur un objet précis mais sur des impressions qui, toutes ensemble, vont dégager l'idée de temps. Hume prend l'exemple des notes de musique jouées sur une flûte pour expliquer comment l'idée de temps est produite. Différents sons sont produits, qui se succèdent. C'est de la succession de ces différentes impressions sensibles que naît l'idée de temps, non à partir de plusieurs perceptions d'un même objet. Alors que l'idée d'étendue faisait appel aux organes de la vue et du toucher, l'idée de temps peut être produite à partir d'un organe encore plus subtil, l'organe de l'ouïe; mais ceci n'est qu'un exemple de la diversité des organes

contribuant à la formation de l'idée de temps.

L'exemple des notes de musique est intéressant également en ce que la succession de sons n'est pas juste révélatrice du temps, elle fait naître quelque chose qui s'appelle une mélodie. Bien que Hume n'en parle pas, on peut se demander si, en prenant cet exemple, il cherche uniquement à mettre en valeur le fait qu'une succession d'impressions suggère l'idée de temps, ou s'il cherche aussi à suggérer que la succession d'impressions produise quelque chose en plus de l'idée de temps, en l'occurrence ici une mélodie. Ce dérivé de l'idée de temps, la mélodie, dépendrait du type d'impressions qui frappent l'imagination. Mais alors comment se produirait cette deuxième idée? On peut imaginer que la succession des moments du temps n'ait d'autre valeur que la succession d'événements ou que cette succession d'impressions d'une certaine nature permette également la formation d'une idée à la fois dépendante et indépendante du temps. Il faudra revenir, dans l'examen de la formation de l'idée d'identité personnelle (notre chapitre III: L'identité personnelle), sur l'importance de cette «métaphore»¹.

Enfin, Hume mentionne comme troisième occasion de saisir l'idée de temps, la succession d'idées différentes. Cette troisième façon de former l'idée de temps est capitale pour la question qui nous occupe. Elle implique que l'idée de temps peut être formée à partir d'un monde autre que sensible. Pourtant, on le sait, pour

¹Nous suggérerons le passage obligé par le temps pour produire une autre idée.

Hume, seules des impressions peuvent donner lieu à des idées. Ces idées susceptibles de produire l'idée de temps ne devraient légitimement se réclamer d'idées qu'à condition d'être ramenées au niveau des impressions.

C'est ici qu'il faut introduire la distinction que Hume propose entre les impressions sensibles et les impressions internes. Alors que les premières dérivent directement, comme leur nom l'indique, des sens, les deuxièmes, composées de passions, d'émotions, de désirs, et d'aversions, n'en découlent qu'indirectement (T.33). Alors que l'idée d'espace, et l'idée d'étendue, ne peuvent naître qu'à partir d'impressions sensibles, l'idée de temps se forme à partir de la succession de toute une panoplie d'impressions, mais pas uniquement. Lorsque Hume se réfère à «la succession d'idées différentes» produisant l'idée de temps, l'éventail est beaucoup plus large que les impressions sensibles ou internes. Il peut s'agir de la succession d'idées même.

L'idée de temps paraît donc avoir cette supériorité sur l'idée d'espace et d'étendue en ce qu'elle peut dériver d'impressions sensibles et d'impressions de réflexion, ainsi que d'idées. Cette possibilité que des impressions et des idées soient à l'origine de l'idée de temps, et qu'il ne s'agisse pas uniquement d'objets, comporte des implications majeures pour la formation de l'idée d'identité, notamment pour l'identité personnelle, et la partie liée qu'elle a avec l'idée de temps.¹

¹Évoquons juste pour l'instant: 1/l'origine de l'idée à partir d'une succession d'impressions; 2/comme le temps, l'identité personnelle est perceptible à travers le changement; 3/la

Il résulte de cette double origine de l'idée de temps une implication majeure au plan de la valeur épistémologique de l'idée de temps. Tout d'abord, si l'idée de temps peut être produite à la fois à partir du sensible et à partir du non sensible, ne présente-t-elle pas une similarité exemplaire avec les choses mathématiques, telles que les conçoit Platon? L'exemple de prédilection qu'est la géométrie pour Hume, dans l'explication de l'idée de temps, se situe en effet, au niveau de la connaissance platonicienne, entre le sensible et l'intelligible. D'autre part, si l'idée de temps est à la fois dépendante de la réalité sensible et de la réalité non sensible¹, on peut imaginer qu'elle sera plus objet de certitude que si elle dépendait uniquement de la connaissance sensible. Hume développera les raisons de son scepticisme à l'égard des sens dans la section 2 de la quatrième partie du Livre I du Traité; il ne faudra pas alors perdre de vue, l'apport de cette double dépendance de l'idée de temps. Les impressions ou les idées non sensibles à l'origine de l'idée de temps peuvent-elles être dites plus certaines que les impressions dépendant uniquement du sensible? C'est une question qui présentera le plus grand intérêt dans le chapitre suivant.²

succession d'idées suggère la succession d'idées causales.

¹La référence à une réalité non-sensible est autorisée par Hume lui-même qui fait référence à l'existence effective ou réelle des impressions et des idées. Il faudra se demander, ultérieurement, si Hume donne un nom à cette réalité non-sensible.

²Nous verrons que pour les objets extérieurs, l'idée de temps dépend des impressions sensibles donc d'une connaissance incertaine; par contre, pour l'identité personnelle, l'idée de temps dépend d'impressions non-sensibles, dites impressions

Nous venons de montrer les diverses possibilités de perception du temps: d'une part, nous devons faire nous-mêmes l'expérience de ces perceptions successives, d'autre part, la succession ne peut être perçue qu'à partir d'objets qui changent. Les objets ne sont pas, toutefois, les seuls à produire l'idée de temps; les impressions et les idées y participent également. Mais à partir du moment où Hume considère autre chose que les objets, telles les impressions et les idées, pour expliquer la production d'un phénomène, ne s'éloigne-t-il pas subtilement de la réalité sensible? Malgré son insistance à y ancrer le point de départ de ses raisonnements, quelle est la signification de cette distance vis-à-vis du réel sensible? Une telle distanciation est-elle commandée par la production de l'idée de temps, ou bien faut-il y voir l'expression d'une reconnaissance implicite des limites de la connaissance sensible? Il y aura lieu de réfléchir plus longuement sur cette question au cours du chapitre suivant (Chapitre 2: L'identité temporelle), organisé autour de la section II de la Quatrième partie du Livre I du Traité consacrée au scepticisme vis-à-vis des sens. C'est de cette lacune que se nourrira, comme on le verra, l'élaboration de la théorie de l'identité personnelle.

Comme nous l'a appris le principe d'indivisibilité, par la condition de non-coexistence, les idées qui font naître l'idée de temps, n'existent pas toutes en même temps; elles se succèdent les unes aux autres. On peut se demander si cette nécessité de la

internes, donc sont plus proches du statut épistémologique des idées que de celui des impressions.

succession a des conséquences importantes sur la conception que nous nous faisons du temps. Autrement dit, le temps peut-il être conçu indépendamment de cette succession de perceptions, et ainsi, peut-il former une idée distincte dans l'imagination? La question est d'importance puisque de la réponse qui y sera donnée dépend si le temps est un concept abstrait ou pas, ce qui, en termes humiens revient à demander si l'idée de temps est une idée abstraite.

Hume nous pose un dilemme. L'idée de temps, déclare-t-il, doit dériver de la succession d'objets changeants. Il ajoute «et le temps, à sa première apparition, ne peut jamais être dissocié d'une telle succession» (T.36)¹. Il poursuit: «Ayant ainsi trouvé, que le temps, lors de sa première apparition à l'esprit, est toujours associé à une succession d'objets changeants, [...] nous devons maintenant examiner s'il peut être conçu sans succession d'objets...» (T.36). L'expression «à sa première apparition à l'esprit» est quelque peu déroutante; Hume sous-entend-il que l'on peut faire l'économie de la succession, après «la première apparition à l'esprit»? Faut-il entendre par là que l'idée de temps puisse être conçue, par la suite, sans cette succession d'objets qui changent, et former «une idée distincte dans l'imagination»? Rien n'est moins sûr. La question déterminante pour déclarer l'idée de temps abstraite ou non est la suivante. C'est la question de savoir si des objets, unis en impression, sont séparables en idée, la question de savoir si l'idée de temps peut être conçue sans

¹«... and time in its first appearance can never be sever'd from such a succession.» (T.36)

concevoir une succession d'objets, et constituer ainsi une idée distincte dans l'imagination.

SECTION 3. La conception et la nature de l'idée de temps

Faut-il penser que, puisque l'idée de temps se forme à partir de plusieurs idées, elle puisse être une idée générale ou abstraite? Pourquoi les idées qui forment l'idée de temps sont-elles des idées séparables et non pas distinctes? Quelle implication résulte-t-il du fait que les idées qui produisent l'idée de temps soient des idées seulement séparables?

L'idée de temps n'est pas une idée abstraite

En posant la question de l'abstraction du concept de temps, on ne s'attend pas à ce que l'idée de temps soit une idée abstraite. Hume a déjà signifié, au début de sa discussion de l'idée d'espace et de temps, quelque chose qui ressemble à un rejet de l'abstraction, à savoir l'impossibilité de penser l'infini¹. Il a affirmé, par son principe de non-divisibilité à l'infini des idées, que l'imagination ne peut concevoir une telle chose que l'infini;

¹De plus, lorsque dans la première partie du Livre I, il discute de la topologie des idées, Hume indique clairement sa position. Ce rejet des idées abstraites constitue une influence supplémentaire de Berkeley qu'il admet en toute déférence: «A great philosopher has disputed the receiv'd opinion in this particular, and has asserted, that all general ideas are nothing but particular ones». (T.17) Il n'hésite d'ailleurs pas à s'y référer comme à «one of the greatest and most valuable discoveries that has been made of late years in the republic of letters» (T.17).

la seule chose qu'elle puisse se représenter sont les parties qui composent l'idée. Comme il est impossible à l'imagination de concevoir l'infini, comment pourrait-elle concevoir une idée de temps qui soit générale et abstraite? Hume fonde son raisonnement de la non-abstraction de l'idée de temps sur l'argument principal que l'idée de temps n'est ni une idée distincte, ni une idée séparée.

Pour aboutir à la non-abstraction de l'idée de temps, Hume prend d'abord, comme de coutume, l'exemple des idées d'espace et d'étendue. L'idée d'étendue peut être considérée comme une idée abstraite, explique Hume, si on retient des objets, non plus leur couleur, mais la ressemblance dans la disposition des points colorés. La soi-disante abstraction s'expliquerait par le fait que l'idée d'étendue ne vient pas directement d'objets issus du monde sensible, non pas d'une expérience proprement sensible, mais à partir de la relation de ressemblance. L'idée abstraite d'étendue se produit ainsi à partir d'une diversité d'impressions, à partir de la ressemblance que des objets présentent entre eux. Cette ressemblance s'inspire de certaines qualités que les objets ont en commun, des qualités qui dépendent du visuel et/ou du tangible. Rappelons que l'«on ne peut avoir une idée de l'étendue sans avoir l'idée d'un objet ou vu ou touché» (T.38).

Malgré cette généralisation à partir des qualités communes des objets, Hume prévient que ces idées, prétendument «abstraites», «ne sont en réalité que des idées particulières» (T.34). Cela signifie que l'idée d'étendue est toujours l'idée d'étendue d'un objet en

particulier; l'imagination ne se représente pas l'étendue en général, mais une étendue plus ou moins grande, à partir d'un objet particulier. Il n'y a donc pas une idée d'étendue mais des idées d'étendue. Il en résulte ainsi que, pour Hume, l'abstraction a une portée extrêmement réduite. D'une «certaine» généralisation, il ne faut retenir que l'expérience directe avec l'objet.

On peut se demander maintenant comment Hume va appliquer son raisonnement de la non-abstraction à l'idée de temps. Si l'on considère, a priori, que l'idée de temps résulte, non d'une impression correspondante, mais de plusieurs, on serait tenté de penser que l'idée de temps est une idée abstraite. Or, Hume va s'appliquer à montrer le contraire.

L'argument est le suivant: pour qu'il y ait abstraction, il doit y avoir un nombre d'impressions ou d'idées, distinctes. Pour savoir si l'idée de temps constitue une idée distincte, il faut chercher à savoir si des «objets unis en impression» (il faut entendre ici par «objets» un certain nombre d'impressions), c'est-à-dire produisant l'idée de temps, peuvent donner lieu à une idée indépendante, donc séparée. Est séparée, pour Hume, l'idée qui est discernable. Or, l'impression de temps ne peut pas être discernée des perceptions qui la composent; elle ne se trouve pas à part mais est mêlée aux autres et ne peut en être détachée. Si l'on isole un son des notes jouées par la flûte, la perception est déformée. En d'autres termes, l'idée de temps ne vient pas d'une impression particulière; elle se constitue, comme le suggère le principe d'indivisibilité, à partir de plusieurs parties, d'un nombre fini

de parties qui se succèdent les unes aux autres. Elle ne constitue pas une impression à part, ou supplémentaire. Pas plus que l'imagination ne pouvait concevoir l'infini, et ne pouvait penser l'étendue en tant que telle, elle ne peut se forger une idée de temps générale. Bien qu'elle se forme à partir de la succession d'une variété de perceptions, il n'en reste pas moins que l'idée de temps «est représentée dans l'imagination par des idées particulières et individuelles d'une quantité et d'une qualité déterminées.» (T.35).

Or, même si l'idée de temps se forme à partir de plusieurs idées, ces idées ne sont pas distinctes et séparées mais sont interdépendantes; d'où l'importance de la distinction entre idées séparées et idées séparables. Ces idées mises ensemble produisent, non pas un concept abstrait, mais produisent l'idée de temps.

L'idée de temps est toujours reliée à quelque chose en particulier. Elle caractérise la durée d'un événement particulier, et cet événement a une durée plus ou moins longue. L'idée de temps est donc composée de plusieurs idées qui sont des durées particulières.¹

¹Hume demande si l'idée de cause et l'idée de temps présentent des similarités? Il y a deux motifs de rapprochement, à ce niveau-ci: d'une part, au niveau de la formation de l'une et l'autre idée, d'autre part, en référence à la notion de coexistence. Tout d'abord, l'idée de cause n'est pas une idée particulière; elle est produite par une détermination de l'esprit. De même, l'idée de temps n'est pas non plus une idée particulière; elle est produite à partir d'idées, et d'impressions, à partir de la succession de celles-ci. D'autre part, l'idée de temps influence la causalité par la notion de coexistence. En effet, il serait impossible d'affirmer en même temps la coexistence de la cause et de l'effet sans annuler par là-même toute référence au temps (T.76). Contentons-nous de souligner ces premiers rapprochements qui feront, dans le chapitre

Hume conclut: «Les idées d'espace et de temps ne sont [donc] pas des idées séparées et distinctes, mais simplement des idées exprimant la manière ou l'ordre d'après lesquels les objets existent» (T.39-40). Cette phrase est intéressante à deux égards. D'une part, Hume confirme que les idées de temps et d'espace ne sont pas des idées abstraites, puisqu'elles ne sont ni des idées séparées, ni des idées distinctes; elles sont des idées séparables mais qui toutes ensemble produisent l'idée de temps. D'autre part, il faut se demander si l'emploi des mots «manière» et «ordre» séparés par la disjonction «ou» ne sous-entend pas que les objets relèvent de l'idée d'espace par leur manière d'exister, ceux relevant de l'idée de temps, existant dans un certain ordre. Alors que Hume n'a, jusqu'ici utilisé que l'expression de «succession» pour caractériser les perceptions du temps qui s'échelonnent, l'introduction subtile du vocable «ordre» revêtra une importance particulière lors de la discussion visant à établir l'identité du soi, dans les chapitres suivants.¹

Si l'argumentation de Hume sur l'impossibilité d'une idée abstraite de temps paraît suffisamment motivée, il demeure à interpréter la proposition énigmatique «le temps, dans sa première apparition, ne peut jamais être dissocié d'une telle succession» (T.36). Comment peut-il y avoir une seconde, une troisième,

suisant (Chapitre II: La temporalité de l'identité), l'objet de plus longs développements.

¹Précisons toutefois qu'alors qu'«ordre», comme on le verra, est exclusivement réservé à la perception du temps, le vocable «manière» pourra figurer dans une discussion relevant à la fois de la perception du temps et de l'espace.

apparition du temps qui se dispense de la succession? Cela signifie-t-il qu'un objet puisse demeurer identique et ainsi avoir une certaine durée, sans qu'il soit obligé de changer continuellement? La précision vaut-elle plutôt pour dissocier le changement perçu à travers la succession d'un objet, du changement dans la succession d'idées? C'est le changement constaté à partir d'un objet qui suggère l'idée de temps, cette saisie du temps pouvant se dissocier ultérieurement du seul donné sensible.

Hume ne laisse entrevoir, dans la partie II du Livre I aucun élément de solution à cette énigme. Nous y voyons d'ores et déjà les premières bases, de la connaissance identitaire, comme il sera démontré dans le chapitre suivant. ¹

L'idée de temps n'est pas une idée abstraite parce qu'elle n'est pas une idée distincte et séparée. La confirmation de cette affirmation apparaît de façon évidente si l'on considère qu'il est impossible de penser l'idée de temps hors de toute référence au concret. Hume écrit: «il est impossible de concevoir un vide, une étendue sans matière ou un temps sans succession ou changement dans la vraie existence» (T.40). Alors qu'ici, «existence» réfère au sensible, quels sont les rapports, maintenant, entre l'idée de temps et les différentes références au concept d'existence? Il en est au moins trois: l'idée d'existence, la notion d'existence réelle, ou effective, et la notion d'existence extérieure.

¹ Nous verrons, dans le chapitre suivant, que cette interprétation que nous en tirons peut être défendue pour l'identité des objets. Vaut-elle également pour l'identité personnelle? Nous abonderons dans ce sens en affirmant la présence des perceptions du soi passées, enfermées dans la mémoire.

SECTION 4. L'idée d'existence et les notions d'existence réelle, et d'existence extérieure

La première familiarisation avec la notion d'existence apparaît à travers la notion de coexistence, lorsque Hume applique le principe d'indivisibilité à l'idée de temps. Il affirme qu'aucune des parties du temps n'existe en même temps qu'une autre, qu'aucune ne peut coexister avec une autre. C'est théoriquement la succession des parties de l'idée de temps, qui rend impossible la coexistence des moments du temps et qui, ainsi préserve le principe d'indivisibilité. La coexistence signifie ici l'impossibilité de l'existence simultanée des moments du temps.

Nous allons étudier plusieurs points qui lient l'idée de temps à l'idée d'existence. Tout d'abord, nous retracerons l'origine de l'idée d'existence à travers la perception du temps. Nous chercherons ensuite à savoir si l'idée d'existence est une idée abstraite ou si elle n'est qu'une idée séparable, au même titre que l'idée de temps. Enfin, nous soulèverons le problème de la distinction entre objets et perceptions dans la perception du temps.

1/L'origine de l'idée d'existence

Lorsque Hume applique le principe d'indivisibilité aux parties qui composent l'idée de temps, il affirme que l'on ne peut pas les concevoir sans qu'elles soient remplies par quelque objet ou par quelque existence réels. «[L]es moments indivisibles du temps doivent être remplis par quelque objet ou existence réels, dont la succession forme la durée, et qui les rendent concevable par l'esprit» (T.39). Tout d'abord, comme il a été remarqué, les expressions «être remplis», «objet réel», et «existence effective» sont la preuve indéniable que la perception du temps se fait à partir de la perception sensible. C'est ce que nous voulons vérifier, ici, par le concept d'existence.

Si, pour l'étendue, c'est la matière qui constitue ce quelque chose de réel et d'existant, pour le temps, ce sont les qualités de succession et de changement dans une existence réelle. (T.40) Alors que la matière est le seul critère d'existence de l'étendue, qui emprunte au concret, le temps fait appel à des critères plus fluides comme la succession et le changement. De même, l'enracinement du temps dans le concret se fait soit dans un objet réel, soit dans une existence réelle. Nous nous sommes déjà demandés ce que pouvait être cette existence réelle, ou en termes allégoriques, ce qui pouvait l'incarner. Ce sont celles qui permettent la deuxième appréhension du temps, les impressions et les idées.

Or, si l'existence caractérise une idée ou une impression, on doit pouvoir trouver au rang des idées, cette idée d'existence. Le problème est le suivant: si l'idée d'existence peut être identifiée distinctement des autres, cela signifie que le système philosophique de Hume permet de concevoir des idées abstraites. Or, c'est précisément le contraire que cette discussion veut démontrer. Si les critères de l'idée abstraite exigent que l'idée dont il s'agit soit une idée séparée et distincte, il faut donc que Hume prouve que l'idée d'existence n'est ni distincte, ni séparée.

2/l'idée d'existence est-elle une idée distincte et séparée?

Hume écrit: «[I]l n'y a pas d'impression ou d'idée, de quelque sorte que ce soit, dont nous avons conscience [...], qui ne soit conçue comme existante» (T.66). Le sort de l'idée d'existence paraît, par cette citation, étroitement lié à celui des idées d'espace et de temps. Si donc, toute impression ou idée est conçue comme existante, il faut se demander, pour Hume, si, puisque nous ne nous souvenons jamais d'une idée ou d'une impression sans la considérer comme existante, l'idée d'existence dérive d'une impression distincte de la perception, ou si elle se confond avec la perception elle-même. (T.66) Cette question découle du principe fondamental de la théorie des impressions, à savoir que chaque idée a une impression qui lui correspond.

Hume élimine, dans ce contexte, l'hypothèse que deux impressions soient à la fois liées et distinctes, à savoir que

puissent être en même temps conçues une impression sensible et l'impression d'existence. Il affirme que l'idée d'existence ne peut constituer une idée à part de ce qui est conçu, et il conclut: «[L]'idée d'existence est donc la même chose que l'idée de ce que nous concevons comme existant» (T.66). Il résulte donc que l'idée d'existence ne dérive pas d'une impression particulière (T.66), mais qu'elle se confond avec l'impression même.¹ D'où il découle que «[L]es idées d'espace et de temps ne sont donc des idées ni séparées, ni distinctes, mais simplement des idées exprimant la manière ou l'ordre d'après lesquels les objets existent» (T.39-40).

Il résulte donc du fait que l'idée d'existence ne dérive pas d'une impression particulière, et qu'elle ne soit ni séparée, ni distincte, qu'elle ne peut pas être une idée abstraite. Hume confirme ainsi par l'idée d'existence, qu'il n'est pas possible de concevoir des idées abstraites.²

Avant de quitter cet examen de la conception humienne du temps, il faut étudier une difficulté qui apparaît avec plus d'acuité dans cette dernière section consacrée à l'idée d'existence. Elle a trait à la distinction entre la perception venant d'un objet et la perception à partir d'idée ou d'impression,

¹Hume répètera cette même idée dans l'Appendice en écrivant que nous n'avons pas d'idée abstraite de l'existence qui puisse être séparée et distincte de l'idée d'un objet en particulier (T.623).

²La conception de cette idée d'existence, qui se confond avec l'impression ou l'idée qu'elle accompagne, revêt une importance capitale pour notre argumentation future, notamment pour la recherche d'un principe unificateur des perceptions du soi non discernable par l'entendement. C'est du statut de l'idée d'existence que s'inspirera notre hypothèse de la contiguïté.

pour susciter l'idée de temps.

3/La distinction objet/perception à travers l'idée d'existence

Nous avons dit que Hume cherche à établir que l'idée d'existence n'est pas une idée séparée, à partir de la constatation qu' «[I]l n'y a pas d'impression ou d'idée, de quelque sorte que ce soit, [...] qui ne soit conçue comme existante» (T.66). Ce sont soit les impressions, soit les idées, qui reçoivent cette qualification d'«existence». Or, lorsqu'il s'attache à prouver que l'idée d'existence n'est pas une idée séparée, il produit une série d'affirmations dans lesquelles il fait référence aux objets. Le problème est qu'il n'est pas clair s'il s'agit d'un terme englobant les objets eux-mêmes et les perceptions, ou s'il ne s'agit que d'objets réels; auquel cas, pourquoi ces soudaines réserves?

Ce souci de l'objet apparaît dans la citation: «Parler de l'idée d'existence doit revenir au même que de parler de l'idée de la perception ou de l'objet» (T.66). La prééminence est donnée ici au terme objet qui comprend lui-même l'existence. Hume écrit plus loin: «Réfléchir simplement sur une chose, et réfléchir sur cette chose comme existante, ne diffère en rien» (T.66-67). Que faut-il entendre par «chose»? Cela réfère-t-il à un objet concret, à un objet de pensée, ou à l'un et l'autre indifféremment? La référence à un objet ne devrait pas nous déranger puisque nous avons remarqué que le temps peut être appréhendé de trois façons: à partir d'un objet changeant, à partir d'impressions et à partir d'idées.

L'idée qu'il faut comprendre, ici, cependant, est la suivante: si le temps est perceptible à partir d'un objet changeant, rien n'autorise à conclure quoi que ce soit sur l'existence même de l'objet. La seule chose qui soit réelle, pour Hume, c'est la perception. Cette réticence à porter un jugement de valeur sur l'existence des objets apparaît dans la citation: «L'idée d'existence extérieure, comme quelque chose de spécifiquement différent des idées et des impressions, est impossible.» (T.67) L'expression «existence extérieure» doit être considérée ici comme référant à l'existence des objets. Or, la seule chose qui nous soit permis de rechercher pour Hume, c'est d'«expliquer la nature et les causes de nos perceptions, de nos impressions et idées» (T.64). La seule chose qui nous soit accessible n'est pas la nature des choses mais, comme Hume le précisera dans l'Appendice, «comment les objets apparaissent aux sens» (T.638).

Ramenée à la perception du temps, la distinction entre objets et perceptions nous permet de conclure de la façon suivante. Lorsque Hume précise que «[L]es moments indivisibles du temps doivent être remplis par quelque objet ou existence réels» (T.39), il faut comprendre que le terme «objet» réfère à la perception d'un objet, non à un objet réel. On sait que la perception du temps dépend du changement ou non de l'objet. Il ne faut donc pas confondre si la perception vient d'un objet ou d'impressions et d'idées.

Il faut citer à nouveau la phrase de Hume: «[Il] est impossible de concevoir un vide ou une étendue sans matière, ou un

temps, sans succession ni changement dans une existence réelle.» (T.40) Il a déjà été avancé que l'expression «existence réelle» se rapportait aux impressions et aux idées, par opposition à «objet réel» (T.39). Pourquoi Hume ne semble-t-il maintenant se référer au changement qu'en rapport aux impressions et aux idées? Pourquoi ne mentionne-t-il plus les objets? Nous verrons, dans le chapitre suivant, l'importance d'une telle mutation.¹

Lorsqu'il discute, à la fin de la partie sur le temps, de l'idée d'existence, Hume écrit: «Il n'y a pas d'impression ou d'idée, de quelque sorte que ce soit, dont nous avons conscience, ou qui soit présente à la mémoire, qui ne soit conçue comme existante». (T.66) Cette citation appelle deux remarques. La première est à l'effet que semble se confirmer le désintéressement, même momentané, de Hume pour les objets puisqu'il choisit uniquement de qualifier d'existantes les impressions et les idées. La deuxième remarque concerne l'allusion à la mémoire. On peut s'en étonner si l'on essaie de concevoir la perception autrement que par une action située dans le présent. On peut aussi trouver normal que dans une discussion sur le temps, figurent au même titre que les perceptions présentes, celles appartenant au passé. Nous verrons, dans les chapitres qui suivent le rôle majeur que Hume va vouloir faire jouer à la mémoire dans la preuve de la continuité du soi.

¹Cette distinction, qui peut paraître anodine justement lorsqu'on sait que Hume ne prête pas toujours aux termes qu'il utilise la plus grande rigueur, nous semble ici cependant révélatrice de la façon dont Hume envisage la preuve de l'identité des objets, soustraits au changement, par rapport à la preuve de l'identité personnelle, elle-même soumise au changement. Les objets se trouveraient-ils par là-même hors du temps?

Pour conclure cette dissociation entre perception d'objet et perception d'idée ou d'impression, on peut avancer que Hume semble donner une importance plus grande à la perception du temps à travers les perceptions qu'à une perception du temps à partir des objets. Faut-il penser que cette dévalorisation de la perception à partir des objets réfère sous quelque mode que ce soit à une méfiance à l'égard de la perception sensible? Si le temps perçu à partir du sensible n'est pas à remettre en question, il n'en reste pas moins que Hume manifeste une prédilection certaine pour le temps perçu à partir des idées. Il s'agit d'un des thèmes qui sera développé à propos de la question identitaire dans le chapitre suivant.

Conclusion du chapitre

L'étude du principe d'indivisibilité est une pièce maîtresse de l'échafaudage théorique de Hume autour des idées d'espace et de temps. A partir du moment où il est affirmé, se déroule aisément tout le fil de l'argumentation et se mettent en place tous les maillons de la chaîne argumentative. Appliqué à l'idée de temps, le principe d'indivisibilité implique une décomposition graduelle des parties qui la composent, jusqu'à l'obtention d'un minimum. En réduisant l'idée de temps à un nombre minimal d'idées, et en déclarant ces idées non-coexistantes, peut ainsi être affirmée la succession des moments du temps. Cette réduction de l'idée de temps à un minimum permet aussi de soutenir l'argument que l'idée de

temps se forme à partir de plusieurs idées, plus précisément à partir de la succession de celles-ci. A son tour, la succession permet d'affirmer la possibilité du changement.

L'étude de la partie II a permis à Hume de préciser certains aspects de sa théorie de la connaissance et de compléter sa théorie des idées. Par le développement du principe d'indivisibilité, il réaffirme le rejet de l'abstraction d'où résulte la nature composée de l'idée de temps. Produite à partir de plusieurs perceptions, l'idée de temps constitue ainsi, dans sa formation, une dérogation au principe de la dérivation des idées. Trois critères permettent de la saisir: succession, changement et existence.

Ce sont les statuts bien particuliers des idées de temps et d'existence qui ont orienté le cours de nos hypothèses pour le fondement de l'identité¹. Alors que le principe d'indivisibilité constitue, pour ainsi dire, la clé du raisonnement sur le temps, c'est le principe d'interruption des perceptions qui jouera ce rôle dans le chapitre suivant sur l'identité temporelle. Ici l'emphase est mise sur la succession, force motrice qui sous-tend la réalisation du donné temporel, là c'est la recherche du lien entre les perceptions interrompues qui sera moteur de l'identité. Mais il faut voir dans le principe d'indivisibilité plus qu'une antériorité conceptuelle au principe d'interruption des perceptions; il en est

¹«[Q]uand j'entre de la façon la plus intime avec ce que j'appelle moi-même, écrit Hume, je bute toujours sur quelque perception particulière, de chaleur ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne puis à aucun moment me saisir si ce n'est au travers d'une perception» (T.252).

l'antériorité logique, celui qui lui donne sa légitimité théorique¹.

¹En effet, d'où le principe d'interruption des perceptions tirerait-il sa légitimité théorique sans l'affirmation préalable de la division des perceptions en idées minimales?

CHAPITRE II. LA TEMPORALITÉ DE L'IDENTITÉ¹

La deuxième section de la partie IV du Livre I du Traité (I.IV.2) telle que nous l'interprétons, porte en germe les points majeurs de la théorie de l'identité personnelle. Hume y introduit les prémisses de sa théorie et y présente les notions-clés qu'il continuera d'élaborer dans la section sixième (I.IV.6).

Intitulée «Du scepticisme à l'égard des sens», il faut se demander ce que cette section et ce qu'un tel titre signifient pour la problématique de l'identité. Le scepticisme s'explique à partir du problème suivant: «Les sens ne peuvent jamais faire la distinction entre nous-mêmes et les objets extérieurs.» (T.190)² Cette limite des sens se comprend pour l'identité du soi; on ne s'attendrait pas, en effet, comme le remarque Hume, à trouver des impressions révélatrices de l'identité du soi dans la réalité sensible. Elle est plus surprenante, par contre, pour les objets extérieurs. Plusieurs questions se posent. D'une part, comment va-t-on distinguer entre les impressions du soi et les impressions des objets extérieurs? Si Hume ne s'appuie pas sur les impressions sensibles pour découvrir l'identité des objets, qu'est ce qui va,

¹C'est par la référence explicite à la section I.IV.2 que Hume achève la partie II sur le temps (T.68); nous y revenons dans quelques instants.

²«'Tis absurd, therefore, to imagine the senses can ever distinguish betwixt ourselves and external objects.» (T.190)

dans sa théorie, nous la révéler?

En ce qui concerne l'identité de la personne, Hume écrit: «[...] il n'y a pas en philosophie de question aussi abstruse que celle concernant l'identité, et la nature du principe unificateur, qui constitue une personne.»¹ (T.189) Hume indique qu'il faudra «avoir recours à la métaphysique la plus profonde pour donner à cette question une réponse satisfaisante» (T.189)². On sait que Hume éprouve la plus grande méfiance vis-à-vis de la métaphysique; à quoi se réfère-t-il lorsqu'il propose une réponse de type «métaphysique»? Nous prétendons que le temps constitue, pour Hume, cette réponse métaphysique qui fonde l'identité. Nous alléguons par le fait même que le principe unificateur qui constitue une personne est de nature essentiellement temporelle.

Pour montrer comment le temps intervient dans la théorie identitaire, nous allons invoquer trois arguments principaux: d'une part, que le critère de l'identité se définit en termes essentiellement temporels; d'autre part, que le temps constitue le fondement même de l'identité, enfin, que la formation de l'idée du soi se forge sur la formation de l'idée de temps.

¹«'This certain there is no question in philosophy more abstruse than that concerning identity, and the nature of the uniting principle, which constitutes a person.» Question qui, comme il a été signalé, résume toute la problématique identitaire.

²«... we must have recourse to the most profound metaphysics to give a satisfactory answer to it» (T.189).

I. Les arguments principaux à l'appui de la thèse d'une identité temporelle

Premièrement, le critère de l'identité se définit en termes essentiellement temporels et ce, aussi bien en ce qui concerne les objets qu'en ce qui concerne la personne. Ce critère est celui de la continuité que Hume exprime sous la forme des expressions d'«existence continue» et d'«ininterruption de l'être». Si les deux expressions sont synonymes de continuité, nous verrons qu'elles s'appliquent différemment à l'identité des objets et à l'identité de la personne, et qu'elles s'appuient sur des principes différents puisés dans la théorie humienne.

Deuxièmement, le temps constitue le fondement de l'identité des objets et de l'identité de la personne, mais de façon différente pour l'une et pour l'autre. Nous développerons plusieurs points. Tout d'abord, alors que Hume affirme de façon explicite le rôle fondateur du temps pour l'identité des objets, il l'affirme de façon beaucoup plus indirecte pour l'identité de la personne. C'est la relation de temps, elle-même, en tant que troisième relation philosophique énumérée par Hume (T.14), qui fonde l'identité des objets, alors que ce n'est pas à proprement parler la relation de temps sur laquelle Hume veut fonder l'identité de la personne mais une relation qui en dérive directement: la relation de cause.

D'autre part, nous allons montrer qu'en tant que fondateur, le temps permet la vérification et la confirmation du maintien de

l'identité pendant une durée plus ou moins longue¹. Des préoccupations d'ordre épistémologique obligeront que l'on évalue la qualité ou la force de la preuve du temps comme fondement. Cette question, on le verra, est reliée au problème de la durée pendant laquelle il est permis d'affirmer l'identité. Faudra-t-il privilégier une preuve basée sur une durée plus courte mais plus solide, ou une preuve plus faible mais qui permet d'affirmer le maintien de l'identité sur une durée plus longue?²

L'influence du temps sur l'identité se manifeste également de deux autres façons, c'est notre troisième et dernier point: la formation de l'idée de temps aide à comprendre et, en même temps, s'apparente, à la formation de l'idée du soi. L'un des principes généraux de la théorie humienne des impressions, énonce que chaque idée est formée à partir d'une impression qui lui correspond. Or, comme on l'a vu, l'idée de temps ne se forme pas à partir d'une impression particulière, mais se forme à partir d'une succession d'impressions; il en est de même pour l'idée du soi. Aussi, l'idée

¹Sorte de principe poppérien de falsification.

²Alors qu'elle est plus solide pour les objets, elle ne dépasse pas, cependant, une certaine durée. Et alors qu'elle s'étend sur une durée plus longue pour l'identité de la personne, elle possède une force probante moindre. Nous y reviendrons.

de temps est formée à partir de la manière mais surtout de l'ordre dans lequel les impressions se présentent à l'esprit. Nous verrons l'importance que signifient à la fois la manière d'apparaître des impressions du soi, ainsi que leur ordre d'apparition.

Notre discussion de la temporalité de l'identité va s'organiser à partir de plusieurs problèmes principaux.

II. Les problèmes méthodologiques, épistémologiques et philosophiques posés par la section 2 (I.IV.2)

Plusieurs problèmes majeurs se posent si l'on choisit de traiter de l'identité temporelle à partir de la section «Du scepticisme à l'égard des sens» Nous en retiendrons quatre. Le premier concerne la confusion qui peut résulter de l'obligation de traiter simultanément de l'identité du soi et de l'identité des objets. La seconde difficulté, d'ordre épistémologique, a trait à la panoplie limitée des moyens de connaissance qu'offre la théorie de Hume pour rendre compte de l'identité. Le troisième problème qui nous rapproche de la question du principe unificateur de l'identité nous place en plein coeur de la théorie des impressions de Hume; c'est le problème de l'interruption des perceptions. Enfin, la quatrième question, liée à la précédente, est celle que pose la notion d'existence continue par rapport à celle d'ininterruption de l'être.

1. Un problème important résulte du rôle limité que jouent les sens dans la connaissance de l'identité: c'est l'obligation de traiter de l'identité du soi en même temps que de celle des objets. Tantôt, cela présente un avantage dans la mesure où l'identité de l'un permet d'éclairer l'identité de l'autre; tantôt il faut constater une différence radicale entre les deux types d'identité. La tâche est d'autant plus ardue que, lorsqu'il discute ou lorsqu'il argumente, Hume ne précise pas de quelle identité il est en train de rendre compte. L'identité de la personne ne peut donc pas être étudiée indépendamment de l'identité des objets et à chaque principe et notion considérés, il faudra chaque fois demander de quelle identité il s'agit. Par exemple, à quoi s'applique le principe d'identité? S'applique-t-il à la fois au soi et aux objets extérieurs? Rien n'est moins sûr.

Mais tout comme l'idée d'espace servait à comprendre l'idée de temps, bien que plus complexe, l'étude des objets extérieurs aide à saisir le soi, ou aide plutôt à saisir ce qu'il n'est pas. En effet, dans la section présentement à l'étude, si l'on cherche à établir le même critère de continuité pour les objets extérieurs et pour le soi, les critères de l'identité des objets extérieurs diffèrent grandement des critères de l'identité du soi. Dans la section sixième, Hume consacre pleinement cette différence radicale.

2. Le deuxième problème qui tient une place importante dans la section 2 de la partie IV, mais qui rejaillit à plusieurs occasions dans le livre I du Traité, concerne les limites de notre activité de pensée ou plus précisément les limites de l'étendue de notre activité de pensée. Il va de pair avec celui de la fiabilité des moyens de connaissance. Dans la section à l'étude intitulée: «Du scepticisme à l'égard des sens», faut-il voir un aveu de la part de Hume, et une remise en cause générale d'un des principes fondamentaux de sa théorie de la connaissance? Il faut se garder de conclusions hâtives. Ce que Hume essaie de trouver, ici, c'est le moyen de connaissance qui puisse nous donner l'assurance de l'existence continue et distincte des objets. Les sens ne pouvant pas rendre compte de la continuité du soi, ils ne sauraient donc constituer cet étalon permettant de distinguer entre les impressions des objets et les impressions du soi.

Hume va considérer si la raison permet de faire la distinction en question. Mais le rôle dont il l'investit est un rôle ambigu: tantôt la raison induit en erreur, tantôt aussi, elle permet de dénoncer les fictions, notamment celles produites par l'imagination. Hume préférera invoquer le rôle de la réflexion mais il semble bien qu'elle ne serve elle aussi davantage à découvrir le vrai du faux, qu'à affirmer un principe positif.

Est-il alors si incongru de proposer ce moyen de connaissance non-rationnel qui donne à Hume cette assurance de la continuité du soi mais qui ne permet pas de la prouver? Nous démontrerons comment, à un certain niveau de la discussion, l'intuition peut se

défendre comme moyen de connaissance implicite dans la théorie humienne de l'identité.

3. Le problème principal de Hume en ce qui concerne l'identité, est de prouver la continuité du soi et des objets extérieurs. C'est le critère principal sur lequel est fondée la temporalité de l'identité. Deux expressions manifestent cette continuité du soi dans la deuxième section de la partie IV: celles d'existence continue et d'ininterruption de l'être.

Hume va régler, dans la section 2, la question de la continuité des objets extérieurs. A partir de la notion d'existence distincte et continue, il va demander d'une part, si les objets peuvent exister indépendamment de notre perception¹, et d'autre part, s'ils peuvent continuer à exister lorsqu'ils ne sont plus perçus, c'est-à-dire s'ils sont dotés d'une existence continue². Si oui, comment, et à partir de quoi, si ce n'est des sens, peut-on en avoir l'assurance?

La question de la continuité du soi va demeurer pratiquement entière. Alors que Hume semble certain de l'existence continue du soi, il n'en établit pas encore la preuve au niveau de la section 2. Y parviendra-t-il dans la section sixième? Son problème, ou plutôt le tour de force qu'il cherche à réaliser, est d'assurer la continuité du soi sans lui donner la consistance d'une substance.

¹C'est le problème de la perception qui réfère à la théorie du monde extérieur.

²Il faudra en tirer, le moment venu, les conclusions qui s'imposent sur la théorie des objets extérieurs.

Le soi ne peut-il être que continuité, ne peut-il être que temporalité? Qu'est-ce qui peut en donner l'assurance?

Dans l'un et l'autre cas, il faudra scruter quelles impressions sont susceptibles de faire naître l'idée d'une existence continue. Cela va obliger de composer avec un autre problème: celui de l'interruption des perceptions.

4. Le problème de l'interruption des perceptions constitue le problème majeur de la théorie des impressions; c'est aussi le problème principal de la section 2 de la partie IV: «la philosophie nous informe que toutes les choses qui apparaissent à l'esprit ne sont que des perceptions, interrompues, et dépendantes de l'esprit» (T.193). Hume a introduit cette idée d'interruption des perceptions dans la deuxième partie du Livre I, consacré au temps et à l'espace, sous l'idée que chaque perception existe séparément, et plus généralement par l'affirmation du principe d'indivisibilité. Ce qui n'était là qu'une constatation de fait sur la structure des perceptions devient ici un problème. Comment Hume va-t-il réussir à concilier continuité du soi et interruption des perceptions? Comment ce lien unificateur, de nature temporelle, va-t-il parvenir à relier «cette masse de perceptions qui constitue un être pensant» (T.207)¹? Hume reconnaît lui-même la difficulté de prouver un tel lien; il écrit: «Je confesse que de le prouver à l'entière satisfaction du lecteur, n'ira pas sans difficulté» (T.212). C'est

¹«That connected mass of perceptions, which constitutes a thinking being» (T.207).

ce même problème qui hantera Hume dans la section 6 sur l'identité personnelle. Dans la section deuxième, il insiste principalement sur ce qui ne peut pas relier les perceptions entre elles.

Ce deuxième chapitre sera organisé autour du noyau central théorique de l'interruption des perceptions dont Hume ne cesse de clamer l'importance. C'est aussi un principe aux effets paralysateurs, notamment au niveau de la preuve de la continuité. Nous commencerons la discussion de la temporalité de l'identité au niveau extra-théorique de l'intuition où rien n'oblige à reconnaître le principe de l'interruption. Nous la terminerons en examinant la difficile question du regroupement des perceptions dont le principe d'identité, ainsi que la relation de cause, constituent un début de réponse.

SECTION 1. L'existence continue ou la preuve de la continuité du soi à partir de l'intuition

Hume utilise deux notions pour rendre compte de la continuité: celle d'«existence continue» et celle d'«ininterruption de l'être». Alors que la deuxième semble plus englobante, c'est-à-dire s'applique selon toute vraisemblance au soi et aux objets, la notion d'existence continue semble n'être qu'une notion négative. En effet, chaque hypothèse avancée par les philosophes dans le but de la fonder est rejetée par Hume comme fautive. Ni les sens, ni la raison, ni l'imagination, ne permettent d'en rendre compte de façon positive.

L'intérêt d'expliquer la notion d'existence continue à partir de l'intuition repose sur les raisons suivantes. D'une part, elle permet de rendre compte d'une notion qui, sans cela, ne conserverait qu'une connotation négative. D'autre part, elle nous semble correspondre à la certitude qui habite Hume au sujet de la continuité du soi, qu'il ne parvient pas, à travers sa théorie, à exprimer.¹

I. Sur la possibilité d'une connaissance intuitive dans le Traité

L'hypothèse consistant à fonder la notion d'existence continue sur une connaissance d'ordre intuitif s'inspire d'une utilisation, chez Hume, certes plus timorée qu'extensive, de la notion d'intuition. L'avantage de recourir à un mode de connaissance intuitif dans un cadre de pensée empirique est d'être la seule forme de connaissance, non équivoque puisque non spéculative, qui permette de parler du soi, sans crainte d'être assimilée à un discours métaphysique, au sens péjoratif qu'il revêt pour Hume.

Hume distingue deux sortes de connaissances: la connaissance par démonstration ou par raisonnement, et la connaissance par intuition, c'est-à-dire «la connaissance qui se découvre au premier coup d'oeil».

¹Il existe une autre raison pour laquelle il nous paraît important de postuler l'intuition dans nos développements sur l'identité personnelle; elle met en échec une large partie de la critique qui accuse Hume de circularité dans son argumentation, c'est-à-dire de vouloir prouver un soi que l'on sait déjà exister. Postuler une intuition du soi au stade «pré-réflexif» permet de jeter les bases de la discussion de façon plus simple.

Dans le Traité, Hume associe l'intuition à trois sortes de relations philosophiques: la ressemblance, la contrariété et le degré dans la qualité (T.70). Faut-il croire que seules ces relations soient susceptibles d'être découvertes par l'intuition? Qu'en est-il de la relation d'identité? L'intuition est plus large qu'il ne paraît au premier abord. En effet, lorsque Hume associe l'intuition à ces trois relations, c'est parce qu'elles ont la caractéristique principale de dépendre seulement des idées, et d'être, par là même, source de connaissance certaine. Mais il ne dit pas que la connaissance intuitive est exclue pour les autres relations philosophiques (si ce n'est, expressément pour la relation de proportion, de quantité et de nombre qui repose sur la preuve mathématique).

Il faut donc inférer, d'une part que les autres relations, d'identité, de temps et d'espace, et de cause à effet, ne dépendent pas uniquement d'idées, et ne font donc pas, par le fait même, l'objet de connaissance certaine. D'autre part, rien n'infirme l'idée que les trois types de relations puissent être découverts par l'intuition; rien ne le confirme non plus, au moins de façon explicite. Il faudra donc montrer d'où viennent ces relations si ce n'est juste des idées. De plus, si l'on sait que les relations dépendant d'idées sont découvertes par l'intuition, les relations ne découlant pas uniquement d'idées ne peuvent-elles pas relever de l'intuition?

Mais comment Hume associe-t-il l'intuition à ces relations? Comment les relations, source de raisonnement (T.73)¹, peuvent-elles également ressortir de l'intuition? Quel est le rôle de l'intuition? Il semble, en effet, qu'il n'y ait pas vraiment de contradiction à concevoir parallèlement, autour d'une même question, des arguments rationnels d'une part, et des arguments basés sur l'intuition d'autre part? C'est de la compatibilité de ces deux formes de connaissance que nous arguerons, dans un premier temps, pour combattre la tendance générale qui fait sombrer Hume dans le scepticisme eu égard à l'identité du soi.

Pour Locke, l'intuition est source de savoir certain; associée aux relations entre les idées, elle perd de sa certitude². Hume ne prend-il pas le contrepied en énonçant que c'est seulement à condition d'être associée aux relations entre les idées que l'intuition produit une connaissance certaine? Est-elle suffisante pour expliquer la continuité du soi? Ce qui va fonder la continuité du soi, comme celle des objets extérieurs, nous avons déjà avancé que c'est le temps. Or, l'intuition est la seule catégorie discursive qui soit réservée à l'existence.

Il demeure une question pressante à laquelle il convient de répondre; elle concerne le degré de certitude qu'offre la connaissance intuitive. Par rapport aux sens, donnant lieu à une

¹«All kinds of reasoning consist in nothing but a comparison, and a discovery of those relations, either constant or inconstant, which two or more objects bear to each other.» (T.73)

²Locke, tel que compris par John Dunn, dans *The British Empiricists* (ouvrage collectif), Oxford University Press, Oxford, New York, 1992, p. 75.

connaissance certaine mais obscure, l'intuition ne pourrait que produire une connaissance claire mais incertaine. Si l'on range par contre l'intuition plus proche des impressions - internes - que des idées, on pourrait concevoir qu'elle soit plus certaine que la raison¹.

Les sens et la raison sont, pour Hume, inaptes à rendre compte de la continuité du soi. Quant à l'imagination, elle nous induit faussement à conclure à l'existence continue. C'est en nous inspirant de ce triple rejet que nous proposons une connaissance intuitive du soi. Nous discuterons de la limite des sens et de la raison à rendre compte de la notion d'existence continue, dans la présente section; de celle de l'imagination dans la section suivante. En effet, alors que le problème posé par les facultés sensible et rationnelle concerne la limite de ces mêmes facultés pour rendre compte de la notion d'existence continue, le problème posé par l'imagination est tout autre. Il ne concerne pas les limites de la connaissance imaginative pour comprendre l'existence continue, mais le fait que cette faculté puisse créer la fiction de l'existence continue. De plus, alors que la discussion qui suit se situe avant le principe de l'interruption des perceptions, celle sur le leurre de l'imagination compose directement avec le problème de l'interruption. Nous en traiterons dans la section subséquente.

¹Le statut de l'intuition ne demeure pas moins, il est vrai, chez Hume énigmatique; nous nous proposons d'y réfléchir plus longuement ultérieurement à ce travail de recherche. On pourrait par exemple ouvrir le débat en demandant dans quelle mesure Kant ne thématise pas l'intuition en réaction au problème humien de la connaissance.

II. Les points d'appui de la section 2: la notion d'existence continue

Avant d'expliquer pourquoi les deux facultés, sensible et rationnelle, ne permettent pas de rendre compte de la notion d'existence continue dans la section 2 (I.IV.2), et de justifier les bases sur lesquelles nous nous fondons pour proposer une explication à partir de l'intuition, il faut se demander ce que signifie cette notion d'«existence continue» et comment on peut la relier aux chapitres précédents du Traité. Il faudra également expliquer l'expression d'«existence distincte» qui, dans son rapport à l'existence continue, légitime la possibilité de proposer une connaissance de nature intuitive.

A. Les notions d'existence continue et d'existence distincte

1. La notion d'existence continue

Lorsque Hume a introduit le terme d'«existence», dans la toute fin de la partie II, consacrée au temps, il en a fait une propriété de toutes les impressions; il écrivait: «Il n'y a pas d'impression [...] qui ne soit conçue comme existante» (T.66). Deux implications résultent de cette affirmation. D'une part, il faut en conclure que toute impression contient en elle-même sa propre existence. D'autre part, lorsqu'il va être question d'existence, il ne pourra s'agir que d'impressions, puisque celles-ci sont les seules choses dotées

du statut d'existence.

Que faut-il maintenant entendre par la notion d'«existence continue»? L'utilisation d'une telle expression soulève d'emblée un certain nombre de questions. Tout d'abord, cette expression peut-elle s'appliquer à chaque impression prise individuellement? Il semble bien que non puisque les impressions qui composent l'esprit «se succèdent avec une inconcevable rapidité»¹. Leur existence, loin d'être continue, ne serait que très brève. La seule condition de rendre l'expression sensée serait d'imaginer un lieu de l'esprit où elles seraient conservées. Mais, d'autre part, comment pourrait-on imaginer que toutes conservent leur vivacité? Il paraît raisonnable de penser que seules certaines d'entre elles continuent à exister. Nous prétendons que ce sont précisément celles qui concernent le soi qui seules peuvent se voir attribuer une existence continue. L'expression d'existence continue référerait ainsi à l'existence continue des impressions du soi. La preuve d'une telle assertion demande que l'on introduise une expression qui fait pendant à celle d'existence continue, celle d'existence distincte, et que l'on étudie ce qui les distingue l'une de l'autre.

¹Dans la section 6 consacrée à l'identité personnelle, Hume écrit cette phrase déroutante au premier abord, mais de première importance: «I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement.» (T.252)

2. L'existence continue et l'existence distincte

L'hypothèse sur laquelle nous nous fondons pour affirmer de la notion d'existence continue son sens positif, c'est-à-dire un sens révélateur du soi, s'inspire de la discussion de Hume sur les notions d'existence continue et d'existence distincte. Il s'agit plus précisément d'une phrase qu'il introduit lorsqu'il présente «un abrégé de son système». Elle stipule l'antériorité de l'existence continue sur l'existence distincte. Hume écrit: «L'opinion de l'existence continue des corps [...] est antérieure à celle d'existence distincte» (T.199); ce qu'il répète quelques pages plus loin: «C'est l'opinion de l'existence continue qui est établie en premier lieu» (T.210). Nous proposons d'interpréter le sens de cette antériorité comme s'agissant d'une antériorité théorique. Nous entendons par là que la notion d'existence continue pourrait être expliquée avant même, et indépendamment de l'intervention des principes de la raison et de l'entendement¹, et bien sûr, sans recours aux sens. Une telle démarche laisserait ainsi le champ libre à un type de connaissance pour ainsi dire non-rationnel, et à la fois non sensible.

¹«... like objects may be observed in several instances to have like relations; and that all this is independent of, and antecedent to the operations of the understanding.» (T.168)

B. L'antériorité de l'existence continue sur l'existence distincte

1. Le rôle inopportun des sens et de la raison

L'interprétation de l'antériorité de l'existence continue sur l'existence distincte demande que soit expliquée l'expression d'«existence distincte». L'expression revêt, dans la deuxième section de la partie IV, plusieurs acceptions possibles. Tantôt elle réfère à la structure même des perceptions, distinctes les unes des autres; tantôt elle réfère à la possibilité que ces perceptions dépendent, pour leur existence, non plus de la perception mais d'un autre principe de connaissance. Tantôt enfin, l'expression d'existence distincte ne s'applique plus aux perceptions elles-mêmes mais aux objets extérieurs, pour lesquels l'existence ne dépendrait pas de l'existence d'un sujet.

Nous nous appuierons sur les deux premières acceptions, d'une part, pour démontrer le rôle inadéquat des sens et de la raison pour rendre compte, de façon positive, de la notion d'existence continue. D'autre part, et c'est l'implication qui en découle, lesdites acceptions d'existence distincte serviront à justifier l'hypothèse que la notion d'existence continue s'explique à partir de l'intuition. L'autre signification de l'expression d'existence distincte servira à confirmer qu'il ne peut que s'agir d'une connaissance intuitive du soi et non d'une connaissance intuitive des objets extérieurs.

a) L'existence distincte au sens d'indépendance des perceptions

Si l'on considère l'expression d'«existence distincte» comme référant à des perceptions dont l'existence est distincte et indépendante les unes des autres, affirmer l'antériorité de l'existence continue sur l'existence distincte, signifierait que les perceptions ont une existence continue avant d'avoir une existence distincte et indépendante. Rapprochée de la théorie des impressions de Hume, cette antériorité de l'existence continue pourrait vouloir dire qu'elle précède le principe d'interruption des perceptions par lequel chaque impression est coupée l'une de l'autre. Dans ce cas, stipuler la condition d'antériorité reviendrait à avaliser un critère devançant, sur le plan théorique, ce même principe de l'interruption des perceptions; on sait, pourtant, l'importance d'un tel principe dans la théorie des impressions. Ainsi interprétée, l'antériorité de l'existence continue sur l'existence distincte pourrait suggérer que toute référence à la raison, dans le sens humien, est inutile et inefficace pour rendre compte de la notion d'existence continue. La référence à la «notion» d'existence continue plutôt qu'à l'«idée» d'existence continue n'appuie-t-elle pas d'ailleurs cette hypothèse?

b) L'existence distincte au sens de distincte de la perception

Si l'on considère la deuxième acception associée à l'expression d'existence distincte, on se trouve à affirmer non plus l'existence distincte des perceptions elles-mêmes, mais la possibilité d'une existence en dehors de la perception. Cela ne réfère-t-il pas à une façon de penser la connaissance, en dehors de la perception? Hume va examiner, sur les instances de ses détracteurs, s'il est possible de connaître indépendamment de la perception. C'est impossible si l'on affirme en même temps que les objets existent dans une réalité matérielle indépendante de celle du sujet. Rien ne nous empêche de penser, cependant, qu'un autre mode de connaissance, cette fois-ci situé à l'intérieur même du sujet¹, ne serait pas compatible ou complémentaire avec une connaissance basée sur la perception. Le rôle de la perception serait non pas réduit à néant, mais non plus totalement exclusif. Cette atténuation de la toute-puissance de la perception dans la discussion de l'identité s'explique à partir du rôle quasi-inutile des sens, dont nous allons parler.

Les sens ne sauraient, pas plus que la raison, nous donner la notion d'existence continue; Hume affirme que sinon, ils outrepasseraient leurs pouvoirs. Deux arguments peuvent être avancés. D'une part, affirmer l'existence continue d'objets après que ces dits objets ne soient plus présents aux sens constituerait

¹C'est d'ailleurs strictement à ce niveau-ci qu'il peut être permis, dans le Livre I, de référer à un sujet.

une contradiction dans les termes car, précise Hume, cela supposerait que les sens continuent à fonctionner après avoir cessé de le faire. Les sens ne permettent donc pas de nous prononcer sur ce qui se produit une fois qu'ils ne sont plus sollicités. D'autre part, les sens «ne peuvent nous donner que des perceptions, une à la fois, et jamais quoi que ce soit qui se situe au-delà (de ces perceptions).» (T.189) La connaissance que nous livrent les sens étant circonscrite à une perception à la fois, comment pourrait-on former la notion de plusieurs perceptions à la fois, ou imaginer qu'une perception continue d'exister au-delà de l'acte même où elle est perçue?

Pourquoi ne pas penser alors que Hume référerait à un autre moyen de connaissance, non-sensible et non-rationnel? Ce moyen permettrait de considérer les impressions comme formant, dès le départ, un seul bloc. L'hypothèse pourrait se voir confirmée si l'on prête à "existence distincte", non plus le sens d'existence séparée des perceptions mais le sens d'existence distincte de la perception. Le sens de cette exclusion ne permettrait-il pas à une autre forme de connaissance d'acquiescer sa légitimité?

2. La possibilité d'une connaissance intuitive du soi

Considérée comme une notion expérimentée sans appel ni aux sens, ni à la raison, la notion d'existence continue serait seulement ressentie, de façon pour ainsi dire intuitive. Cette notion d'existence continue pourrait être l'équivalent de notre

première connaissance du soi. Elle serait comme une vérité évidente qui s'impose à la conscience¹.

Or, une connaissance de type intuitif, telle que nous l'avons exposée, ne peut, à notre avis, concerner que le soi, non les objets extérieurs. Si la notion d'existence distincte réfère à l'existence extérieure des objets, en dehors de la perception, cela signifie qu'ils ont une existence physique indépendante de la perception. Affirmer l'antériorité de l'existence continue sur l'existence des objets ne revient-il pas à affirmer l'existence antérieure du soi? L'existence continue serait une expression ne pouvant rendre compte que du soi et excluant, par le fait même, le souci des objets extérieurs. Il semble, en effet, que l'on prenne conscience² du soi avant de prendre conscience des objets extérieurs; que l'on soit certain de l'existence du soi, avant d'être certain de l'existence des objets extérieurs. Cette connaissance de nature intuitive que l'on a du soi est probablement la première connaissance véritable.

Jusqu'à maintenant, nous avons essayé de montrer que l'existence continue des impressions du soi nous révèle intuitivement à nous-mêmes. Il faut maintenant examiner la nature

¹Locke, qui présente l'intuition comme l'une des trois principales sources de connaissance, avec la connaissance démonstrative et la connaissance sensible, énonce que la principale vérité que les hommes connaissent intuitivement est leur propre existence. John Dunn, op.cit., p.75.

²La référence à la «conscience» ne devrait pas être considérée ici, au sens formel que lui donne la pensée rationaliste. En fait, elle se rapproche plus d'une conscience, et ce à quelque moment que ce soit du Livre I, «primitive» que spéculative.

des impressions qui contribuent à perpétuer cette intuition. Mais à partir du moment où l'on examine la particularité des impressions, on se trouve à affirmer implicitement la notion d'existence distincte, au sens d'indépendance des perceptions. Bien que la reconnaissance du principe d'interruption des perceptions revienne à reconnaître ce principe comme un principe rationnel, nous maintenons notre discussion de l'existence continue au niveau de l'intuition et ce, pour la raison suivante.

Nous envisageons, en effet, le rôle des impressions de la sorte: si les impressions, disons banales, informent communément la raison et se transmutent en idées, les impressions du soi, par contre, conserveraient leur force et leur vivacité en venant directement frapper l'intuition, et en renforçant sans cesse l'intuition du soi¹. Le caractère d'omniprésence de ces impressions se traduit par le fait que leur message est conservé à la conscience, plus précisément, dit Hume, sous la forme de souvenirs. Il faudrait alors concevoir ces souvenirs non comme des connaissances accumulées au gré des événements, mais comme des informations disons «actives». Les qualités de ces impressions leur confère une préséance sur toutes les autres, une sorte de supériorité hiérarchique, due justement à leur longévité sans cesse entretenue.

Mais pour pouvoir reconnaître les impressions qui manifestent et confirment le soi, il faut déjà avoir une certaine connaissance

¹Le rôle des impressions pourrait, à ce titre, être comparé aux rites qui, pour Hume, par leur répétition, consolident le sentiment religieux.

du soi. C'est seulement à condition de savoir à quoi ressemble le soi, que les impressions peuvent lui être justement attribuées. Demandons-nous maintenant comment on prend connaissance du soi à travers la notion d'existence continue? Comment reconnaître ces impressions révélatrices de l'existence continue? C'est la question de la nature et des qualités des impressions qui font naître l'intuition de l'existence continue du soi. Ces impressions qui alimentent et perpétuent l'intuition du soi sont des impressions internes, c'est-à-dire des impressions non-sensibles.

C. Nature et qualité des impressions qui font naître la notion d'existence continue

1. Nature des impressions qui produisent l'existence continue: des impressions internes périssables, toujours présentes aux sens

Une remarque s'impose d'emblée concernant l'expression utilisée par Hume d'"impressions internes". Toutes les impressions ne sont-elles pas internes? Peut-il exister des impressions véritablement externes? Nous avons eu l'occasion de relever le laxisme de Hume dans le choix de certaines expressions; il serait plus juste de parler, au lieu d'impressions internes, d'impressions caractérisant un objet intérieur, en l'occurrence le soi, et de parler, au lieu d'impressions externes, d'impressions des objets extérieurs. Dire que la notion d'existence continue est entretenue

par des impressions internes revient à confirmer qu'elle ne peut concerner que le soi comme objet interne.

Si l'on considère la condition attachée à la nature des impressions, c'est-à-dire qu'elles soient des «impressions internes périssables toujours présentes aux sens», n'y a-t-il pas, du moins en apparence, une contradiction flagrante dans les termes: comment des impressions peuvent-elles être périssables, et en même temps être toujours présentes aux sens? C'est, à notre sens, un magnifique tour de force de Hume pour asseoir la notion d'existence continue. Le fait que les impressions soient toujours présentes exprime la continuité du soi, et le fait qu'elles soient périssables assure, nous semble-t-il, le renforcement ponctuel mais constant de l'intuition du soi, par la répétition. Le fait qu'il s'agisse d'impressions internes périssables mais toujours présentes signifie que chaque impression ne demeure pas présente «à la conscience» mais le message dont elle est porteur, lui, est conservé. C'est à la fois chaque impression qui contribue, répétitivement, à former cette intuition du soi; et c'est à la fois l'ensemble des impressions qui produit ce caractère de continuité. L'expression équivoque d'«impressions internes toujours présentes aux sens» doit donc, pour être comprise, être considérée au sens d'une ambivalence et non d'une contradiction, et la référence aux sens, se rapporter aux sens internes telle que la réflexion, plutôt qu'aux sens externes.

Pour éclairer ce rôle dual des impressions, nous faisons appel, sur la base d'un raisonnement analogique, à la formation de

l'idée de temps. Nous voyons principalement deux rapports de similitude. D'une part, la formation de la notion de continuité se fait, à l'instar de l'idée de temps, à partir d'un ordre de «répétition» d'un certain type d'impressions; il serait plus juste de reprendre d'ailleurs l'expression de «succession» qui suggère l'importance de l'ordre dans lequel les perceptions apparaissent. D'autre part, comme pour le temps, c'est l'ensemble des impressions qui contribue à former l'idée de continuité, non une impression en particulier. Par contre, alors que pour l'idée de temps, une variété d'impressions et de perceptions peuvent lui donner naissance, ici, seules les impressions internes sont susceptibles de rendre compte de l'existence continue.

Quels sont donc ces caractères ou ces qualités qu'ont en commun les impressions pour faire naître la notion d'existence continue, autrement dit, comment peut-on reconnaître les impressions révélatrices du soi?

2. Qualités des impressions qui font naître la notion d'existence continue: la constance et la cohérence

Les deux qualités qui produisent la notion d'existence continue sont la constance et la cohérence. La constance est une qualité qui permet de distinguer les impressions qui dépendent de la perception de celles qui n'en dépendent pas, ou du moins, pas directement. Alors que pour les sens, «toutes les perceptions sont les mêmes dans leur façon d'exister» (T.193), «[...] tous les

objets auxquels nous attribuons une existence continue ont une constance particulière qui les distingue des impressions dont l'existence dépend de notre perception.» (T.194). Par cette deuxième citation, Hume consacre une discrimination parmi les impressions: lorsqu'on cherche à établir la continuité, indépendamment de la perception, et c'est bien le cas de l'intuition, les perceptions ne sont plus au même niveau.

Quant à la référence au terme «objet», il revêt chez Hume, un sens très large, comme il a été signalé; il signifie de façon générale, tout objet de connaissance, un objet extérieur ou le soi, mais le plus souvent c'est l'appréhension de l'objet extérieur qui va permettre de saisir l'appréhension d'un objet soustrait à la perception comme le soi.

Comment s'exprime cette «constance particulière» des perceptions qui produisent la notion d'existence continue? Hume apparente cette constance à une certaine régularité des perceptions, ou à une fréquence régulière de leurs apparitions. Mais Hume prévient que seule la constance est «trop faible pour soutenir un édifice aussi vaste que celui de l'existence continue» (T.198-199). Pour rendre compte de la notion d'existence continue de façon satisfaisante, il faut, enjoint Hume, joindre la qualité de cohérence à celle de constance. A côté de l'idée de cohérence, la constance apparaît, en effet, comme une qualité «imparfaite». Ceci nous paraît capital comme argument pour comprendre la nature de l'identité du soi ou des perceptions qui s'y rapportent.

Hume précise que «les objets changent souvent leur position et leurs qualités et [...] peuvent devenir méconnaissables. Mais [...] même dans le changement, ils conservent une cohérence» (T.195). Cette qualité de cohérence nous paraît fondamentale car elle nous semble être la qualité permettant de distinguer entre les perceptions caractérisant le soi, et celles caractérisant les objets extérieurs.¹ Hume tait lui-même cette distinction dans cette section 2, bien qu'elle soit implicite dans l'explication du principe d'identité, mais elle resurgira de façon plus ostensible dans la section 6ème.

La notion d'existence continue doit donc être appréhendée à la fois à travers une certaine constance des perceptions mais également à travers une cohérence dans le changement. Ce changement peut être caractérisé par la diversité des façons d'apparaître: les impressions sont toujours différentes, mais elles se ressemblent, néanmoins, dans cette façon d'apparaître qui révèle le soi. On retrouve parmi ces impressions une cohérence, un trait commun, une espèce d'invariant caractérisant le soi.

Les impressions du soi sont indépendantes les unes des autres puisqu'elles apparaissent de façon successive, mais c'est seulement en étant considérées ensemble qu'elles nous apprennent quelque chose sur le soi. Elles sont indépendantes mais la régularité de leurs apparitions nous fait anticiper leurs prochaines apparitions. C'est en ce sens qu'elles ont pour Hume une dépendance régulière

¹Ainsi se trouverait résolue la question de la discrimination des impressions, que nous posions au début du chapitre.

les unes aux autres.

Les qualités de constance et de cohérence des perceptions, ainsi que les liens de fréquence, de régularité et de dépendance, constituent les éléments majeurs de la théorie de l'identité personnelle que Hume va développer dans la section sixième. C'est pourquoi la notion d'existence continue, contenue dans la section 2 de la partie IV, est tellement importante: elle renferme les fondements de l'identité. Mais que l'on se garde, cependant, de vouloir associer ces qualités de constance et de cohérence aux qualités du soi, ce serait contrevenir aux principes mêmes de Hume: «nous ne devrions jamais avoir de raison d'inférer que nos objets ressemblent à nos perceptions» (T.216)¹. C'est la raison pour laquelle la seule chose que nous puissions avancer avec quelque certitude concerne les qualités des perceptions qui se rapportent au soi, à savoir leur constance et leur cohérence.

La façon dont Hume rend compte de la qualité des impressions qui contribuent à former la notion d'existence continue renvoie, sans équivoque possible, à la notion de cause. Il le dit d'ailleurs lui-même, de façon explicite (T.195)². Il justifie même l'anticipation au changement par l'habitude et mentionne le souvenir comme lien raccordant les perceptions passées aux

¹«[We] shou'd never have any reason to infer, that our objects resemble our perceptions» (T.216).

²«But here 'tis observable that even in these changes they [bodies, pour «objets»] preserve a coherence, and have a regular dependence on each other; which is the foundation of a kind of reasoning from causation, and produces the opinion of their continu'd existence.» (T.195)

perceptions présentes et à venir. Mais discourir de la notion de cause nécessite que l'on se situe sur un autre terrain que celui de l'intuition, puisque la cause se découvre à partir de raisonnement¹. Nous étudierons sa pertinence dans la discussion de l'identité, dans la section suivante, qui oblige de partir non plus d'un soi unifié mais d'un soi qui se présente sous la forme d'une succession d'impressions interrompues.

La notion d'existence continue a permis d'affirmer, ou plus modestement, de subodorer, l'intuition du soi. Elle constitue une étape préliminaire, mais essentielle, à l'étude de l'identité du soi. D'une part, elle révèle, à travers la continuité, le caractère essentiellement temporel du soi. D'autre part, elle permet d'intuitionner les qualités des perceptions qui rendent compte du soi, la constance et la cohérence. Mais si la théorie de l'identité personnelle devra trouver des points d'appui plus évidents pour pouvoir être solidement fondée, l'intuition constituera un recours indispensable et peut-être ultime pour assurer la consistance temporelle de l'identité qui, rappelons-le, constitue le problème majeur de Hume. Elle aurait aussi l'avantage d'empêcher Hume de sombrer dans le scepticisme, comme l'y ont précipité ses détracteurs.

Nous avons expliqué l'une des deux expressions qui suggèrent la continuité du soi, l'existence continue, sur la base d'une preuve principalement intuitive. Cela signifie qu'on s'est trouvé à prouver un principe, indépendamment des sens, et antérieurement

¹Raisonnement concernant les «matters of fact».

à tout principe d'ordre rationnel. Nous avons montré en même temps que l'expression d'existence continue ne concerne que le soi et n'est pas adaptée à la connaissance des objets extérieurs.

L'autre expression également synonyme de continuité est celle d'«ininterruption de l'être¹». Pour la comprendre, il est nécessaire de prendre en compte ce principe incontournable de la théorie humienne des impressions: l'interruption des perceptions. Mais comment ce principe peut-il être compatible avec l'idée de continuité? Comment est-il possible de prouver l'«ininterruption de l'être» à partir de l'interruption des perceptions? Le problème est celui de la force probante du lien qui va relier les perceptions.

C'est grâce au temps que l'on peut prouver, chez Hume, la continuité du soi et celle des objets extérieurs, et fonder ainsi l'identité. Mais selon qu'il s'agisse de prouver la continuité de l'un ou de l'autre, du soi ou des objets extérieurs, Hume n'a pas recours au temps de façon analogue. Dans l'un et l'autre cas, cependant, c'est en tant que relation philosophique et non plus comme principe probable que le temps se fait fondateur de l'identité. Nous montrerons, dans la section suivante, comment Hume prouve de façon définitive la continuité des objets extérieurs, alors qu'il ne fait qu'entamer celle du soi. C'est dans la section sixième qu'il tentera de prouver définitivement cette dernière.

¹Le vocable «être» revêt le sens très large de chose. Il faudra convenir que la référence, par Hume, à des expressions typiquement d'obédience métaphysique peut paraître déroutante, et dénonce son nominalisme.

Il convient maintenant d'étudier ce principe d'interruption des perceptions, noeud de toute la problématique identitaire.

SECTION 2. Le problème du principe théorique d'interruption des perceptions

Avant de voir comment la notion d'«ininterruption de l'être» pourra être établie à partir du principe de l'interruption des perceptions, il faut d'abord expliquer comment l'affirmation du principe est utile à la discussion de l'identité. Nous discuterons ensuite de la question principale qui se pose à Hume: celle qui consiste à relier les perceptions interrompues.

I. La nécessité du principe de l'interruption des perceptions pour rendre compte de l'identité du soi et des objets extérieurs

La question qui nous préoccupe est donc de savoir comment l'interruption des perceptions peut nous aider à comprendre la position de Hume sur l'identité. En fait, il semble bien que ce soit là que réside tout espoir d'intelligibilité de l'identité. Il faudra ensuite poser la question du regroupement des perceptions et se demander comment Hume articule interruption des perceptions et ininterruption de l'être; jusqu'où il va dans leur rapprochement théorique. De la force probante du lien qui va les réunir, il faudra conclure à l'identité ou à sa fiction. Nous interpréterons ce que nous pensons être la démarche explicative de Hume, et

essaierons de poursuivre dans cette voie, sans craindre d'aller au-delà de ce que Hume lui-même a exprimé, au risque d'être confronté à une impasse, ou pour y trouver un surplus d'intelligibilité.

Le principe de l'interruption des perceptions constitue, comme on le verra, la pierre angulaire, la structure théorique de base, essentielle à la discussion de l'identité, sur laquelle repose la théorie de l'identité. Hume consacre l'essentiel de la section 2, de la partie IV, à en discuter. Il cherche à découvrir la fausseté des raisonnements auxquels elle donne lieu. Dans la section 6 il essaiera de fonder l'identité personnelle à partir de ce même principe.

Intelligibilité du principe

La question consiste à comprendre pourquoi l'interruption des perceptions est essentielle à la discussion de l'identité. Avant de chercher à savoir ce qui réunit les perceptions, il faut affirmer l'indépendance des perceptions et chercher les implications d'un tel principe pour l'identité.

Le principe d'interruption des perceptions fait partie intégrante de la théorie des impressions. Hume le rappelle à plusieurs reprises dans la section 2 de la partie IV. «La philosophie nous dit (sous-entendue, la philosophie de Hume) que tout ce qui apparaît à l'esprit n'est rien d'autre qu'une

perception interrompue qui dépend de l'esprit». (T.193)¹. Il réaffirme, quelques pages plus loin l'inflexibilité d'un tel principe: «Il nous faut prendre pour acquis que nos perceptions sont sectionnées, interrompues, et que, quelle que soit leur ressemblance, elles sont différentes les unes des autres.» (T.213) Ou encore: «[...] si l'on était convaincus que nos perceptions soient dépendantes, interrompues et différentes, nous aurions peu d'inclination à adopter l'opinion... » (T.216).

Nous voyons quatre raisons principales pour lesquelles ce principe d'interruption des perceptions figure dans la discussion de l'identité. D'une part, le principe d'interruption rend compte de la définition de l'esprit et du soi comme ensemble de perceptions interrompues. Deuxièmement, le principe d'interruption appelle, par la notion de «séparabilité» des perceptions, le recours à un principe explicatif d'ordre relationnel; troisièmement, il rend intelligible la notion de cohérence, en partant d'une perception à chaque fois différente; enfin, il permet de comprendre la nature de l'idée de temps et de la comparer avec celle d'identité. Alors que tous ces éléments de rapprochement concernent le soi, seules la deuxième et la quatrième réfèrent également aux objets extérieurs. Nous les reprendrons un à un, mais avant doit être réaffirmée la nécessaire postériorité théorique du principe.

¹«For philosophy informs us, that every thing, which appears to the mind, is nothing but a perception, and is interrupted, and dependent on the mind» (T.193).

A. Rappel de la nécessaire postériorité du principe

L'introduction d'un principe d'ordre rationnel ou démonstratif, et non plus intuitif, dans le discours de Hume pour expliquer l'identité n'est pas forcément signe d'erreur ou de fourvoiement. Cela ne l'est pas tant que le principe d'existence continue demeure premier et n'est pas éclipsé par celui de l'interruption des perceptions. Mais l'entendement, en tant que source de connaissance, est rarement, pour Hume, porteur de vérité; au contraire, il est le plus souvent, chez les philosophes qui y ont recours, selon ses dires, responsable d'erreurs. Si, faisant fi du principe intuitif d'existence continue, l'interruption des perceptions est introduite en premier dans la chaîne argumentative c'est-à-dire avant l'existence continue, il faudra, pour Hume, parler de la fiction de l'existence continue. Seuls des moyens spécieux peuvent être invoqués à l'appui de cette fausse antériorité. Avant d'en prendre connaissance, examinons ces quatre raisons qui rendent le principe d'interruption intelligible à une discussion de l'identité. La première, la consistance du principe avec la définition du soi, va nous ramener aux divers sens d'existence distincte pour en dégager celui qui exprime toute sa pertinence.

B. Consistance avec la définition du soi ou de l'esprit comme un ensemble de perceptions séparables

Lorsque Hume énonce que «ce que l'on appelle "esprit" n'est rien d'autre qu'un tas ou un ensemble de perceptions différentes les unes des autres, reliées par certaines relations» (T.207), il précise néanmoins que ces perceptions sont distinguables les unes des autres, et qu'elles peuvent exister séparément les unes des autres, ou en d'autres termes, sont séparables. Le passage est important à deux égards, du fait de l'ambivalence de l'idée de «séparabilité».

D'une part, lorsque cette expression de «séparabilité» réfère à la définition de l'esprit comme composé de perceptions indépendantes, elle permet d'affirmer le caractère distinct des perceptions. En ce sens, elle illustre avec éloquence ce premier sens donné à l'«existence distincte» comme *structure* même des perceptions, «existence distincte» qui se découvre comme le concept théorique complémentaire et nécessaire du principe d'interruption.¹

L'idée de «séparabilité» est intéressante d'autre part en ce qu'elle laisse filtrer la possibilité que l'esprit ne soit pas juste un «tas» de perceptions interrompues. Rapprochons la définition de l'esprit de celle d'un être pensant que Hume nous livre dans le même paragraphe. Il réfère à «cette masse de perceptions, unies entre elles, qui constitue un être pensant»

¹Hume exprimera, dans la section sixième, le caractère interrompu ou distinct des perceptions du soi par l'idée de succession (T.253).

(T.207). .

Il faut remarquer, tout d'abord que la définition de l'être pensant comme une «masse de perceptions» rapprochée de celle du «tas de perceptions» qui constitue l'esprit, permet d'inférer qu'esprit et soi offrent la même composition ou une composition semblable. Peut-être avons-nous ici, il faut le souligner, la seule conception du soi que Hume est prêt à concéder, à savoir celle d'un être essentiellement pensant?

La référence à la «masse» pourrait être un moyen pour Hume de rappeler son mépris de la substance, en donnant l'image d'un tout inorganisé. Il écrit qu'«il n'y a aucune absurdité à séparer n'importe quelle perception particulière de l'esprit» (T.207). Etant détachables de l'esprit, il faut croire qu'aucune perception n'est indispensable pour que le soi soit un soi; de même, détacher une ou plusieurs perceptions de l'esprit ne saurait d'aucune façon porter atteinte à son intégrité.

La définition du soi ou de l'esprit en termes de séparabilité permet d'une part, d'insister sur la nécessité d'affirmer l'«existence distincte» des perceptions, et de mettre en évidence une application du principe de l'interruption des perceptions. Elle permet d'autre part d'affirmer l'importance des liens qui tissent les structures du soi et de l'esprit. Le terme de séparabilité constitue ainsi une atténuation au caractère interrompu des perceptions.

C. Consistance avec la mesure de l'identité et donc de l'identité comme relation

Les seules choses qu'il nous soit donné de connaître sont les perceptions et les relations qui existent entre elles. Comme l'affirme Hume, «tous les raisonnements ne consistent qu'en des comparaisons» (T.73). Pour la relation d'identité, ces comparaisons consistent à repérer des ressemblances ou des différences entre plusieurs perceptions. Or, pour pouvoir distinguer ces liens entre les perceptions, chacune doit pouvoir être considérée indépendamment des autres; chacune doit exister séparément l'une de l'autre. A cet égard, le principe d'interruption des perceptions doit être affirmé chaque fois qu'une relation philosophique cherche à être établie.

Contentons-nous, pour l'heure, de souligner cette condition préalable à la recherche d'une intelligibilité relationnelle et, réciproquement l'appel à la relationnalité que suscite le principe d'interruption. Il y aura lieu d'y revenir lors du traitement du regroupement des perceptions.

D. Expression de la cohérence des impressions manifestant l'identité

Comme il a été déjà évoqué, la constance et la cohérence sont les qualités essentielles qui caractérisent le soi. Lorsqu'on parle seulement de constance, il ne peut s'agir que de l'identité des

objets extérieurs. Lorsque la constance est alliée à la cohérence, il ne peut s'agir que du soi. Les objets sont supposés demeurer constants et inchangés selon la définition de la relation d'identité. Bien que les deux notions soient intimement liées, la seconde accentue encore plus le caractère d'indépendance des perceptions comme nous allons le voir. L'explication de la notion de constance, à partir de l'interruption des perceptions, se traduit par une reproduction du même, à travers la succession des perceptions, dans une sorte de temps «linéaire», presque uniforme. La cohérence, par contre, s'explique en deux mouvements. Pour qu'il y ait cohérence, il faut d'une part, que soit affirmée une différence, dans la façon dont les perceptions se manifestent; c'est là que la cohérence exacerbe le caractère interrompu des perceptions. D'autre part, il faut que cette différence acquière un sens quand ramenée à une compréhension plus globale et organisée du soi. Elle doit pouvoir s'intégrer «harmonieusement» à la trame essentielle du soi, et constituer une de ses multiples facettes. L'interruption des perceptions, à travers la notion de cohérence, permet ainsi de saisir chaque perception dans ce qu'elle a d'unique.¹

C'est à condition d'être indépendantes les unes des autres que les perceptions peuvent parfaitement laisser transparaître leurs différences. Elles expriment ainsi une liberté infinie au changement. Mais parler de changement, c'est implicitement se

¹Nous verrons, lors de l'étude de la section 6, à quelle conception du temps réfère la notion de «cohérence».

référer au temps. Nous allons voir comment le principe de l'interruption des perceptions se concilie avec la conception humienne du temps.

E. L'interruption des perceptions et l'idée de temps

Le principe de l'interruption des perceptions peut être rapproché de l'idée de temps de plusieurs façons. D'une part, sur un plan théorique, la notion d'interruption reprend la notion de divisibilité développée dans la deuxième partie du Livre I du Traité; d'autre part, elle est une condition à la perception du changement comme on l'a vu avec l'idée de cohérence.

En ce qui concerne le premier point, on retrouve en effet l'application théorique du principe de l'interruption des perceptions dans le principe de divisibilité de l'idée de temps. Hume écrit: «C'est une propriété inséparable du temps, et qui en un sens constitue son essence, que chacune de ses parties succède à une autre, et qu'aucune d'entre elles ne co-existe en même temps qu'une autre.» (T.31) L'idée d'interruption apparaît donc dans la divisibilité des moments du temps. Mais la divisibilité ne s'étend pas à l'infini; Hume poursuit: «Il est certain que le temps, tel qu'il existe, doit être composé de moments indivisibles» (T.31). Cette indivisibilité à l'infini s'appuie sur l'impossibilité de la co-existence des moments du temps. Chaque moment est unique et pour ainsi dire, indépendant de l'autre. L'idée de succession est plus proche, voire même correspond au principe de l'interruption des

perceptions qu'elle ne le serait d'un principe éventuel qui relierait les perceptions entre elles. Nous considèrerons, pour le reste de la discussion de ce point, que la notion de succession des perceptions correspond à celle d'interruption des perceptions.

Lorsque Hume a discuté de la divisibilité de l'idée de temps, le problème était celui de la divisibilité à l'infini. Hume soutenait que le temps n'était pas divisible à l'infini, donc qu'il y avait des parcelles de temps que l'on ne pouvait plus diviser, un minimum au-delà duquel se perdait toute intelligibilité. Dans la question de l'interruption des perceptions, le problème est celui de la suppression de l'interruption, à n'importe quel prix et, en passant outre au principe de l'indépendance des perceptions par le principe d'interruption, de perdre la consistance contenue dans chaque perception. Pourtant, chaque idée exprime une parcelle de temps comme chaque perception exprime, on le verra, une parcelle du soi.

L'interruption ou la succession des perceptions dans le temps constitue également la condition qui rend le changement possible. Hume écrit: «toutes les fois que nous n'avons pas de perceptions successives, nous n'avons pas de notion du temps» (T.35) et ce, poursuit-il «même s'il y a réellement succession dans les objets». Le temps ne peut donc être perçu qu'à travers la succession. Les deux notions de succession et de changement sont imbriquées l'une dans l'autre, ou plutôt sont interdépendantes. On ne prend conscience du temps qu'à travers la succession et à condition qu'un changement soit opéré dans l'objet. Nous verrons que ce n'est pas

cette définition du temps qui va permettre d'établir l'identité des objets mais l'identité du soi. Le changement est un critère discriminatoire entre l'identité du soi et l'identité des objets extérieurs.

De plus, en poussant le raisonnement à l'excès, on pourrait imaginer l'argument suivant. Sans interruption, ou sans succession, on n'aurait qu'une perception. Cette perception serait de nature immuable, c'est-à-dire, hermétique au changement, et existant hors du temps. Nous verrons que ce sera une limite du principe d'identité. Cet exemple permet de réaffirmer la nécessité de l'interruption des perceptions pour pouvoir percevoir l'écoulement du temps, lui-même tributaire du changement dans les perceptions.

Il est un autre concept dont Hume se sert pour expliquer la divisibilité des idées de temps et d'espace dans la deuxième partie, et repris dans I.IV.2. C'est l'idée de la séparabilité des perceptions, dont nous avons fait mention dans la définition du soi et de l'esprit. Hume insiste à plusieurs reprises dans la partie sur le temps: «Ce qui consiste en parties, peut être distingué entre elles, et ce qui est distinguable est séparable» (T.27), «toute idée discernable est séparable par l'imagination, et toute idée séparable par l'imagination peut se concevoir comme existant à part» (T.54)

Nous avons signalé plus haut la double fonction attribuée à cette notion de «séparabilité»: elle permet la reconnaissance du caractère distinct des perceptions et suggère une certaine relativisation de la notion d'interruption. Cette idée permet de

passer du stade de l'interruption des perceptions au stade de leur ralliement, du stade de la masse à un tout organisé. Avant d'exposer, dans la troisième et dernière section du chapitre, comment Hume procède pour regrouper les perceptions, et ainsi prouver la continuité des objets extérieurs et du soi, nous allons considérer comment peut être envisagé, *en principe*, le regroupement des perceptions.

II. Le regroupement des perceptions

Nous insisterons plus longuement ici sur les tentatives manquées de parvenir à un tel regroupement, en particulier sur le rôle trompeur de l'imagination. Mais rappelons, tout d'abord, pourquoi envisager le regroupement des perceptions est nécessaire dans la discussion de l'identité.

A. Le nécessaire regroupement des impressions qui manifestent de l'identité

Nous voyons deux raisons principales de regrouper les perceptions ensemble: d'une part, cela permet de rechercher les perceptions qui ont des qualités communes, et expriment un même objet. D'autre part, et c'est l'étape ultérieure, cela permet de rechercher le lien qui réunit ces perceptions.

Tout d'abord, la recherche de points communs entre les perceptions correspond à une logique de la connaissance. En effet,

pour Hume «tous les raisonnements ne consistent qu'en des comparaisons, et en la découverte de relations, de constance ou d'inconstance, que deux ou plusieurs objets entretiennent entre eux.» (T.73). Il faut rappeler qu'au niveau d'une connaissance empirique, seules des perceptions sont susceptibles d'être objets de comparaison, et de partager entre elles ces qualités communes. En ce qui concerne le soi, nous savons que ce sont les qualités de constance et de cohérence qui vont rendre compte de sa continuité. Seule la qualité de constance caractérise celle des objets extérieurs.

Lorsque nous avons cherché à rendre compte de la notion d'existence continue pour le soi, en invoquant une connaissance basée sur l'intuition, la reconnaissance du principe de l'interruption des perceptions était indifférente, les perceptions du soi présentant spontanément une familiarité évidente. Nous invoquons à l'appui de cette interprétation le principe stipulé par Hume de l'antériorité de l'existence continue sur l'existence distincte. En expliquant les qualités de constance et de cohérence, nous avons demandé comment on pouvait prétendre reconnaître les qualités du soi indépendamment de toute connaissance préalable le concernant. On peut se demander maintenant si en cherchant à regrouper les perceptions manifestant ces qualités communes, il ne faut pas réaffirmer, pour le soi, l'importance de cette connaissance intuitive préalable. Autrement dit, il faut essayer de retrouver cette certitude que donnait l'intuition, à partir, maintenant, de la raison et du principe de l'interruption des

perceptions.

On peut se demander également si la reconnaissance des qualités communes afférentes aux objets extérieurs peut se dispenser de cette connaissance présente pour juger de l'appartenance des perceptions à tel ou tel objet extérieur. Comment, sans cela, avoir la certitude que telle ou telle qualité appartient à un objet particulier.

Que l'on parte de l'intuition ou non, il n'en reste pas moins que cette compilation des qualités communes est insuffisante pour parler avec quelque assurance de la continuité de leur objet. C'est en découvrant le principe unificateur des perceptions que la preuve pourra prétendre être établie. La recherche de ce principe unificateur qui rend compte du soi est, on le sait, pour Hume la question philosophique la plus abstruse. Ce n'est pas n'importe quelle relation qui pourra expliquer ce qui unit les perceptions du soi entre elles, et transforme la «masse» en un tout organisé. Ce n'est pas non plus n'importe quel principe qui va permettre d'établir la continuité des objets extérieurs, nous allons le voir maintenant.

B. Ce qui ne peut pas relier les perceptions

Rappelons que la question principale est de chercher à établir la continuité du soi et des objets extérieurs, en tenant compte du principe incontournable de l'interruption des perceptions. L'existence continue du soi a déjà été établie en faisant appel à

l'intuition, qui précédait le principe d'interruption des perceptions. Vouloir prouver l'existence continue à partir de l'interruption des perceptions s'avère impossible pour Hume. Il affirme que cela ne peut qu'amener à l'illusion de l'existence continue. Il existe plusieurs raisons pour lesquelles il est impossible de prouver l'existence continue. Hume mentionne uniquement celle afférente à l'instauration d'un lien fictif qui rassemble les perceptions entre elles. Pourtant, la création d'un lien fictif n'est pas la seule raison qui rend illusoire la notion d'existence continue. Nous en voyons au moins trois autres.

D'une part, si l'on maintient que l'existence continue est une notion qui se prouve seulement à partir de l'intuition, il y a donc contradiction logique à vouloir la prouver à partir d'un autre principe, à savoir le principe d'interruption des perceptions. Cela revient à dire qu'il serait impossible de parvenir à prouver l'existence continue à partir de l'interruption des perceptions parce que l'existence continue se prouve uniquement indépendamment et antérieurement à la reconnaissance du principe de l'interruption des perceptions. C'est la condition que Hume attachait à la notion d'existence continue.

Nous pourrions également arguer que l'existence continue est une expression ne pouvant s'appliquer qu'au soi. Si l'on substitue à existence continue l'expression d'ininterruption de l'être, devient-il alors possible de prouver la continuité à partir du principe de l'interruption des perceptions? Il s'agit, en effet, d'un problème différent, et d'ailleurs du problème essentiel qui

reste à régler pour Hume. Nous présenterons dans la section suivante¹ la réponse de Hume, c'est-à-dire comment il parvient à prouver, à travers le principe d'identité, la continuité des objets extérieurs. Celle du soi recevra un commencement de réponse, que Hume poursuivra et complètera dans la sixième section.

Lorsqu'il dénonce la fiction de l'existence continue, Hume n'indique pas s'il s'agit de prouver la continuité du soi ou celle des objets extérieurs. Pourtant, nous verrons que dans les arguments qu'il donne, il ne peut s'agir que de ces derniers.

Répetons-le, l'existence continue est une notion posée d'avance, ce qu'exprime la condition d'antériorité théorique. Elle ne peut donc pas être déduite. D'autre part, le principe de l'interruption des perceptions est un principe auquel on ne peut pas déroger. Certains philosophes, pourtant, se refusent d'après Hume, à l'admettre, craignant que cela ne mette en péril l'établissement de la preuve de la continuité. Ils vont chercher à masquer l'interruption des perceptions et dès lors, vont mettre en oeuvre des moyens fallacieux pour conclure à l'existence continue. La notion d'existence continue, ainsi obtenue ou ainsi déduite, ne pourra avoir, pour Hume, que valeur de fiction.

¹Section 3: «L'ininterruption de l'être ou la preuve de la continuité du soi et des objets extérieurs à partir du regroupement des perceptions».

C. Les moyens spécieux de remédier à l'interruption et de conclure à l'existence continue

Il existe, pour Hume, deux façons de conclure erronément à l'existence continue: soit en niant le principe d'interruption des perceptions, par le jeu combiné de l'imagination et de la ressemblance, soit en évoquant l'argument de la double-existence qui reconnaît le principe d'interruption des perceptions mais le double d'une fiction.

1. Le jeu combiné de l'imagination et de la ressemblance

Hume explique comment se produit cette fiction qui mène à l'existence continue. «Rien n'est plus apte à nous faire prendre une idée pour une autre qu'une relation qui associe ces idées dans l'imagination, et qui fait cette dernière passer indifféremment de l'une à l'autre.» Il continue: «De toutes les relations, celle de ressemblance est, à cet égard, la plus efficace» (T.202-203). Ainsi, lorsqu'elle considère des perceptions successives qui se ressemblent, l'imagination a tôt fait de conclure que ces perceptions sont les mêmes, et qu'elles sont reliées par une existence continue.

En fait, l'erreur qui consiste à confondre les perceptions qui se ressemblent, et à prendre ainsi la succession des perceptions pour leur continuité, vient du rôle cumulé de l'imagination et de l'esprit, lorsqu'en présence d'une relation de ressemblance. D'une

part, l'imagination dans sa fonction associative, a une propension naturelle à relier les idées qui se ressemblent. D'autre part, à partir de ces idées mises en présence par l'imagination, l'esprit est dans une disposition telle qu'il passe sans effort d'une perception à l'autre, comme s'il s'agissait d'un même objet. Il en résulte la confusion entre perceptions successives et perceptions continues.

Or, si l'on n'a pas d'abord posé l'existence continue, comme premier principe, soit les perceptions interrompues se ressemblent parce qu'elles concernent un même objet, et l'on devrait toujours pouvoir parler d'un seul objet; soit les perceptions interrompues se ressemblent mais ne se rapportent pas à un même objet. Dans ce deuxième cas, l'affirmation de l'existence continue est gratuite. Il serait tentant de conclure à la fiction de l'existence continue, uniquement dans le deuxième cas. Cependant, pour les raisons tenant à la priorité du principe d'existence continue sur celui d'existence distincte d'une part, et à l'insuffisance des moyens de vérification d'autre part, il est bien évident que les deux inférences concluant à l'existence continue sont fausses.

Hume rend compte de la fausse identité qui en résulte par l'expression d'identité numérique. A partir d'une multiplicité de perceptions qui se ressemblent, on peut conclure à l'identité numérique, c'est-à-dire reconnaître que ces perceptions sont les mêmes dans leur ressemblance. Cela ne permet pas d'affirmer cependant qu'elles réfèrent à un même objet. La ressemblance ne constitue pas un principe qui a valeur unificatrice; les

perceptions se ressemblent mais demeurent interrompues. Hume reprendra et développera davantage l'expression d'identité numérique dans la sixième section.

L'autre type de raisonnement qui pousse à conclure erronément à l'existence continue en dépit de l'interruption des perceptions est l'argument de la double-existence.

2. L'argument de la double-existence

Les philosophes qui invoquent l'argument de la double-existence font valoir deux arguments à l'appui de leur thèse. D'une part, ils prétendent que l'interruption dans l'apparition des perceptions ne signifie pas une interruption dans l'existence. D'autre part, ils prétendent que les choses matérielles sont pourvues d'un être qui continue à exister lorsque hors de notre perception.

Premier argument: l'interruption dans l'apparition des perceptions ne signifie pas une interruption dans l'existence. Cet argument s'apparente à celui qui expliquait l'existence continue du soi par les impressions internes toujours présentes aux sens. Il confirmerait la compatibilité de l'existence continue, en tant que première, avec l'interruption des perceptions, comme seconde. Mais c'est à partir de la négation de l'interruption des perceptions que l'on veut réussir à prouver l'existence continue, ici. Partir de l'interruption des perceptions, c'est implicitement ne pas partir

de l'existence continue. L'idée de continuité du soi ne peut pas être défendue sur la base de cette inférence. L'objet de l'existence non-interrompue peut-il référer alors aux objets extérieurs?

Si l'on considère qu'il ne s'applique pas au soi, le terme d'existence ne peut s'appliquer qu'aux objets extérieurs; il ne s'agit plus d'une ininter interruption dans l'existence des perceptions du soi mais bien d'une soi-disante ininter interruption dans l'existence des objets extérieurs. Cela réfère donc, non plus à une existence interne, située à l'intérieur de la perception, mais à une existence physique d'objets, tout à la fois extérieure à la perception et extérieure au soi. Cette affirmation se trouve ainsi à soutenir l'idée d'une double-existence, à la fois des perceptions et à la fois des objets extérieurs. Or, pour Hume, seules les perceptions sont dotées d'un statut d'existence: «Nous ne pouvons concevoir comme existant que des perceptions» (T.67-68). L'argument est irrecevable, aussi bien pour soutenir la continuité du soi que celle des objets extérieurs.

Hume fait valoir comme argument supplémentaire que si l'on croyait à l'existence continue des perceptions - car on se trouve à défendre les deux arguments en même temps: celui de la non-interruption des perceptions et celui de l'existence des objets extérieurs -, on n'inventerait pas le subterfuge théorique de la double-existence voulant que les perceptions soient interrompues mais les objets doués d'existence continue. Seule la première proposition étant vraie, l'argument est frappé de caducité puisque

la deuxième proposition est fausse.

Deuxième argument: la croyance que les choses matérielles sont pourvues d'un être qui continue à exister lorsqu'on ne le perçoit pas. C'est un reproche que Hume adresse également au sens commun qui croit en l'existence continue de la matière. Cette croyance suppose que les objets peuvent exister en dehors de la perception. C'est ici que les expressions d'existence distincte et d'existence extérieure correspondent l'une à l'autre. Les objets extérieurs existeraient en dehors de la perception. Or, notre seul moyen de connaître est la perception, et «[L]es seules existences dont nous puissions être certains, sont les perceptions» (T.212). L'existence distincte comprise en ces termes est contraire à l'expérience et est un concept indéfendable. Hume ajoute l'argument que l'on ne peut pas inférer d'objet à partir de perceptions, on ne peut qu'inférer d'autres perceptions.¹

Il reste donc à conclure que la continuité de l'existence ne peut pas être prouvée en essayant de renier le principe de l'interruption des perceptions, et ce, ni pour le soi car son existence continue a déjà été posée et ne peut pas être déduite, ni pour les objets extérieurs parce qu'aucun des arguments évoqués ne parvient à prouver l'existence continue de façon concluante. L'affirmation du principe de l'interruption des perceptions est

¹Ce n'est d'ailleurs pas la prérogative de la raison mais plutôt celle de la cause.

pourtant déterminante pour expliquer l'identité.¹

Nous allons voir maintenant comment Hume compose avec le principe d'interruption des perceptions pour réussir à prouver d'une part la continuité des objets extérieurs, d'autre part, la continuité du soi.

SECTION 3. L'ininterruption de l'être ou la preuve de la continuité du soi et des objets extérieurs à partir du regroupement des perceptions

La question principale qui doit être résolue est celle qui consiste à demander comment le principe d'interruption des perceptions est compatible avec l'idée de continuité, autrement dit, comment il est possible de prouver l'ininterruption de l'être à partir de l'interruption des perceptions. Le problème est celui de la force probante du lien qui va relier les perceptions. Que ce soit pour le soi ou pour les objets extérieurs, c'est seulement à partir de la découverte de ce lien que l'identité pourra être affirmée.

Nous allons démontrer que seule la relation de temps, ou une relation qui lui est associée, peut découvrir la relation d'identité². Dans la section 2 (I.IV.2), la relation de temps va

¹Se trouve ainsi affirmée la position définitive de Hume à propos de la connaissance des objets extérieurs: l'existence indépendante des objets extérieurs ne peut pas être prouvée.

²Au sens où elle est définit dans T.14. Rappelons la citation capitale *in extenso*: «Identity may be esteem'd a second species of relation. This relation I here consider as apply'd in its strictest

fonder l'identité des objets extérieurs à travers le principe d'identité; la relation de cause fonde celle du soi. Alors que l'identité des objets y reçoit un traitement quasi-exhaustif, celle de la personne y est à peine entamée. Il faudra attendre la section 6ème pour prendre connaissance de la position complète et définitive de Hume sur cette dernière.

I. La preuve de la continuité des objets extérieurs: le principe d'identité

Hume ne déclare à aucun moment que le principe d'identité concerne uniquement les objets extérieurs. Ainsi donc, avant d'étudier le principe d'identité ou d'individuation proprement dit, nous voulons apporter des justifications à notre hypothèse. Les explications du principe, et la discussion s'y rapportant, en apporteront la confirmation.

A. Les justifications de l'application du principe d'identité aux objets extérieurs

Lorsque Hume termine la partie II du Traité, sur les idées de temps et d'espace, il annonce qu'il présentera sa conception des

sense to constant and unchangeable objects; without examining the nature and foundation of personal identity, which shall find its place afterwards. Of all relations the most universal is that of identity, being common to every being, whose existence has any duration.» (T.14)

objets extérieurs dans la section 2 de la Partie IV, celle présentement à l'étude. Il écrit: «Le plus loin que nous puissions aller dans la conception des objets extérieurs, lorsque nous les supposons spécifiquement différents de nos perceptions, est de nous en former une idée relative [...]. Nous y reviendrons dans la section 2, Partie IV.» (T.68)¹. La citation est importante à deux égards; d'une part, parce que Hume annonce qu'il va livrer dans la section 2 de la Partie IV sa conception sur l'identité² des objets extérieurs; d'autre part, parce qu'il prévient que la seule conception à laquelle il soit possible d'arriver est une conception relative.

Cette citation nous permet de justifier un point d'ordre méthodologique. Le principe d'identité est le seul point théorique que Hume présente avec quelque certitude dans la section 2 à l'étude. Or, nous ayant annoncé qu'il donnerait sa position sur la connaissance des objets extérieurs, dans cette section 2, il apparaît vraisemblable que le principe d'identité ne s'applique qu'aux objets extérieurs, d'autant plus qu'il réserve hors de cette section, à la sixième (I.IV.6), une section entière au problème de l'identité personnelle. Nous faisons valoir une deuxième

¹«The farthest we can go towards a conception of external objects, when suppos'd specifically different from our perceptions, is to form a relative idea of them, without pretending to comprehend the related objects. Generally speaking we do not suppose them specifically different; but only attribute to them different relations, connexions and durations. But of this more fully hereafter: Part IV. sect.2.» (T.68)

²Et non pas sa conception sur les objets extérieurs, puisque I.IV.2 expose le principe d'identité.

justification.

Alors que Hume admet, au début de la deuxième section (I.IV.2), qu'il n'y a pas en philosophie de question aussi abstruse que celle concernant l'identité et la nature du principe d'unité qui constitue la personne (T.189), il expose quelques pages plus loin, ce qu'il appelle un «principe d'individuation ou principe d'identité». Comment Hume pourrait-il expédier une question aussi difficile que celle de l'identité de la personne en un seul principe? Pourquoi décide-t-il d'y consacrer une section à part, à la fin du Livre I? Ou bien l'énonce-t-il pour ensuite le critiquer? Cela paraît peu vraisemblable. Il est plus plausible de penser qu'il constitue au contraire une pièce maîtresse de sa théorie sur l'identité des objets extérieurs.

Mais pourquoi, pour prouver l'identité des objets extérieurs, Hume a-t-il recours à ces deux expressions: «le principe d'individuation» et «le principe d'identité»? Premièrement, ce pourrait être pour nous prévenir que ce qui sera édicté sous ce libellé, constitue un point majeur de sa théorie.¹ Deuxièmement, ce pourrait être pour le distinguer du mode de preuve intuitif qui établissait l'existence continue. C'est un principe d'ordre rationnel qui rendra compte de l'identité des objets extérieurs. Enfin, on peut se demander pourquoi utiliser une expression qui relève de la terminologie métaphysique traditionnelle?

¹On ne peut pas dire que le *Traité* regorge de principes qui soient des énoncés clairs sur tel ou tel point de doctrine.

L'utilisation d'un tel intitulé, pour désigner l'identité des objets, pourrait aussi être un moyen pour Hume de se gausser des canons sacrés du jargon philosophique, principalement métaphysique.

La citation de la fin de la Partie II (I.II) du Traité est importante, nous le signalions, en ce qu'elle annonce la position définitive de Hume sur les objets par l'expression «le plus loin que nous puissions aller»; mais aussi en ce qu'elle dévoile les limites de cette conception, traduit par l'expression «idée relative». Il nous appartiendra d'expliquer, au terme de la présentation du principe d'identité, pourquoi notre connaissance des objets ne peut être que relative. Présentons maintenant brièvement le principe.

B. L'énoncé sommaire du principe d'identité

Le principe d'identité peut être résumé brièvement de la façon suivante. L'identité n'est pas l'unité, c'est-à-dire ne peut pas naître d'une seule impression. Elle n'est pas non plus suggérée par le nombre, c'est-à-dire par une multiplicité d'impressions. Comme intermédiaire entre l'unité et le nombre, le temps est la source de l'identité. (T.200) Le principe d'individuation se définit ainsi comme «l'invariabilité et l'ininterruption d'un objet, à travers une variation supposée de temps.» (T. 201)¹

Nous nous proposons d'examiner deux catégories de questions.

¹«Thus the principle of individuation is nothing but the *invariableness* and *uninterruptedness* of any object, thro' a suppos'd variation of time» (T.201).

D'une part, comment comprendre les critères d'invariabilité et d'ininterruption, relativement à l'identité? Ce sera un moyen de rapprocher, à cet égard, la définition du principe d'identité de celle de la relation d'identité que Hume énonce au début du Traité (T.14). D'autre part, comment envisager que le temps puisse expliquer l'identité: que signifie qu'il est situé entre l'unité et le nombre, et comment délimiter la variation supposée de temps?

C. Le problème posé par les critères d'invariabilité et d'ininterruption

Le sens du critère d'invariabilité énoncé par le principe d'identité nous paraît s'éclairer à la lumière de la définition de la relation d'identité. Quant au sens du critère d'ininterruption, il s'inspirera directement des considérations présentées dans la section .2 ci-dessus, sur le principe d'interruption des perceptions.

1. Le problème de l'invariabilité

Pour rendre compte du critère d'invariabilité afférent aux objets, nous allons d'une part nous référer à la qualité de constance abordée plus haut, lors de la discussion de la nature et des qualités des impressions faisant naître la notion d'existence continue. D'autre part, nous allons voir dans quelle mesure la définition de la relation d'identité peut être rapprochée de celle

du principe d'identité, notamment au niveau de l'idée d'invariabilité.

Nous avons déjà remarqué que la distinction entre les qualités de constance et de cohérence nous paraissait être déterminante pour distinguer entre les impressions du soi et les impressions des objets extérieurs. Alors que la constance paraissait être la seule qualité pouvant caractériser les impressions des objets extérieurs, à la fois la constance et la cohérence rendaient compte du soi. Sans la cohérence, synonyme de changement, la constance apparaissait comme une qualité imparfaite pour qualifier le soi.

Dans la définition du principe d'identité, il n'est nullement question d'un critère référant au changement; seule la condition d'invariabilité y est mentionnée. Ceci permet de réaffirmer, d'une part, que seule la qualité de constance caractérise l'identité des objets extérieurs, et ainsi que la notion d'existence continue, rendue à partir des qualités de constance et de cohérence, ne concerne que les impressions du soi.

Il nous reste à nous demander pourquoi Hume fait de la constance la seule qualité des objets. Un objet ne peut-il être altéré sans perdre sa nature d'objet? Il faudra attendre la section 6 pour voir Hume affirmer l'intransigeance d'un tel principe, sous la forme de multiples exemples. Dans la section 2 à l'étude, nous pouvons avoir l'impression que Hume attribue aux impressions des objets à la fois les qualités de constance et de cohérence. Il écrit: «Ces montagnes, ces maisons, ces arbres qui sont pour

l'instant sous mes yeux, me sont toujours apparus de la même façon; et lorsque je les perds de vue en fermant mes yeux ou en tournant la tête, je les retrouve après sans qu'ils aient subi le moindre changement. [...] C'est le cas de toutes les impressions dont les objets sont supposés avoir une existence extérieure» (T.194-195). Il poursuit: «Cette constance, cependant, n'est pas si parfaite au point de n'admettre aucune exception de taille.» (T.195). Quelques lignes plus bas, on peut lire: «Ainsi, cette cohérence dans le changement, est une caractéristique des objets extérieurs, de même que la constance.» (T.195) Pourquoi ne mentionner que la seule invariabilité d'un côté, et parler de cohérence dans le changement de l'autre? La raison en est, pensons-nous, que la constance et la cohérence peuvent servir à dépeindre, en général, les impressions des objets extérieurs. Toutefois, seule la qualité de constance permet d'affirmer *l'identité* des objets extérieurs. Il est certain que Hume ne peut nier le changement dans les objets, que nous apprennent nos expériences perceptives. La preuve du caractère identitaire des objets est beaucoup plus rigoureuse qu'une lecture de la réalité matérielle, qu'une connaissance basée sur l'observation. Il est permis de nous demander, cependant, comment a priori, l'identité d'un objet pourrait différer de la perception que l'on en a. N'est-ce pas la raison pour laquelle Hume annonce que le plus loin que nous puissions aller dans la conception des objets extérieurs est de nous en former une idée qui n'est que relative?

En ce qui concerne le rôle que la perception est amenée à

jouer dans la preuve de l'identité des objets, Hume le réduit pratiquement à néant, ou ne lui donne qu'une portée très limitée. Le titre de la section II ne nous laissait pas entendre le contraire. Hume écrit: «tous ces objets auxquels nous attribuons une existence continue ont une constance, qui les distingue des impressions dont l'existence dépend de notre perception.» (T.194). Bien que nous ayons dit que l'existence continue était une notion qui, à notre sens, s'appliquait au soi, on peut se demander l'importance du rôle de la perception, pour rendre compte de l'identité des objets. Si la perception est amenée à ne jouer qu'un rôle minime à ce niveau-là, qu'est-ce qui va permettre d'affirmer le maintien de cette constance? Nous allons voir comment Hume a recours au temps pour prouver la continuité des objets extérieurs. Avant d'y procéder, toutefois, nous voulons examiner la relation d'identité, en rapport avec cette condition d'invariabilité que Hume stipule dans l'énoncé du principe d'identité. Il faudra aussi s'interroger sur le sens de la deuxième condition qui lui est attachée, celle de l'ininterruption.

En ce qui concerne la relation d'identité, nous avons fait remarquer que Hume ne dit pas à quoi elle s'applique. Notre hypothèse est que la première partie de la définition concerne exclusivement les objets extérieurs. D'ailleurs, le deuxième membre de phrase ne le laisse-t-il pas supposer? Hume présente la relation d'identité de la façon suivante: «Cette relation [d'identité], je la considère ici en tant qu'elle s'applique en son sens le plus strict à des objets constants et immuables; sans examiner la nature

et le fondement de l'identité personnelle qui trouveront leur place plus tard.» (T.14)

Cette définition de la relation d'identité appelle plusieurs remarques. Tout d'abord, au niveau des termes utilisés, il faut signaler que c'est l'une des rares fois où ils ont un sens restreint et merveilleusement explicite. Le terme «objet» qui figure dans la citation s'oppose directement à «identité personnelle», et s'applique uniquement aux objets extérieurs. Hume fait donc une distinction entre les deux, distinction qui va se traduire, on le suppose, dans le traitement de la relation d'identité qui va différer pour l'un et pour l'autre. On comprend que les conditions de constance et d'immuabilité qui s'appliquent aux objets ne s'appliquent pas forcément à l'identité de la personne, car comment pourraient-elles se vérifier? La perception, si elle a un rôle à jouer dans l'identité, ne peut le faire que pour les objets extérieurs.

Deuxièmement, Hume formule deux conditions à l'adresse des objets extérieurs: ils doivent, pour mériter la relation identitaire, être à la fois constants et immuables. Ces deux critères rappellent ceux que Hume a formulés pour rendre compte de l'existence continue, à savoir la constance et la cohérence. Mais, alors que la constance constitue une qualité imparfaite en elle-même et doit s'accompagner de la cohérence, Hume ne formule pas une telle réserve vis-à-vis de la constance dans la définition de la relation d'identité. En fait, la qualité d'immuabilité semble même

redondante avec celle de constance.

Enfin, la différence majeure entre les critères exigés pour parler d'existence continue et ceux exigés dans la relation d'identité s'articule autour du concept de *changement*. Il est indispensable dans le premier cas, totalement exclu dans le deuxième. Le caractère radical de cette exclusion est affirmé par la répétition d'un terme à valeur analogique, dans la définition de la relation d'identité, le terme «immuable». Mais cette exigence d'immuabilité, au sens de refus du changement, n'est-elle pas sous-entendue dans le critère d'invariabilité contenu dans le principe d'identité, de même que la qualité de constance? L'utilisation du terme d'invariabilité comporte, cependant, en plus d'une référence, s'il est vrai, négative au changement, une référence qui lui est indispensable, *le temps*. C'est en faisant appel au temps que Hume va asseoir la preuve de la constance et de l'immuabilité des objets dans la durée, et assurer qu'ils demeurent invariables. Avant de voir comment il procède pour établir cette preuve, il faut analyser le deuxième critère que Hume joint à celui d'invariabilité, à savoir le critère d'ininterruption. Nous allons voir comment il vient compléter le premier.

2. Le problème de l'ininterruption

A l'affirmation du critère d'invariabilité, s'ajoute, pour le principe d'identité, l'exigence d'un second critère, le critère d'ininterruption. Deux questions se posent: comment cette condition

est-elle compatible avec le principe de l'interruption des perceptions dont nous avons montré l'importance dans la deuxième section ci-dessus, et quels sont les liens entre le problème de l'ininterruption et le rôle du temps dans la problématique identitaire?

Avant d'y répondre, faisons deux remarques. Il conviendra de débattre, dans les lignes qui suivent, à quoi se rapporte l'ininterruption. Se rapporte-t-elle à la perception comme moyen de connaissance, ou aux perceptions comme objets de connaissance? Il est certain, cependant, que l'ininterruption ne peut concerner les objets extérieurs. En effet, lors de la discussion de l'argument de la double-existence, Hume s'est fortement opposé à la croyance populaire qui imagine les choses matérielles pourvues d'un être qui continue à exister lorsqu'on ne le perçoit pas. On ne peut jamais, pour Hume, être sûr de la continuité de la matière, et l'existence des objets extérieurs ne peut pas être prouvée. Seules, a précisé Hume dans la partie sur le temps, les perceptions sont dotées du statut d'existence. Faut-il alors penser que les perceptions continuent à exister? Quelle est la durée de leur existence?¹ L'autre remarque consiste à insister sur le fait que, lorsqu'il évoque la non-interruption comme condition du principe d'identité, et le temps comme source d'intelligibilité, Hume n'affirme pas en

¹Il s'agit là de questions dont la pertinence est moindre pour l'identité des objets extérieurs que pour l'identité de la personne; nous dirons pourquoi en temps et lieu. Contentons-nous d'ajouter dans l'immédiat que la durée de vie des perceptions se rapportant aux objets est insignifiante par rapport à la durée de vie des perceptions qui caractérisent le soi.

même temps l'ininterruption des perceptions et leur interruption, le principe de l'interruption des perceptions s'appliquant de façon péremptoire.

Pour essayer de comprendre cette condition d'ininterruption qu'exige le principe d'identité, en rapport avec le principe de l'interruption des perceptions, nous allons reprendre les points principaux soulevés lors de la discussion précédente, dans la section 2. Tout d'abord, nous avons dit que c'est à partir du principe de l'interruption des perceptions que peut être affirmée l'«ininterruption de l'être» - mettons pour l'instant de côté la contradiction introduite par le préfixe «in» pour ne retenir que le sens positif: interruption -, alors qu'il est impossible de prouver l'existence continue à partir de ce même principe. L'expression «ininterruption de l'être», plus englobante que celle d'existence continue rendant compte uniquement du soi, s'applique a priori à la fois au soi et aux objets extérieurs. Le point commun de la démonstration de leur continuité est donc de partir du principe d'interruption des perceptions. Ce principe d'interruption des perceptions est en même temps un point de départ puisqu'il est à la base de la théorie des impressions.

Mais comment prouver l'ininterruption de l'être à partir de l'interruption des perceptions, et d'abord, à quoi réfère ce deuxième critère que Hume assigne au principe d'identité, précisément, l'ininterruption? Autrement dit, de quelle ininterruption s'agit-il? De celle des perceptions? De celle de la perception? Si l'ininterruption réfère aux perceptions,

l'ininterruption n'a de sens que si l'on instaure un lien qui relie les perceptions, par nature, interrompues. Il serait insensé en effet, de penser des perceptions ininterrompues en soi; le défaut d'interruption donnerait lieu à une seule perception, ce qui réduirait le travail de la perception, et en même temps, notre champ de connaissance à un point tel que cette interprétation est pratiquement insoutenable. S'il s'agit de l'ininterruption de la perception, on peut déjà affirmer qu'elle ne pourra se produire que pendant un temps limité.

Avant d'examiner la pertinence de chacune des alternatives, il faut préciser l'importance de l'affirmation de l'ininterruption, dans la discussion de l'identité et ce, qu'elle concerne les perceptions, à travers l'existence d'un lien, ou qu'elle concerne la perception. L'ininterruption est, en effet, nécessaire pour éviter d'avoir affaire à une multiplicité de perceptions, dont on ne sait à quoi elles se rattachent. On a déjà vu¹ que c'est à cause de la multiplicité des perceptions qui se ressemblent que se produit l'illusion de l'identité ou l'identité numérique. La fixation d'un objet, par la voie perceptive, permet d'avoir une vision unifiée de la chose au lieu d'en avoir une vision morcelée.

Si nous retenons maintenant l'hypothèse que l'ininterruption des perceptions s'applique aux perceptions, et donc, qu'un lien les unit, il convient de demander, avant de chercher la nature de ce lien, quel est le degré d'intransigeance avec lequel s'applique le

¹Section 2. Le problème du principe théorique de l'interruption des perceptions, II. Le regroupement des perceptions, C.: Les moyens spécieux de remédier à l'interruption.

principe d'interruption des perceptions. Les normes afférentes aux qualités des perceptions se rapportant aux objets extérieurs constituent un premier indice. Nous avons dit que les perceptions des objets extérieurs ne peuvent être que constantes; la cohérence, en ce qu'elle comporte le changement de façon virtuelle, ne s'applique qu'aux impressions du soi. Alors que la cohérence exacerbat le caractère d'interruption des perceptions - il faudra en tirer les conclusions qui s'imposent pour l'établissement de la preuve de la continuité du soi -, la constance le tempère. Il faut en conclure que si l'ininterruption se rapporte aux perceptions, le lien qui les réunit sera moins difficile à prouver que si les perceptions avaient aussi été marquées du sceau de la cohérence; si, par contre, l'ininterruption concerne la perception, on pourra supposer des perceptions qui se succèdent sans porter atteinte de façon trop gênante au regard continu de la perception, puisque ces perceptions ne sont que constantes.

Il en résulte que le principe d'interruption ne semble pas s'appliquer de façon intransigeante au principe d'identité. La discussion des qualités des perceptions permet, en outre, de formuler une implication au niveau de l'attribution du principe d'identité. Le fait que les perceptions des objets extérieurs ne puissent être marquées que du sceau de la constance, confirme que le principe d'identité ne peut s'appliquer qu'aux objets extérieurs et non pas au soi.

La reprise de l'examen des qualités des perceptions a permis de voir que si les perceptions conservent leur caractère

interrompu, le travail de la perception est facilité du fait de leur constance. Faut-il, d'autre part conclure que la perception assure ce lien entre les perceptions interrompues ou qu'elle est seule à assumer ce caractère d'ininterruption? Autrement dit, l'accent est-il mis sur les perceptions ou sur la perception? Vu que les perceptions ne peuvent être que constantes, il paraît plus normal de porter l'attention sur la perception. Si l'on continue, autrement, à croire qu'il s'agit de l'ininterruption des perceptions advenant pendant la variation supposée de temps, l'ininterruption s'oppose à succession. Parler d'ininterruption des perceptions tout court revient à nier la succession des perceptions; cela revient à nier le temps comme principe d'intelligibilité de l'identité. Si ininterruption il y a, le temps est figé et s'il en est ainsi, rien ne peut se passer, rien ne peut changer. Sans succession des perceptions, le laps de temps pendant lequel on est assuré de l'identité se réduit, finalement, ... à la durée d'une perception.

Le problème est double. D'une part, le principe d'identité stipule qu'une seule perception donne la notion d'unité et non d'identité; il faut donc plusieurs perceptions. D'autre part, si le temps s'écoule entre ces deux moments, il n'y a donc pas d'ininterruption mais succession ou interruption. La seule interprétation qui paraisse plausible est qu'il ne s'agit pas de l'ininterruption des perceptions mais de l'ininterruption de la perception, qui revient à affirmer l'ininterruption de l'objet.

Cependant, l'attention soutenue de la perception pour pouvoir

affirmer l'identité des perceptions, ne peut se poursuivre indéfiniment; elle ne peut s'étendre au-delà d'une certaine durée. Lorsque Hume écrit: «Le temps va permettre de mesurer l'invariabilité des objets extérieurs à travers une durée ininterrompue», il est évident que le travail de la perception est ainsi dépendant du donné temporel. Pour aller plus loin, la perception est dépendante de la durée, comme, d'ailleurs, l'est la durée vis-à-vis de la perception; en effet, sans la perception, la durée est dénuée d'intérêt. On pourrait même dire que toutes deux coïncident dans et à travers la notion d'ininterruption. C'est bien par rapport au temps que les notions d'invariabilité et d'ininterruption prennent tout leur sens. Voilà expliquée une partie de la définition du principe d'identité. Il reste à expliquer la référence explicite au temps comme intermédiaire entre l'unité et le nombre, et la variation supposée de temps.

Mais Hume n'a-t-il pas déjà dit que la perception ne pouvait pas servir à affirmer l'identité? (T.194). Le rôle de la perception dans la preuve de l'identité des objets extérieurs doit plutôt être conçu comme un moyen de preuve indispensable mais non pas unique. Ce sont les critères d'invariabilité et d'ininterruption qui constituent les éléments probatoires majeurs même si, pour se réaliser, ils composent incontestablement avec la perception. Cette atténuation du rôle de la perception dans la preuve de l'identité des objets extérieurs doit être comprise comme une atténuation à une prétention de vérité unique que fournirait la perception sensible.

D. Le temps, source de l'identité

Avant d'analyser le sens des deux expressions «intermédiaire entre l'unité et le nombre» et «variation supposée de temps», il faut se demander en premier lieu si, en conférant au temps le sens de mesure, Hume n'introduit pas une nouvelle dimension du temps. Alors que la deuxième partie du Livre I du Traité, s'intéressait à la genèse de l'idée de temps, défini comme idée produite à partir de la succession de perceptions, cette référence au temps comme mesure de l'identité, ne l'investit-elle pas d'une valeur de fondement pour prouver l'identité objective?

1. Temps et durée

L'insistance sur la notion de durée essentiellement ici au sens de *mesure*¹, ne saurait porter atteinte à la conception du temps comme succession de perceptions². La référence à la succession se situe sur un plan intrinsèque, structurel, la référence au temps comme durée, se situe sur un plan extrinsèque dont la visée consiste en la mesure de la constance ou de l'identité des objets.

¹La «durée» au sens où l'entend Hume prendra tout son sens dans la preuve de l'identité personnelle.

²Le temps comme succession fera partie d'une discussion sur l'identité de la personne à laquelle est associée l'idée de changement.

Le temps affirmé comme durée permet de mesurer l'invariabilité des objets extérieurs, de pair avec l'ininterruption de la perception. Comme il a été mentionné à la fin du point précédant ¹, lorsque Hume réfère à l'ininterruption, il ne s'agit pas de l'ininterruption des perceptions, mais simultanément, de l'ininterruption de la perception et de l'ininterruption de la durée, pendant laquelle l'invariabilité de l'objet peut être affirmée. Nous avons aussi remarqué que la durée pendant laquelle on peut affirmer l'identité des objets est marquée d'une certaine limite. Cette limite correspond au laps de temps pendant lequel la perception peut fixer son attention sur l'objet. Nous allons voir comment Hume compose et rend compte de cette limite liée au travail de la perception.

Hume écrit: «Le temps ou la durée, intermédiaire entre l'unité et le nombre, [est] donc la source de l'idée d'identité» (T.201). Nous allons maintenant étudier la question du temps comme source d'intelligibilité de l'identité, au travers de deux formules: le temps entre l'unité et le nombre, et la variation supposée de temps.

2. Le temps, entre l'unité et le nombre

Le fait de situer le temps entre l'unité et le nombre n'est-il pas un moyen d'affirmer, spontanément, le temps comme relation?

¹C: «Le problème posé par les critères d'invariabilité et d'ininterruption».

C'est bien comme relation que Hume introduit le concept de temps au début du Traité: «Après l'identité, les relations les plus universelles et complètes qui soient, sont les relations de temps et d'espace qui sont sources d'un nombre infini de comparaisons» (T.14). C'est en tant que fondement de l'identité que Hume introduit, dans la section II à l'étude, le temps comme relation. Il nous revient d'en faire la démonstration.

Pour procéder à n'importe quelle comparaison, il faut isoler l'objet comparé au moins à deux moments du temps. Soit il s'agit de deux moments distants l'un de l'autre, soit il s'agit de deux moments contigus. Dans la définition du temps comme relation, le temps apparaît ainsi comme un moyen mis au service de la perception, pour mesurer l'identité.

Le temps ne peut pas être ramené à l'unité; cela résulte de sa composition même; rappelons-le, c'est la succession des perceptions qui donnent l'idée du temps. De plus, si le temps était unité, il serait figé, n'aurait pas de densité, ne s'écoulerait pas. Il ne pourrait pas servir à mesurer la constance ou l'inconstance d'un objet. Il apparaît ainsi une conséquence de première importance dans la conception humienne du temps: le temps n'est pas un concept abstrait mais a une valeur instrumentale, et finalement fondationnelle.

Le temps ne peut non plus être ramené à l'unité puisque, pour mesurer l'identité d'un objet, il doit nécessairement se baser sur plus qu'un repère. Le temps ne peut pas non plus composer avec le nombre. Pour mesurer la qualité d'un objet, on ne peut avoir un

nombre illimité de pôles de référence. Il faut en avoir un nombre limité, et qui plus est, obéissant à un ordre; il s'agit bien entendu d'un ordre chronologique.

C'est grâce à l'ordre d'apparition des perceptions instauré par le temps que l'on peut isoler n'importe quel moment du temps, et mesurer l'invariabilité des objets extérieurs. La succession des perceptions des objets n'est donc pas synonyme de nombre; elle est une succession ordonnée. Sans cet ordre instauré par le temps et sans ce nombre limité de repères, on a affaire à une multiplicité qui serait non seulement, anarchique, mais par définition, a-temporelle. Les relations que l'on en tirerait ne sauraient être que superficielles, dénuées d'intelligibilité.

Cette multiplicité, on le sait, est responsable de la fiction de l'identité qu'est l'identité numérique puisque ce sont sur ces bases qu'elle est construite. C'est parce que les impressions se perdent dans le nombre et dans la multitude, et n'obéissent pas à un ordre, qu'elles ne peuvent être isolées de façon intelligible pour pouvoir faire l'objet d'une comparaison. C'est grâce à l'ininterruption de la perception, sorte de durée, que l'incidence d'erreur au niveau du respect de l'ordre, est quasiment réduite à zéro.

Pour comprendre maintenant comment le temps est un intermédiaire entre l'unité et le nombre, il faut avoir un point de départ et un point d'arrivée, soit une variation supposée de temps. Nous allons maintenant nous attarder entre ces deux moments du temps que Hume nous demande de considérer comme révélateurs du

principe d'identité. C'est en effet dans cet espace temporel que Hume situe la consistance de l'identité des objets extérieurs.

3. La variation supposée de temps

C'est pendant cette variation supposée de temps qu'est sensée être mesurée l'identité, plus précisément le caractère d'invariabilité de l'objet. L'idée principale est que le seul moyen d'être sûr de l'identité d'un objet est de le situer dans une variation supposée de temps. Une fois l'objet isolé dans ce laps de temps, on va comparer les perceptions qui sont prises dans ce moment déterminé du temps. Mais comment est déterminée la durée de la variation de temps? Est-elle arbitraire, c'est-à-dire que l'on prend deux points donnés du temps au hasard, raisonnablement rapprochés? Ou est-elle fluctuante, c'est-à-dire déterminée par l'objet? Dans le premier cas, de combien de perceptions cet intervalle de temps est-il composé? Dans le deuxième cas, de quoi dépend la durée de la variation?

En ce qui concerne le nombre de perceptions qui pourrait habiter cette variation de temps, s'agit-il d'une seule perception dont le début constituerait le premier pôle de référence, la fin constituant le deuxième la perception devant être ininterrompue? Il y a plusieurs raisons pour lesquelles il ne peut s'agir d'une seule perception. D'une part, lorsque Hume dénonce l'unité, nous avons vu que c'est pour rendre la comparaison possible entre deux moments du temps. Or, dès que l'on parle de deux moments du temps, on fait

forcément référence à deux expériences perceptives. S'il s'agit d'un laps de temps, c'est-à-dire d'une durée limitée, de quoi va dépendre le nombre de perceptions?

Si le nombre de perceptions dépend de la durée pendant laquelle est menée l'expérience perceptive, comment et par quoi, à son tour, la durée va-t-elle être délimitée? Hume ne nous renseigne ni sur la durée des perceptions, ni sur l'étendue temporelle pendant laquelle est mesurée l'invariabilité de l'objet.

Indépendamment du mutisme de Hume, il paraît légitime d'affirmer que, pour mesurer la constance d'un objet, les perceptions doivent dépasser l'unité. Cela va de soi si l'on fait valoir d'une part le principe de l'interruption des perceptions, qui suggère lui-même la pluralité, et d'autre part, si l'on considère que toute comparaison, pour être menée à terme, a besoin de plusieurs repères. De plus, une seule perception aurait la conséquence de figer le temps; or, nous l'avons vu, le temps n'a de sens pour Hume qu'envisagé comme une suite de perceptions successives. Enfin, il serait un non-sens de parler d'ininterruption à partir d'une seule perception.¹

Hume n'est pas plus loquace sur la durée de l'expérience perceptive qu'il ne l'est sur le nombre des perceptions nécessaires

¹La nécessité d'une certaine quantité d'expériences perceptives pourrait illustrer également le souci de Hume de s'inspirer de la méthode expérimentale pour imprimer une certaine valeur à la connaissance.

pour mesurer l'invariabilité de l'objet.¹ Nous avons demandé si elle peut dépendre de l'objet. Si l'on affirme que la variation dépend de la durée de la constance de l'objet, on se trouve *ipso facto* à contredire le critère d'invariabilité, puisque suggérant que l'objet puisse changer.

Peut-être pourrions-nous avancer, sans crainte de nous fourvoyer, que ce critère d'invariabilité n'est requis que pendant la variation de temps pendant lequel on mesure l'identité de l'objet. Cela ne signifie en aucun cas que les objets dont on affirme l'identité ne peuvent pas changer au-delà de cette ininteruption de la perception. Mais cela ne reviendrait-il pas à envisager alors qu'une seule perception? Dans ce cas, serions-nous encore dans le temps au sens où Hume le définit, c'est-à-dire par le changement, à travers la succession de perceptions différentes? Le même problème serait d'ailleurs le même s'il s'agissait de plusieurs perceptions puisqu'elles seraient identiques (l'objet demeurant invariable).

Il semble donc que la preuve de l'identité de l'objet, principalement de son invariabilité, ne peut être affirmée au-delà de la variation supposée de temps, c'est-à-dire une durée relativement courte. Peut-être, est-ce ce à quoi Hume réfère lorsqu'il annonce que «le plus loin que nous puissions aller dans la conception des objets extérieurs est de nous en former une idée

¹Pareillement, lorsqu'il explique comment se produit le mécanisme de l'habitude, dans son explication de la production de l'idée de cause, il ne précise pas à partir de quel moment l'habitude est acquise.

qui n'est que relative», relative faisant alors référence à ce mince laps de temps pendant lequel peut être affirmé leur identité. Ce n'est pas rien et ce n'est pas pas non plus un aveu de la part d'un sceptique radical.

La preuve de l'identité du soi se pose sur des bases différentes puisque le soi a une propensité, pourrions-nous dire «naturelle» au changement. Si nous affirmons que le temps est fondateur de l'identité personnelle, il le sera donc de façon bien différente. Il faudra demander dans quel genre de temps, ou quelle est la nature de ce temps qui permet d'affirmer l'identité personnelle. En tâchant d'y répondre, peut-être serons-nous en mesure de comprendre aussi la nature de ce temps qui atteste de l'identité de l'objet.

II. Le commencement de preuve de la continuité du soi: la relation causale

Dans la section première du deuxième chapitre, nous avons rendu compte de la continuité du soi en expliquant la notion d'existence continue à partir de l'intuition. Il s'agit maintenant de rendre compte de la continuité du soi à partir du principe de l'interruption des perceptions. Nous avons insisté sur l'importance, dans la problématique identitaire, de trouver le lien qui unit ces perceptions. La recherche de ce lien constitue toujours le problème majeur dans la question du fondement de l'identité de la personne. Nous allons montrer comment, dans la

section 2 de la Partie IV du Livre I du Traité (I.IV.2), Hume évoque l'idée de cause comme lien susceptible de relier les diverses impressions du soi entre elles. Hume liait déjà le sort de l'identité au rôle de la cause dans les développements formellement consacrés à la cause dans la Troisième Partie du Livre I du Traité, le temps y étant également inextricablement mêlé.

Avant d'entrer plus avant dans l'étude de la notion de cause et de comprendre ses rapports avec l'identité, il convient de montrer les liens qui existent d'emblée entre les relations de cause, d'identité, et de temps. C'est en présentant la nature de ces liens que l'on va être en mesure de formuler le problème essentiel du fondement de l'identité.

A. Communauté de sort et originalité de la cause

Lorsque Hume discute, dans la section 1 de la partie III (Livre I du Traité) consacrée à l'étude de la connaissance, des relations philosophiques et de leur rapport entre elles, il procède incontestablement à un rapprochement des relations d'identité, de temps et de causalité. Il énumère ce que sont les sept relations philosophiques et précise que seules quatre d'entre elles, du fait de dépendre seulement d'idées, sont objets de connaissance et de certitude (T.70). Ce sont les relations de ressemblance, de contrariété, de degrés dans la qualité, et les proportions en quantité et en nombre. Les trois autres relations, qui ne dépendent pas uniquement d'idées, sont les relations d'identité, de temps et

de lieu ¹ et de cause (T.73).

L'unité de sort de ces trois relations philosophiques soulève deux questions. D'une part, de quoi dépendent ces relations si ce n'est uniquement d'idées? D'autre part, quelle valeur de connaissance nous fournissent-elles si elles ne sont pas objets de certitude? C'est à partir de la formulation de ces problèmes que s'élabore, croyons-nous, l'essentiel de l'argumentation de Hume, sur le fondement de l'identité.

Parmi ces trois relations philosophiques, Hume place à part les relations d'identité et de temps ², et la relation de cause. Il regroupe les relations d'identité et de temps pour signifier qu'elles dépendent, au niveau de la connaissance, plus du domaine de la perception que de celui de la raison. Cette conception des relations de temps et d'identité en lien avec la perception n'est pas pour nous surprendre. En effet, dans la partie consacrée au temps (I.II), Hume apporte, comme il a été fait mention dans le chapitre I, plusieurs justifications de cette dépendance vis-à-vis de la perception, notamment lorsqu'il parle de l'appréhension du temps à partir des objets, à partir des impressions sensibles.

¹Il faut remarquer que si, dans l'énumération des relations philosophiques (T.14), Hume associe la relation de temps à la relation d'espace, il se réfère ici à la relation de temps et de lieu. Faut-il voir dans cette formulation le signe d'une espèce de «concrétisation» de ces relations, les relations de temps et d'espace faisant davantage référence à des catégories, si l'on peut dire, métaphysiques?

²Pour des raisons de clarté et de concision, nous ne mentionnerons désormais que la relation de temps, étant sous-entendu qu'elle est toujours associée, pour Hume, à celle de lieu, ou d'espace.

Également, en démontrant que l'idée de temps n'est pas une idée abstraite, Hume atténue l'importance de la raison comme pôle explicatif par excellence. Il exprime aussi ces liens du temps avec la réalité concrète par la notion d'existence.

En ce qui concerne l'identité, nous avons montré comment, par le principe d'identité, la perception ininterrompue ne pouvait être que l'unique moyen d'affirmer le maintien de l'identité des objets extérieurs, pendant une certaine variation de temps. C'est ce lien à la perception qui les distingue des quatre autres relations philosophiques, qui, elles, ne dépendent que d'idées. Il en résulte une conséquence importante au niveau de leur potentialité à entrer dans l'élaboration des raisonnements. Hume écrit: «Nous ne devons recevoir comme raisonnement aucune des observations que nous pouvons faire sur l'identité, et sur les relations de temps et de lieu; en effet, dans aucun de ces cas, l'esprit ne peut aller au-delà de ce qui est immédiatement présent aux sens pour découvrir soit l'existence réelle, soit les relations des objets.» (T.73). Ainsi définies, les relations d'identité et de temps déploient, au niveau de la connaissance, une contribution mineure. Le genre de connaissance auquel ces relations donnent lieu ne saurait dépasser le simple stade de l'observation.

Mais n'avons-nous pas appris que le temps, par exemple, s'appréhende également à partir d'idées? Ne supposons-nous pas, implicitement, que l'identité du soi se prouve indépendamment de la perception? Comment les relations de temps et d'identité vont-elles pouvoir être découvertes en dehors de la perception, c'est-à-dire

à partir de raisonnements? Au nom de quel principe? C'est précisément, grâce à la relation de cause, principe d'union entre les idées, que toutes deux vont acquérir la légitimité leur permettant de figurer soit au rang de principes explicatifs, soit au rang de principes expliqués.

La relation de cause jouit, en effet, d'un statut privilégié par rapport aux relations d'identité et de temps. Elle peut, en tant que relation naturelle, se former au-delà des sens et ainsi, en dépassant le cadre de la pure perception, permettre d'élaborer des raisonnements et de tirer des inférences (T.94). Elle est du reste, précise Hume, la seule relation capable de se détacher de la perception sensible et de nous informer de l'existence des perceptions.

C'est de ce statut à part, de la relation de cause, que vont tirer partie les relations de temps et d'identité. En effet, précise Hume, ces relations d'identité et de temps peuvent entrer à leur tour dans le cours des raisonnements, «à condition d'être liées à la cause» (T.74)¹. Ce privilège capital dont Hume dote les deux relations constitue l'élément essentiel de notre argumentation. Il faudra voir comment les relations d'identité et de temps peuvent entrer en rapport avec la relation de cause. Plus précisément, il faudra chercher à savoir comment les relations d'identité et de temps, sur le modèle de la cause, peuvent acquérir une structure causale, et comment, la cause, concurremment avec le

¹«... nor can the other two relations (time and identity) be ever made use of in reasoning, except so far as they either affect or are affected by it (causation)» (T.72).

temps, donne un fondement à l'identité.

Hume définit la relation de cause à effet (T.94) soit comme une relation philosophique, soit comme une relation naturelle. Elle est une relation philosophique en ce qu'elle implique la contiguïté, la succession, et la conjonction constante. Elle est une relation naturelle en ce qu'elle produit une union parmi les idées et permet la construction de raisonnements et la production d'inférences. Selon que l'on considère la cause comme relation philosophique ou comme relation naturelle, par rapport aux relations d'identité et de temps, les conclusions qui en seront tirées présenteront un intérêt plus ou moins grand dans la recherche d'un fondement identitaire. Néanmoins, c'est bien la richesse de ce double statut qui fait de la cause un si précieux instrument dans la résolution du problème identitaire. En tant que relation philosophique, la relation de cause permet à la relation d'identité de se doter d'une «structure» identitaire; en tant que relation naturelle, elle participe à son fondement.

B. L'acquisition de la structure identitaire, sur le mode causal

La discussion du rôle de la cause dans l'acquisition, par l'identité, de cette même structure causale, ne saurait se faire indépendamment de toute référence à la perception. En effet, il faut poser deux questions. Quelle est précisément, l'importance de la perception pour la relation de cause? Ne conclut-on pas à cette

dernière à partir d'une certaine observation du réel? De même, dans quelle mesure la perception est-elle déterminante pour la relation d'identité? Lorsque Hume affirme qu'aucune observation sur l'identité ne peut se faire au-delà des sens, cela concerne-t-il uniquement l'identité des objets extérieurs, et non l'identité du soi? Le rapprochement avec la relation de cause annule-t-il totalement tout lien avec la perception? Il serait difficile d'envisager que, pour un empiriste, tout point de doctrine se coupe entièrement d'un point de départ sensible. En fait, si les liens avec la perception sont maintenus, c'est de façon très subtile, indirecte, non-ostensible. Ainsi, la conception humienne de la causalité, (et ceci est principalement vrai pour la relation de cause en tant que philosophique) oscille entre deux pôles: celui de la perception, discret, atténué, et celui de la raison, plus manifeste. Il nous paraît sensé d'affirmer que la relation causale se produit à partir de la perception sensible, et plus précisément à partir de l'observation de la structure d'enchaînement de certains événements; c'est cette structure qui permet de conclure à l'existence d'une relation de cause à effet.

Examinons les conditions qui doivent être réunies pour qu'il y ait une relation de cause. Cela revient à demander quelle est cette structure que présente la relation causale, sur laquelle va se modeler la relation d'identité.

La seule caractéristique du soi dont nous disposons jusqu'à maintenant, c'est-à-dire jusqu'à la section 2 incluse, de la partie IV du Livre I du Traité (I.IV.2) est celle d'une «masse de

perceptions reliées ensemble» (T.207). L'étude des critères de la relation de cause permet de comprendre comment ces perceptions sont organisées. En tant que relation philosophique, la cause implique, dans son rapport aux perceptions, la contiguïté, la succession, et la conjonction constante. Nous les discuterons l'une après l'autre et examinerons comment ces conditions peuvent s'appliquer aux perceptions du soi.

En ce qui concerne la *contiguïté*, nous retiendrons deux points principaux; l'un concerne le degré de proximité qu'il implique, l'autre, le genre d'espace auquel il réfère. Tout d'abord, le terme de contiguïté présente le double avantage de signifier à la fois le fait que deux perceptions soient séparées, et en même temps proches. La référence à la séparation permet la vérification du principe que chaque perception, avant d'être unie à une autre, doit pouvoir être identifiée indépendamment d'une autre; c'est le principe de l'interruption des perceptions. Sont contiguës, les perceptions indépendantes les unes des autres; elles sont, sinon, confondues. Mais le terme de contiguïté sous-entend également une certaine proximité. Or, comment mesurer ce degré de proximité si l'on ne détermine pas au préalable, à quoi cette proximité se rapporte, et dans quel espace elle se trouve?

Si contiguïté réfère le plus souvent à une réalité sensible, et qui plus est, spatiale, en est-il de même lorsqu'elle se rapporte à la relation de cause? Les exemples que Hume donne pour illustrer la relation causale, le feu et la fumée, les boules de billard, le passage du train, sont tous observables à partir de

cette même réalité sensible. Le critère par excellence est le visible, sans qu'il faille pour autant disqualifier la perception auditive ou tangible. Quant à savoir à quoi se rapporte la contiguïté, à savoir la nature de ces objets contigus, il semble qu'il faille davantage l'attribuer à ce que nous appellerions aujourd'hui des «événements» plutôt qu'à des perceptions.¹ Mais il n'est pas certain, toutefois, que la contiguïté, appliquée à la cause, ne concerne que des perceptions sensibles. Hume n'écrit-il pas que «les idées de cause et d'effet dérivent d'impressions de réflexion aussi bien que d'impressions de sensation», bien que, comme il l'indique lui-même, cette première catégorie d'impressions soit souvent sous-entendue (T.74).

Si l'on cherche maintenant à appliquer cette relation de contiguïté aux perceptions du soi, plusieurs problèmes se posent du fait que l'espace dans lequel évoluent les perceptions du soi ne saurait être un espace sensible. A ce compte là, le terme de contiguïté peut-il être transposé à un niveau autre que sensible? Comment est-il possible de vérifier cette condition de contiguïté autrement qu'à partir de la perception sensible? Enfin, la cause, en tant que relation philosophique, étant aux prises avec les relations de fait ou *matters of fact*, comment l'identité peut-elle en être rapprochée?

¹La théorie de l'indépendance des perceptions ne saurait toutefois en souffrir, si l'on considère un événement comme englobant plusieurs perceptions incomplètes, n'en formant, toutes ensemble, qu'une seule, puisque se rapportant à une même expérience, par exemple, visuelle.

Pour les raisons qui viennent d'être invoquées, il semble que l'utilisation de la notion de contiguïté ne saurait avoir, appliquée aux perceptions du soi, qu'une valeur analogique, à moins de considérer les impressions de réflexion comme susceptibles d'être contiguës. Pourquoi ne pas imaginer que ces perceptions du soi soient ces impressions de réflexion? La relation de cause ne se découvre pas à partir de raisonnements, et donc à partir d'idées, mais à partir de comparaisons. Un problème se pose toutefois: comment procéder à une comparaison des perceptions du soi, et donc, d'impressions de réflexion, dans un espace non-sensible?

Toutefois, la notion de contiguïté présente indéniablement plusieurs avantages. Elle permet de créer le cadre théorique nécessaire pour élaborer cette structure causale à donner à la relation identitaire, tout en conservant, s'il est vrai par le truchement de l'analogie, les liens avec le modèle sensible. En effet, c'est grâce au fait que le terme de contiguïté décrit des qualités de perceptions sensibles, qu'il est possible de le comprendre à un autre niveau. La contiguïté exprime également une proximité aux autres perceptions, ce que reprend et confirme l'idée de succession.

La succession constitue la deuxième condition pour qu'existe une relation de cause à effet. Elle diffère de la contiguïté de plusieurs façons. Alors que la contiguïté est une relation qui caractérise une qualité qu'entretiennent entre eux certains objets,

¹Cette limite de la notion de contiguïté peut-être est-elle celle qui fait Hume l'écarter de ses raisonnements conclusifs sur l'identité personnelle?

et qui s'observe principalement dans l'espace¹, la succession concerne les perceptions, et se produit plus particulièrement dans le temps. Les deux notions ne sont pourtant pas totalement étrangères l'une à l'autre. Si l'on repense à la méthode à laquelle Hume a recours pour expliquer l'idée de temps (Partie II du Livre I du Traité), c'est-à-dire à l'explication préalable de l'idée d'espace pour comprendre celle plus abstruse de temps, la contiguïté ne nous aiderait-elle pas à mieux saisir, on pourrait même dire à mieux nous représenter, celle de succession? Ne serait-elle pas, d'ailleurs, l'équivalent, dans le temps, de la succession? Quoi qu'il en soit, l'avantage d'introduire le terme de succession permet d'instaurer une certaine distance vis-à-vis du réel sensible.

Hume a introduit la notion de «succession» lorsqu'il a présenté, dans la Deuxième Partie du Livre I du Traité², sa conception de l'idée de temps. Elle est essentielle à la formation de l'idée de temps. Rappelons que «[T]outes les fois que nous n'avons pas de perceptions successives, nous n'avons pas de notion du temps» (T.35). En effet, sans succession des perceptions du temps, il y a annihilation du temps, tous les moments étant confondus. De plus, comme on l'a vu, la succession est complétée par la notion d'ordre, ordre dans lequel les perceptions se

¹Conception restreinte de Hume dans le Livre I du Traité, qu'il faudra dépasser pour rendre à l'identité ses droits à un fondement. Pourtant, la contiguïté temporelle peut également être affirmée comme perceptive.

²Voir notre chapitre I sur l'étude de l'idée de temps.

succèdent, ordre dans lequel les perceptions se présentent à l'esprit.

Le facteur temporel, à travers les notions d'ordre et de succession, est essentiel à la relation de cause à effet. Il est exprimé par le principe de la priorité temporelle de la cause sur l'effet. En effet, d'une part, sans succession des perceptions, il ne saurait y avoir que co-existence; et parmi des perceptions co-existantes, la cause ne saurait être distinguée de l'effet. D'autre part, la succession doit être une succession ordonnée, sans quoi cause et effet pourraient être intervertis.

Comment, maintenant, l'idée de succession s'applique-t-elle au soi? Tout d'abord, elle est une notion plus facile à transposer au niveau du soi que celle de contiguïté, puisqu'elle est une notion qui ne décrit pas la qualité d'un objet sensible, mais le mouvement des perceptions. L'idée de succession organise la masse des perceptions qui composent le soi (T.207), et l'organise sur le mode temporel. Le soi est ainsi une masse toujours mouvante; une masse qui jamais ne se cristallise ou ne s'interrompt (surtout pas une substance).

La relation causale, en tant que tributaire de la succession, marque les perceptions du soi de deux façons; d'une part, par la notion de changement, contenue implicitement dans la définition de la cause, d'autre part, par la notion d'ordre, essentielle pour assurer la priorité de la cause sur l'effet. Tout d'abord, la succession appliquée à la relation de cause, contient l'idée de changement. Si les perceptions afférentes à la cause et à l'effet

étaient semblables, elles se superposeraient et rendraient inutile l'idée de succession. En tant que réalité prenant sens dans une certaine durée, le soi est composé de perceptions changeantes, comme on l'a vu, notamment à partir de la notion de cohérence.

D'autre part, la succession ordonnée des perceptions qui entrent en jeu dans la relation de cause à effet, marque également l'échelonnement des perceptions du soi. Mais alors que l'exigence d'un ordre est capitale pour la formation d'un soi cohérent, on peut se demander si la notion de priorité de la cause sur l'effet présente un intérêt dans la discussion de la problématique identitaire.¹ Il faut alors demander ce qui instaure cet ordre et comment il est préservé. Hume précise que c'est la mémoire qui «conserve l'ordre original des idées» (T.85). Bien que Hume n'essaie pas encore de fonder la continuité du soi sur la mémoire, c'est la relation de cause qui permet d'envisager ces premiers rapprochements.

La succession, deuxième condition qui entre dans la définition de la relation de cause, est donc une notion essentielle qui participe à la structure d'organisation des perceptions du soi. Mais même enrichie de la notion d'ordre, la succession ne fait que caractériser la façon dont les perceptions se manifestent à l'esprit. Ces perceptions sont encore des perceptions interrompues. Elles nécessitent l'intervention d'un troisième élément qui les relie les unes aux autres, c'est-à-dire qui instaure ce lien de

¹En fait, c'est peut être de ne l'avoir pas réalisé que Hume va échouer à fonder l'identité personnelle sur la cause.

causalité entre elles. Ce troisième élément est la conjonction constante.¹

En quoi diffère-t-elle des deux précédentes? Tout d'abord, elle ne peut s'imposer comme un élément radicalement différent de la contiguïté et de la succession. Elle ne saurait être quelque chose, par exemple, qui se superpose aux perceptions, dans le sens d'un principe unificateur. Elle ne peut être qu'un lien que l'on constate. En effet, en tant que relation philosophique, la cause ne peut être découverte qu'à partir d'une observation du réel.²

En quoi consiste donc cette conjonction constante des perceptions? Elle répond à la définition suivante: «Les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets, quand placées dans des circonstances similaires» (T.88), (A.650). La découverte de l'effet, se fait par inférence. Pour être en mesure de tirer une inférence, c'est-à-dire un effet, à partir d'une cause, il faut

¹Alors que dans le *Traité* (T.77), Hume discute de savoir quelle expression, de la «connection nécessaire» ou de la «conjonction constante», permet le plus justement de rendre compte de la relation causale, il utilise directement celle de «conjonction constante» dans l'*Abrégé du Traité de la nature humaine* (A.649); sa notion pratiquement la plus importante, devrait-elle se ranger à ce statut mineur? Il semble bien que ce soit là le reflet du dénouement apporté à la tentative d'un fondement causal de l'identité personnelle; nous y reviendrons dans le chapitre prochain.

²En ce sens, la conjonction constante ne saurait être une «connexion nécessaire» qui se définit, non pas comme un lien que l'on constate, mais qui constitue et instaure ce lien entre les perceptions. Mais cette expression ne ressortirait plus alors d'une discussion de la cause en tant que relation philosophique, mais de la cause en tant que relation naturelle. La pertinence de l'une par rapport à l'autre apparaît plus clairement dans l'*Abrégé du Traité de la nature humaine*.

déjà avoir expérimenté et la cause, et l'effet, au moins une fois.¹ Il est inutile de rappeler l'exemple classique des boules de billard mais notons toutefois que, si la cause semble avoir toujours un ancrage dans la réalité sensible, et plus proprement visible, l'effet peut se constater soit à l'aide du sens de la vue, soit par le truchement d'autres sens tel que le toucher et même le senti (par exemple, la flamme produit la sensation de chaleur).

Si les liens avec le sensible doivent être préservés, rien n'empêche cependant que la relation de cause soit éprouvée à un niveau autre que sensible. Hume écrit: «Bien que l'esprit, dans ses raisonnements sur les causes et les effets, puisse bien dépasser les objets vus ou remémorés, il ne doit jamais les perdre totalement de vue, ni se contenter de raisonner seulement à partir des idées. Il faut toujours qu'il raisonne à partir d'un mélange d'impressions ou au moins à partir des idées de la mémoire, qui équivalent aux impressions.» (T.82).

Cette citation est importante à deux égards. D'une part, elle rappelle que la relation de cause est tributaire de la perception sensible. Hume précise qu'au moins l'un des deux, de la cause ou de l'effet, doit être perçu par les sens (T.87). En effet, l'idée de cause et d'effet dérive essentiellement de l'expérience, qui plus est, sensible. D'autre part, si la relation de cause se définit à partir de la réalité sensible, il est concevable qu'elle s'applique

¹Ceci n'est pas sans rappeler la proposition énigmatique que Hume invoquait dans la partie II sur le temps: «le temps, dans sa première apparition à l'esprit, ne peut jamais se dissocier de cette succession d'objets changeants» (T.36), que nous relevions dans notre premier chapitre.

entre les idées de la mémoire qui équivalent aux impressions. Cela ouvre la possibilité d'envisager une relation de type causal qui soit éprouvée carrément au-delà du sensible. Cette brèche dans la conception de la relation causale permet qu'on y inscrive le schéma d'agencement des perceptions du soi.

Il reste à nous demander justement comment appliquer la condition de conjonction constante aux perceptions du soi? Tout d'abord, comme il a été dit, il ne faut pas attendre de la relation de conjonction constante qu'elle instaure un lien supplémentaire entre les perceptions, et qui plus est, des perceptions du soi. Elle ne peut qu'exprimer des relations qui existent déjà. Or, comment attester de l'existence de liens qui ne sont pas perceptibles, en l'occurrence ceux du soi? Il faut avoir recours aux arguments qu'avance Hume lorsqu'il discute de l'existence continue des perceptions non-sensibles.

Nous avons défendu l'hypothèse de l'existence continue des perceptions du soi à partir de l'intuition. L'expliquer maintenant à partir de la notion de cause impliquerait qu'elle soit découverte soit à partir de la perception sensible, soit à partir d'inférences¹. D'autre part, si les qualités de constance et d'immutabilité sont le propre de l'identité des objets², la qualité de cohérence, apparentée à l'idée de changement, rend compte des

¹Ce qui serait inadmissible serait que l'existence continue soit expliquée de façon totalement non sensible, ou «rationnelle».

²Comme il a été expliqué, à partir de la définition de la relation d'identité, première partie, en (T.14), et du principe d'identité.

perceptions du soi. Hume écrit: «malgré ces changements, [les perceptions] conservent une cohérence, et entretiennent entre elles une dépendance régulière, ce qui est le fondement d'une sorte de raisonnement sur la cause» (T.195). La citation est importante puisque Hume fait lui même mention, quoi que de façon modeste mais significative, du rapprochement des idées de cohérence et de dépendance régulière. Il introduit donc l'existence d'un lien qui unit les perceptions du soi entre elles (puisque'il s'agit de cohérence), ce qui dans un discours sur la cause, revient à reconnaître l'existence du lien de conjonction constante.

Hume écrit encore: «Il est évident que, quel que soit le moment où on infère l'existence continue des objets des sens à partir de leur cohérence, et de la fréquence de leur union, c'est dans l'intention de leur accorder une plus grande régularité que ce qui est observé à partir de nos seules perceptions.» (T.197) Bien que Hume ne réfère plus à la cause, l'influence du discours causal est évidente par les termes d'«inférence» et de «fréquence de l'union» des perceptions.

Cependant, comme il a été dit, la conjonction constante n'institue pas un lien supplémentaire entre les perceptions du soi; en effet, «[La] raison ne peut jamais nous montrer la connexion entre deux objets» (T.92). La conjonction constante ne peut que se constater ou servir à inférer des liens qui existent déjà.

Nous avons montré comment les critères de contiguïté, de succession et de conjonction constante, propres à la relation philosophique de causalité, se retrouvent dans la relation

d'identité, la dotant ainsi d'une structure causale. Il faut maintenant examiner comment la relation de temps se modèle sur une structure analogue, pour éventuellement fonder l'identité. En effet, pour être un principe unificateur des perceptions, le temps doit présenter une structure causale. Il faudra déterminer toutefois sous quelle forme, le temps endosse cette responsabilité; est-ce en tant qu'idée, en tant que relation, et si, en tant que relation, est-ce directement ou de façon interposée? La question de la nature du temps fondateur demeure une question entière pour l'identité personnelle.

C. Le temps, fondateur de l'identité. Le passage obligé par la cause.

Avant d'expliquer comment le temps, grâce à la cause, peut s'instituer comme fondateur de l'identité, il faut rappeler pourquoi la cause, en tant que relation, ne peut pas elle-même, isolément du temps, fonder l'identité. C'est à partir de la constatation de la répétition et de la conjonction constante observées dans le monde sensible qu'il est possible de conclure à la relation de cause à effet. Or, comment envisager que les perceptions du soi fassent l'objet d'une observation sensible? Si la cause, en tant que relation naturelle, peut s'instituer comme principe d'union entre les idées, ce n'est pas comme une fonction indépendante de la cause en tant que philosophique, mais comme une fonction complémentaire (T.94). C'est parce que la cause est aussi

une relation naturelle que des inférences peuvent être tirées à partir de l'observation des relations de contiguïté, de succession et de conjonction constante. C'est la cause en tant que relation naturelle qui explique la cause en tant que relation philosophique (T.94).

Ainsi donc, si l'on considère à la fois la cause comme une relation dépendante du sensible et les perceptions du soi comme des perceptions situées hors du sensible, la cause ne peut pas fonder l'identité. Cela vaut aussi longtemps que la réalité sensible est considérée au sens restreint. Mais nous allons voir qu'elle devient pour Hume cette réalité douée d'une capacité particulièrement propice à l'expansion. Si tel est le cas, cela oblige à ce que son champ soit redéfini, ce qui signifie que peuvent être envisagées de nouvelles possibilités de réflexion.

Puisque les inférences causales doivent nécessairement originer du monde réel sensible, pourrait-on d'ailleurs imaginer que la cause puisse rendre compte de l'identité des objets extérieurs? Hume nous livre cette phrase, dans la deuxième section de la Partie IV du Livre I du Traité, qui nous paraît répondre explicitement à la question. Il écrit: «On remarque une connexion entre deux objets, dans leur apparition passée aux sens, mais on n'est pas en mesure d'observer que cette connexion soit parfaitement constante, puisque le fait de tourner la tête ou de fermer les yeux peut la rompre.» (T.197-198). Nous retrouvons là le problème lié à l'interruption de la perception qui empêche d'affirmer ce lien fondamental de conjonction constante entre deux

objets, et empêche ainsi que la cause fonde l'identité des objets extérieurs.

Pourquoi, faut-il demander maintenant, l'argument consistant à fonder l'identité du soi sur le temps, doit-il transiter par la cause? On se souvient de la citation de Hume: «Nous ne devons recevoir comme raisonnement aucune des observations que nous pouvons faire sur l'identité, et sur les relations de temps et de lieu; en effet, dans aucun de ces cas, l'esprit ne peut aller au-delà de ce qui immédiatement présent aux sens pour découvrir soit l'existence réelle, soit les relations des objets.» (T.73) La phrase est intéressante pour deux raisons. D'une part, ne confirme-t-elle pas comment le temps, en tant que relation, peut être fondateur de l'identité des objets extérieurs? Les seuls raisonnements que la relation de temps soit autorisée à faire sont liés à ce qui est observable par les sens. Encore faut-il aussi que les objets dont il s'agit demeurent invariables sur une certaine période. La citation est également importante en ce qu'elle rappelle l'imperfection de la relation de temps, corrolaire de l'avantage précédant: elle ne peut découvrir ni l'«existence réelle» (au sens de perceptions non-sensibles), ni les relations entre objets (entendons, entre perceptions), au-delà des sens. C'est pourquoi, sous cette conception, la relation de temps ne saurait prétendre se constituer comme fondement pour l'identité du soi.

Toutefois, comme on l'a mentionné antérieurement, les relations de temps, et d'identité, peuvent acquérir les moyens

d'entrer dans les raisonnements, précisément à condition d'être liées à la cause (T.74). Mais comment la cause, incompétente pour affirmer ce lien de conjonction constante au-delà de toute référence au sensible, peut-elle transmettre des qualités, aux relations de temps et d'identité, dont elle-même ne dispose pas? Et que signifie, pour la relation de temps, qu'elle «entre dans les raisonnements»? Hume est non-équivoque au sujet de la compétence causale: «La seule [relation], écrit-il, qui puisse être remarquée au-delà des sens, et nous informer d'existences et d'objets, que nous ne voyons ni ne sentons, est la relation de cause.» (T.74)¹ Cette citation nous semble explicite sur les avantages et les limites de la relation causale; exclusivement attachée aux questions de fait, elle peut néanmoins fournir le cadre qui permet, au niveau supra-sensible, d'unir les perceptions entre elles. C'est en ce sens qu'elle constitue un «passage obligé» pour qu'une relation philosophique se mue en principe d'union.

Enfin, «entrer dans les raisonnements», appliqué à la relation de temps, nous semble avoir la signification suivante. Dans le contexte qui nous occupe, c'est-à-dire organisé autour du problème identitaire, il semble qu'il faille l'entendre au sens de devenir lui-même principe explicatif. Mais n'y a-t-il pas un danger que, si la relation de temps cesse d'être une relation dépendante du sensible, et une relation subjectivement éprouvée, on en fasse une

¹«Here then it appears, that of those three relations, which depend not upon the mere ideas, the only one, that can be trac'd beyond our senses, and informs us of existences and objects, which we do not see or feel, is causation.» (T.74)

réalité abstraite? La condition suivante doit alors être formulée. Si le temps se fait principe explicatif, il ne peut l'être de façon générale, pour toutes sortes de visées; c'est seulement en ce qu'il est susceptible d'être fondement de l'identité du soi qu'il peut recevoir ce titre.

Nous avons vu comment la relation d'identité, pour entrer elle-même dans les raisonnements, et devenir ce principe susceptible d'être expliqué, se devait d'acquérir une structure causale. Celle-ci passait par la reconnaissance de liens de contiguïté, de succession, et de conjonction constante, aux perceptions du soi. Pour être un principe d'union entre les idées, et donc principe explicatif, la relation de temps doit se doter de cette même structure causale, à savoir des trois relations de contiguïté, de succession, de conjonction constante. Avant de chercher comment ils sont perceptibles dans la réalité temporelle, il convient de présenter comment Hume envisage les rapports entre les relations de causalité et de temps.

En fait, les liens entre les relations de temps et de cause font l'objet de plusieurs références explicites, dans la partie consacrée à la cause (Partie III du Livre I du Traité). Lorsque Hume énonce les types de raisonnements auxquels la relation de cause à effet peut donner lieu, il fait la distinction entre deux types de raisonnements. Il écrit: «Bien que l'esprit, dans ses raisonnements sur les causes et les effets, aille au-delà des objets qu'il voit ou dont il se souvient, il ne doit jamais les perdre de vue complètement, ni raisonner seulement à partir de ses

idées propres, mais doit toujours raisonner à partir d'un mélange d'impressions, ou au moins d'idées de la mémoire, qui sont équivalentes aux impressions.» (T.82)¹ La citation est de première importance pour la question qui nous occupe puisque la relation de cause à effet peut être constatée non seulement à partir d'objets visibles, au moyen des impressions des sens, ce que l'on savait déjà, mais aussi à partir des idées de la mémoire. Ainsi, à travers cette citation, la cause n'est plus cette relation qui se constate entièrement à partir de la réalité sensible, mais elle peut s'extrapoler à un autre niveau, celui de la mémoire.

Faut-il penser que cette seconde application de la relation de cause constitue une dérogation au principe qui prévoit que l'idée de cause à effet peut dériver uniquement de l'expérience? Il n'en est rien et ce, pour plusieurs raisons. D'une part, Hume fait équivaloir, dans la phrase précitée (T.82), les idées de la mémoire aux impressions des sens. Il faut revenir à la fin de la partie consacrée au temps (Partie II du Livre I du Traité) pour comprendre le sens de cette équivalence. Hume écrit: «Il n'y a pas d'impression ou d'idée, de quelque sorte que ce soit, dont nous ayons conscience, ou qui soit présente à la mémoire, qui ne soit conçue comme existante» (T.66)². La mémoire ne constitue donc pas

¹«Tho' the mind in its reasonings from causes or effects carries its view beyond those objects, which it sees or remembers, it must never lose sight of them entirely, nor reason merely upon its own ideas, without some mixture of impressions, or at least of ideas of the memory, which are equivalent to impressions.» (T.82)

²«There is no impression or idea of any kind, of which we have any consciousness or memory, that is not conceiv'd as existent» (T.66).

une réalité coupée de la réalité sensible mais au contraire en constitue si l'on peut dire, une variante. Elle fait l'objet d'une perception tout aussi directe que celle provenant d'impressions des sens. Comme le précise Hume: «Lorsque nous inférons les effets à partir des causes, nous devons établir l'existence de ces causes, ce que nous pouvons faire uniquement de deux façons ou bien par la perception immédiate de la mémoire ou des sens, ou par une inférence à partir d'autres causes» (T.83). Les idées de la mémoire ne sont pas, en tant qu'idées, le produit d'inférences mais font l'objet d'une perception immédiate au même titre que les sens. En ce sens, lorsque Hume énonçait, dans la Partie II, que le temps est appréhendé à partir des idées ne voulait-il donc signifier autre chose sinon qu'il est appréhendé à partir des idées de la mémoire? Si tel est le cas, et à condition de faire équivaloir les idées de la mémoire aux impressions sensibles, le temps demeurerait une réalité essentiellement sensible.

C'est dans cette même partie sur le temps que Hume introduisait cette nuance dans la perception du temps en énonçant que «le temps, dans sa première apparition à l'esprit, ne peut jamais se dissocier de cette succession d'objets changeants» (T.36). Il semble que Hume veuille indiquer que le temps puisse être perçu à la fois de façon immédiate - il faut expérimenter un changement dans les objets (ou les perceptions) pour faire l'expérience de la réalité temporelle -, ainsi que de façon, si l'on peut dire, médiante et donc, à travers la mémoire. N'est-ce pas ce qu'il veut dire lorsqu'il écrit, dans la Partie III du Livre I

du Traité sur les impressions des sens et de la mémoire: «C'est tout simplement la force et la vivacité de la perception qui constitue le premier acte de jugement, et le fondement de ce raisonnement sur lequel nous nous basons lorsque nous essayons de retrouver la relation de cause à effet.» (T.86)¹

Il faut maintenant demander: si les idées de la mémoire équivalent aux impressions sensibles, le temps peut-il entrer dans des raisonnements d'ordre causal en tant que relation philosophique ou en tant que relation naturelle, c'est-à-dire en tant que principe d'union entre les idées? Nous allons montrer que la mémoire, en tant que réalité temporelle qui regroupe les perceptions du soi, contient cette structure causale que sont la contiguïté, la succession, et la conjonction constante.

Tout d'abord, que faut-il entendre par «contiguïté» afférente aux perceptions contenues dans la mémoire? Faut-il, du reste, distinguer cette relation de celle de succession? Nous avons déjà souligné qu'envisagées dans l'espace temporel, des perceptions contiguës sont forcément successives; ce que la notion de succession ajoute cependant est l'idée d'un ordre dans l'échelonnement des perceptions; nous y reviendrons après avoir développé le sens que peut revêtir la notion de contiguïté pour les idées de la mémoire.

¹«'This merely the force and liveliness of the perception, which constitutes the first act of the judgment, and lays the foundation of the reasoning, which we build upon it, when we trace the relation of cause and effect.» (T.86)

Lorsque Hume explique comment la succession constitue la propriété essentielle du temps, il précise qu'aucune des parties qui le composent ne peut coexister avec une autre et ce, quel que soit leur degré de contiguïté (T.31). En instaurant l'idée d'un degré dans la contiguïté, il paraît tout à fait concevable qu'il puisse s'agir des idées contenues dans la mémoire. Or, on peut envisager une contiguïté maximale, à savoir entre des idées émanant d'un passé récent, et qui demeurent présentes à la conscience tout en conservant leur vivacité. Qu'en est-il des idées formées dans un passé plus ancien? N'est-il pas normal qu'elles deviennent, avec l'écoulement du temps, de plus en plus faibles? Comment ne pas éprouver des doutes sur leur authenticité? Hume écrit: «même si des objets peuvent paraître distants, ils sont reliés par une chaîne de causes; et même si l'on ne peut pas découvrir cette connexion, on *présume qu'elle existe*» (T.75)¹. Si l'on considère que ces «objets distants²» puissent être les idées de la mémoire, il faut alors interpréter la citation de la façon suivante. L'important, dans cette série d'idées, est que la chaîne ne soit jamais rompue; la relation de cause assure le maintien des liens entre ces idées, quelle que soit la distance qui les sépare.

¹«Tho' distant objects may sometimes seem productive of each other, they are commonly found upon examination to be link'd by a chain of causes, which are contiguous among themselves, and to the distant objects; and when in any particular instance we cannot discover this connexion, we *still presume it to exist* (nous soulignons).» (T.75)

²Nous verrons l'importance de l'adjectif «distant» dans nos conclusions.

L'instauration d'une chaîne de causes présuppose que les idées se succèdent dans un certain ordre. Comme on l'a vu dans la Partie II du Livre I du Traité sur les idées de temps et d'espace, si la contiguïté relative à l'espace exprime la manière d'après laquelle les objets se situent dans l'espace, l'idée de temps exprime l'ordre d'après lequel les objets, au sens de perceptions, existent. Dans la Partie III relative à la cause, et plus exactement dans la section V réservée à l'étude des impressions des sens et de la mémoire, Hume précise que c'est la mémoire qui assure une telle fonction. Il écrit en effet: «c'est une propriété particulière de la mémoire de préserver l'ordre original et la position des idées» (T.85)¹.

Nous avons vu ce que peut signifier la contiguïté lorsqu'elle s'applique aux idées de la mémoire et comment, lorsque la distance entre ces idées devient trop importante, on peut, grâce à la notion de cause, présumer une connexion entre elles. Mais la notion de cause permet plus qu'une simple présomption, elle produit une connexion entre les différentes existences (perceptions) qui se suivent ou se précèdent: «Seule la causalité est susceptible de produire une connexion telle qu'elle puisse nous assurer à partir de l'existence ou de l'action d'un objet, qu'elle est suivie ou précédée d'une autre existence ou action» (T.73-74)². La citation

¹«... it be a peculiar property of the memory to preserve the original order and position of its ideas» (T.85).

²«'Tis only causation, which produces such a connexion, as to give us assurance from the existence or action of one object, that 'twas follow'd or preceded by any other existence or action» (T.73-74).

est importante à deux titres. D'une part, bien que référence ne soit pas faite à la mémoire, l'allusion aux «existences» qui précèdent ou qui succèdent à d'autres est suffisamment explicite pour qu'il ne nous soit pas permis d'en douter. Mais justement, le fait que la mémoire ne soit pas mentionnée ne pourrait-il pas sous-entendre que c'est une fonction essentielle de la cause justement de relier les expériences échelonnées dans le temps? D'autre part, ne faut-il pas s'étonner de ce que la cause «produise» ou même permette la présomption d'un lien autre que celui qui est directement observable? Est-ce en tant que principe d'union entre les idées que la cause instaure ce lien entre les perceptions de la mémoire? Ce ne serait plus la cause comme relation philosophique, et plus précisément comme conjonction constante, qui relierait les perceptions ensemble, mais la cause comme relation naturelle, associative des idées. Il semble qu'il faille alors envisager la cause comme philosophique pour les impressions des sens, et comme naturelle pour les idées de la mémoire.

Si l'on demande maintenant: comment rendre compte de la continuité des perceptions du soi? On sait que les impressions des sens ne peuvent nous renseigner que sur la continuité des objets extérieurs; il faut donc que ce soient les idées de la mémoire, qui comprennent les perceptions du soi. Lorsque Hume expose la fonction de la cause qui est d'unir les perceptions contiguës, il ajoute: «[Le] même raisonnement peut s'étendre à l'identité». (T.74) Alors qu'«identité» pourrait s'appliquer à la fois aux objets extérieurs et au soi, les phrases qui suivent sont sans équivoque sur la

référence exclusive aux perceptions du soi. Hume écrit: «Mais cette conclusion (il faut comprendre ici, d'identité), au-delà des impressions des sens, ne peut être fondée que sur la connexion de cause à effet» (T.74). Après les expressions de «présomption», et de «production», attribuées à la cause, s'ajoute celle de «fondement». Considérée dans son rapport à l'identité du soi, non pas comme relation philosophique aux prises avec les questions de fait, mais comme relation naturelle, c'est-à-dire comme principe d'union et d'association des idées, la cause apparaît comme le fondement de l'identité. Faut-il comprendre que c'est le propre de la cause en tant que relation naturelle, de conférer un fondement aux choses, ou bien ce pouvoir se superpose-t-il à celui d'associer les idées? Dans ce cas, n'est-ce pas attribuer à la cause des fonctions qui outrepassent son champ de compétence? Il faudra attendre les conclusions que Hume donne à la résolution du problème identitaire dans la Section 6, pour y répondre.

Si l'on reprend l'exemple des objets extérieurs, c'est par l'ininterruption de la perception, pendant une variation supposée de temps, que l'on peut être assuré de l'identité de l'objet. Qu'est ce qui équivaut, pour le soi, à cette ininterruption de la perception? S'applique-t-elle avec la même exigence à l'identité du soi qu'à l'identité des objets extérieurs? Si les idées de la mémoire équivalent aux impressions des sens, c'est donc par la mémoire qu'on aurait les moyens de s'assurer de la continuité du soi. Mais jusqu'où la mémoire peut-elle être fiable? D'autre part, à quoi équivaut la variation supposée de temps pour mesurer les

perceptions du soi dans le temps? S'agit-il d'un temps linéaire s'étendant de la naissance à la mort, d'un temps sélectif? Mais alors quels en seraient les critères?

C'est dans la durée que se succèdent les perceptions du soi. Laissant libre cours au changement, elle est ce lieu temporel où s'épanouit l'identité. Mais comment concilier durée et changement, et ininterruption du soi? C'est la question à laquelle Hume va essayer de répondre dans la section 6.

Conclusion

Si le temps, en tant que relation, est source de l'identité des objets, par les conditions d'invariabilité et d'ininterruption, qu'est-ce que les développements précédents nous autorisent à conclure pour l'identité du soi? Est-ce véritablement la cause qui établit la continuité du soi? Pourquoi cela ne peut-il pas être la mémoire puisque c'est elle qui contient les idées du soi? Ne joue-t-elle pas le rôle de relation causale, en instaurant naturellement entre les idées une contiguïté, une succession, une conjonction constante? La mémoire ne peut-elle pas s'élever en principe d'union et ainsi avaliser la continuité du soi? Peut-être faut-il voir là le signe de l'hésitation de Hume, partagé entre la recherche d'un principe qui fournirait la preuve de l'identité et une faculté mais dont le danger serait celui de la cristallisation? Mais quel que soit le sort que Hume réserve à la mémoire, il est certain qu'elle n'est pas une relation naturelle, pas plus que philosophique. C'est

en étudiant la section 6¹ que l'on va voir jusqu'où il est possible d'affirmer que la mémoire et la cause participent au fondement de l'identité.

¹A laquelle Hume nous invite à nous reporter, dans la partie IV, section 2 (I.IV.2) lorsqu'il s'interroge sur le rapport entre les notions d'apparition et d'existence des perceptions. Il écrit: «Afin de régler la question et apprendre comment l'interruption dans l'apparition d'une perception n'implique pas nécessairement une interruption dans son existence, il conviendra de présenter quelques principes que nous aurons l'occasion de développer plus en profondeur ultérieurement». (T.206) Hume fait alors explicitement référence à la section 6 de la Partie IV.

CHAPITRE III. L'IDENTITÉ PERSONNELLE

Introduction

La question de l'identité est, pour Hume, l'une des plus abstruses qui soit, plus précisément en regard de la nature du principe unificateur qui constitue une personne (T.189)¹. Le nombre de pages que Hume consacre à l'«identité personnelle» est pourtant remarquablement restreint, quelques pages à peine (T.251-263). Sa situation géographique dans le Traité (sixième section de la Partie IV), à la toute fin du Livre I, n'en est pas moins intéressante. Il serait tentant d'y voir le signe d'une révélation particulière. L'étude de l'identité personnelle constituerait le point ultime du questionnement de la pensée humienne? Les sections et parties la précédant présideraient à son élaboration et contiendraient en germe le fondement du raisonnement identitaire? Cette section sixième exprimerait le dénouement du Livre Premier?

S'il a été montré que la partie II sur les idées d'espace et de temps, la partie III sur la relation de causalité, la section II de la partie IV sur le scepticisme vis-à-vis des sens, entrent dans la discussion de l'identité, il serait extrêmement simpliste, voire même réducteur, de lire dans les développements explicitement

¹«'Tis certain there is no question in philosophy more abstruse than that concerning identity, and the nature of the uniting principle, which constitutes a person.» (T.189)

consacrés à l'identité personnelle une synthèse du Livre I du Traité.

On retrouve, dans l'Appendice au Traité de la nature humaine, une préoccupation constante pour la question de l'identité personnelle. Hume y résume les principes sur lesquels repose sa théorie et expose son embarras à affirmer en même temps les deux plus importants d'entre eux: *1/que toutes nos perceptions distinctes sont des existences distinctes, et 2/que notre esprit ne perçoit jamais de connexion réelle parmi ces existences distinctes*¹. Notre recherche propose une hypothèse qui réconcilie ces deux principes; elle est basée sur la nature du temps comme fondement de l'identité personnelle.

Avant d'exposer la «théorie de l'identité personnelle» telle que Hume nous la livre à la section 6, et d'en proposer notre propre lecture, nous allons situer la problématique identitaire telle que Hume la pose. Elle va permettre d'identifier ce que Hume rejette et d'isoler les premiers éléments de sa théorie.

Hume débute la section 6 en formulant plusieurs critiques à

¹Hume, dans un très bref Appendice (T.623-639), visant principalement à apporter quelques modifications à un certain nombre de citations du *Traité*, consacre, outre 4-5 pages à résumer sa position sur la cause, quatre pages au problème de l'identité personnelle (T.633-636). Il écrit au tout début : «But upon a more strict review of the section concerning *personal identity*, I find myself involv'd in such a labyrinth, that, I must confess, I neither know how to correct my former opinions, nor how to render them consistent.» (T.633) Il poursuit, quelques paragraphes plus loin: «In short there are two principles, which I cannot render consistent; nor is it in my power to renounce either of them, viz. that all our distinct perceptions are distinct existences, and that the mind never perceives any real connexion among distinct existences.» (T.636)

l'égard d'une certaine conception du soi. Il écrit: «Il est des philosophes qui imaginent que l'on est à tout moment intimement conscient de ce que l'on appelle notre SOI; que nous en sentons l'existence et la continuité dans l'existence; et sommes certains, sans qu'il soit nécessaire de le prouver, de sa parfaite identité et parfaite simplicité.» (T.251)¹ Hume critique principalement la notion d'idée de soi, mais remet également en question la notion de conscience et celle de perfection.

I. La remise en question de l'idée du soi

En critiquant la simplicité du soi, c'est la simplicité de l'idée du soi, que Hume remet en cause. Il l'exprime ainsi: «Malheureusement², toutes ses belles affirmations sont contraires aux lois même de l'expérience qu'ils invoquent³; nous n'avons pas d'idée du soi de la façon dont on nous l'explique. Car de quelle impression pourrait-elle donc dériver?» (T.251)⁴

¹«There are some philosophers, who imagine we are every moment intimately conscious of what we call our SELF; that we feel its existence and its continuance in existence; and are certain, beyond the evidence of a demonstration, both of its perfect identity and simplicity.» Il poursuit: «The strongest sensation, the most violent passion, say they, instead of distracting us from this view, only fix it the more intensely, and make us consider their influence on self either by their pain or pleasure.» (T.251)

²Hume est ici ironique.

³Ici, expérience ne se situe pas au niveau de l'expérience sensible...

⁴«Unluckily all these positive assertions are contrary to that very experience, which is pleaded for them, nor have we any idea of self, after the manner it is here explain'd. For from what

Hume s'oppose à une certaine conception philosophique, métaphysique et rationaliste, qui considère le soi comme quelque chose de constant et d'invariable, en fait, un soi-substance. Il va chercher à en montrer la fausseté en prouvant qu'il n'y a pas d'idée simple qui corresponde à cette conception du soi.

Si l'on considère en quoi consiste, pour Hume, une idée simple, c'est premièrement une idée qui n'admet ni distinction, ni séparation, c'est-à-dire une idée qui n'est pas composée d'autres idées. Deuxièmement, l'idée simple est régie par le principe de correspondance, ou principe de dérivation, de l'idée à l'impression (T.3). Ainsi, pour pouvoir affirmer l'existence de l'idée du soi, on doit pouvoir trouver une impression qui corresponde à l'idée que l'on en a, c'est-à-dire l'idée d'un soi constant et invariable. En d'autres termes, cette impression doit être «simple» c'est-à-dire synthétiser le soi.

Mais Hume demande: «de quelle impression cette idée pourrait-elle dériver?» (T.251)¹ Est-il possible de trouver une impression unique qui suggère la constance et l'invariabilité du soi? En posant la question en ces termes, la réponse paraît évidente. Hume ironise: «[Q]uand j'entre de la façon la plus intime avec ce que j'appelle moi-même, je bute toujours sur quelque perception particulière, de chaleur ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne puis à aucun

impression cou'd this idea be deriv'd?» (T.251) .

¹«For from what impression cou'd this idea be deriv'd?» (T.251)

moment me saisir si ce n'est au travers d'une perception» (T.252).¹

Les perceptions du soi sont toutes particulières² et ne sont jamais percevables en même temps. Elles ont une existence éphémère. Il en résulte qu'il ne peut y avoir d'impression simple du soi parce qu'au soi correspond plusieurs impressions. Et s'il n'existe pas d'impression simple du soi, conclut Hume, il ne peut par conséquent, pas exister d'idée simple du soi, ce qui remet en question la conception d'un soi constant et invariable. En effet, les perceptions du soi que décrit Hume ne sont jamais les mêmes.

Mais si l'idée du soi ne peut pas être contenue dans une idée simple, sommes-nous alors autorisés à conclure à une idée du soi de nature composée? Pourrait-elle être une idée complexe, c'est-à-dire composée de plusieurs idées simples? L'idée complexe, il est vrai, par une structure admettant la pluralité, pourrait effectivement contenir les multiples impressions et idées du soi. Mais on sait que Hume ne saurait accepter une idée formée, non à partir de la perception, mais de la raison, c'est-à-dire *a priori*. Il exprime ce refus des idées complexes dans la citation: «Bien qu'une couleur particulière (nous soulignons), une saveur ou une odeur, soient des qualités réunies dans cette pomme, il est aisé de percevoir qu'elles ne sont pas les mêmes, mais qu'elles sont distinguables

¹«For my part, when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception.» (T.252)

²On se souvient de l'adjectif «particulières» opposé par Berkeley à l'argument des idées abstraites.

les unes des autres.» (T.2)¹ L'idée complexe exprime la diversité d'une chose mais ne l'exprime pas toute entière. De même, une idée complexe pourrait contenir diverses qualités du soi mais ne saurait l'exprimer tout entier. En rejetant l'idée complexe, Hume exprime, en fait, son refus des idées abstraites (de façon explicite par la référence à «particulier»). De cette impossibilité d'enfermer le soi dans une idée simple ou complexe, il faut tirer une conclusion à la fois sur la nature du soi, et sur la nature de l'identité personnelle.

S'il n'existe pas d'impressions exprimant la constance et l'invariabilité du soi, c'est donc que le soi n'est ni constant, ni invariable. Cette critique de l'idée du soi permet donc d'affirmer le caractère changeant du soi. Nous avons déjà évoqué que les qualités de constance et d'invariabilité sont le propre des impressions des objets extérieurs. Rappelons que la cohérence est la qualité principale des impressions du soi, qualité associée au changement. Comme il a aussi été mentionné, la constance constitue une deuxième sorte de qualité, à condition toutefois d'être reliée à celle de cohérence, ce qui exprime ainsi une certaine régularité des perceptions du soi à travers le changement. Ces qualités de constance et de cohérence, on s'en souvient, traduisent l'existence continue du soi. Or, si le soi est continu, ce n'est pas une impression particulière de la réalité perceptive qui pourra le suggérer, mais bien un ensemble de perceptions. Tout comme il ne

¹«Tho' a particular colour, taste, and smell are qualities all united together in this apple, 'tis easy to perceive they are not the same, but are distinguishable from each other.» (T.2)

saurait exister, dans la réalité perceptive, d'impression qui, isolément, exprime la constance et l'invariabilité du soi, on ne saurait trouver d'impression qui exprime le changement ou la cohérence, pas plus que la continuité du soi.

Hume en conclut alors: «Ainsi donc, l'idée du soi ne saurait dériver d'aucune des impressions mentionnées, ni d'ailleurs, d'aucune autre; une telle idée ne saurait donc exister.» (T.252) Si l'idée du soi n'est ni simple ni complexe, il semble qu'il faille se résoudre, d'après Hume, à ce qu'elle ne soit pas une idée¹. Mais pourquoi, au fait, une telle méfiance vis-à-vis des idées? Hume s'explique, au tout début du Traité (T.2) sur la portée résolument restrictive qu'il accorde aux idées. Il s'agit d'ailleurs pour lui, d'un normal et juste retour aux choses, après l'usage démesurément laxiste du terme «idées» par Locke: les idées sont soit simples, soit complexes, il faut sinon parler de perceptions. Ainsi, si le soi ne peut être exprimé dans une idée, s'il n'est pas possible de concevoir une idée du soi, qu'est-ce qui va le rendre connaissable? Comment va-t-on avoir la certitude qu'il existe?

II. La nature de l'identité personnelle

Dans sa critique de l'idée du soi, Hume ajoute: «La sensation la plus forte, la passion la plus violente, disent-ils (il est

¹Nous argumenterons, dans la section 3 ultérieure portant: «Le temps et l'identité», visant à établir le fondement de l'identité personnelle, qu'il est possible de proposer une idée du soi compatible pourtant avec la théorie des idées de Hume.

facile de penser à Descartes), au lieu de nous en dissuader [de la conscience du soi], au contraire l'intensifient davantage; elles influencent encore plus notre conscience du soi par la douleur et le plaisir.» (T.251)¹

Tout d'abord, et puisqu'il la critique, la conscience est-elle investie, pour Hume, d'un rôle quelconque? Nous avons relevé qu'elle figure déjà dans certains passages du Traité.² S'agit-il d'une notion qu'il nie, qu'il suppose ou qu'il utilise? Ou bien s'agit-il d'une notion qui carrément ne l'intéresse pas? En fait, la seule raison où elle semble être d'une quelconque utilité est dans la mesure où elle permet à Hume d'orienter sa critique - vers Descartes, sans nul doute. Hormis ce rôle polémique, elle ne fait pas l'objet, dans le Traité (ni ailleurs, à notre connaissance), de thématization, c'est-à-dire qu'elle n'entre pas, de façon positive, dans le cours de ses raisonnements. Elle est plutôt remplacée par ce que nous avons appelé *l'intuition*.

En effet, Hume associe à conscience du soi, «la sensation de l'existence, et la sensation de sa continuation dans l'existence», mais s'agit-il là de la conception de ses détracteurs ou s'agit-il de sa propre connaissance du soi? Rappelons: «Il est des philosophes qui imaginent que l'on est à tout moment intimement

¹«The strongest sensation, the most violent passion, say they, instead of distracting us from this view, only fix it the more intensely, and make us consider their influence on self either by their pain and pleasure.» (T.251)

²Par exemple: «[I]l n'y a pas d'impression ou d'idée, de quelque sorte que ce soit, dont nous avons conscience [...], qui ne soit conçue comme existante» (T.66).

conscient de ce que l'on appelle notre «soi»; que nous en sentons (nous soulignons) l'existence et la continuité dans l'existence» (T.251); continuons la citation: «[La] sensation la plus forte, la passion la plus violente, disent-ils, au lieu de nous en détourner [de la conscience du soi], au contraire, l'intensifient davantage; elles influencent encore plus notre conscience du soi par la douleur et le plaisir.» (T.251) Les sensations et les passions les plus fortes, à travers le plaisir ou la douleur, nous font encore plus prendre conscience du soi. Il est intéressant de trouver cette critique à quelques pages à peine du Livre sur les Passions (L.II)¹. La citation ne serait-elle pas acceptable et même juste, pour Hume, si l'expression de «conscience du soi» était remplacée par «intuition du soi»?

Comme il a été signalé lors de la discussion sur l'existence continue, Hume ne remet pas en question l'existence du soi et sa continuité; il s'oppose à ce qu'on veuille le démontrer par la raison. Il ne s'oppose pas au fait que l'on en soit certain, mais n'accepte pas que l'on invoque le rôle de la conscience pour l'attester. Il s'agit, pour lui, d'une certitude d'ordre intuitif.

Mais peut-être, faut-il préciser ici le nom qu'il donne à cette connaissance du soi. Appliquée à l'identité personnelle, cette intuition porte un nom bien précis. Lorsqu'il termine sa révision de «l'identité personnelle» (T.633), dans l'Appendice, Hume évoque le terme de «feeling» comme l'expression la plus proche

¹Où il n'a pas à être prouvé car il est déjà présupposé. Ce n'est plus le problème du Livre II de chercher à assurer un fondement au soi.

du vrai. Quelques pages plus haut, il réfère à quelque chose de «senti plutôt que perçu» (T.627)¹. C'est ce qu'il appelle le *sentiment*, sorte de «vivacité à la conscience».

L'étude de l'identité personnelle permet ainsi d'entrevoir cette nouvelle source de connaissance qui se situe entre le niveau perceptif et le niveau rationnel. Ce que nous avons appelé «intuition» n'avait pas de valeur, si l'on peut dire, discursive. L'affirmation de l'existence continue se situait en quelque sorte à un niveau pré-réflexif, «naturel» pour reprendre des termes humiens², une connaissance vraie en soi. A partir du moment où l'on affirme que l'identité personnelle est un sentiment, elle est justifiée si l'on peut dire, empiriquement. Mais de quel ordre est cette justification? Elle ne découle pas de la perception sensible. S'agit-il d'une justification d'ordre rationnel? Non pas, puisqu'elle n'est pas une vérité de la raison. Il semble plus juste alors de la ranger comme une vérité de l'ordre de la perception interne.³

¹«Tis felt more than perceived» (T.627).

²On sait que pour Hume, il y a la connaissance que nous procurent les raisonnements, qui n'est pas toujours probante, et la connaissance issue de la nature dont la certitude n'est jamais remise en question.

³On pourra nous objecter que le «sentiment» ne peut pas mériter le titre de justification, même empirique. Nous pensons qu'il faille faire la distinction entre une connaissance du type de l'intuition qui s'impose à la conscience spontanément comme fait de «conscience» primitif (invoquée dans nos développements pour rendre compte de la notion d'existence continue), de façon pré-réflexive, et une connaissance basée sur le sentiment, qui n'est affirmé qu'au terme d'un raisonnement (et ce, même si ce raisonnement s'avère défaitiste par rapport aux autres modes de connaissance). Enfin, nous faisons valoir que si le sentiment différait parfaitement du

Lorsque Hume a critiqué la notion de «conscience de soi», il s'est opposé au fait que l'on soit certain de «sa parfaite identité» (T.251). Ne retrouvons-nous pas, par la référence à la perfection du soi, une nouvelle façon pour Hume d'exprimer sa méfiance et son mépris pour la métaphysique? De façon ironique, il va reprendre ces attributs de «perfection» et d'«imperfection» pour les utiliser de façon inattendue, mais aussi de façon déterminante pour saisir la différence fondamentale qui distingue l'identité des objets de l'identité personnelle. Il faudra, pour les comprendre, étudier les divers sens d'«identité» que Hume envisage dans la section 6.

SECTION 1. Les identités

Leur pertinence dans la théorie de l'identité personnelle¹

Hume exprime la diversité maximale des perceptions qui forment l'identité en comparant le soi à un fleuve. Il écrit: «[Je] puis m'aventurer à affirmer au reste du monde qu'ils ne sont rien qu'un amas ou un ensemble de perceptions diverses, qui se succèdent avec

mode de connaissance empirique, Hume n'utiliserait pas l'expression «'Tis felt rather than perceived» que l'on ressent comme une question de degré dans la connaissance; il les opposerait plus franchement. Ce qui est certain, par contre, c'est que l'on est totalement prêt à concéder que le sentiment n'est pas le fondement philosophique de l'identité personnelle; en ce sens, il explique plutôt comment notre croyance en l'identité est produite.

¹En fait, il s'agit d'une pertinence «de fait», s'appuyant essentiellement sur des indices que Hume nous livre sur l'identité personnelle, à travers elles.

une inconcevable rapidité, dans un flux et un mouvement perpétuels» (T.252)¹. On retrouve cette idée d'étourdissante variété des perceptions du soi dans l'exemple de l'esprit, «sorte de théâtre, où plusieurs perceptions font successivement leur apparition; passent, repassent, disparaissent, et se mêlent dans une infinie variété de poses et de lieux» (T.253)². Hume poursuit: «Il n'y a pas, à proprement parler, ni simplicité, ni identité, à aucun moment que ce soit» (T.253)³ ⁴.

Ces deux citations, d'emblée, appellent deux remarques: l'une en ce qui a trait à la structure ontologique du soi, l'autre, sur la qualité des perceptions qui caractérisent le soi. Premièrement, avec ces métaphores du fleuve et de l'esprit, Hume donne une définition du soi pour le moins provocante: il est inutile, suggère-t-il, d'enfermer les perceptions du soi dans un réceptacle quelconque. Ce faisant, il introduit une nouvelle façon de se référer au soi; il n'est plus nécessaire d'avoir recours à la

¹«I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement.» (T.252)

²«The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations.» (T.253)

³«There is properly no *simplicity* in it at one time, nor *identity* in different» (T.253).

⁴Comme N. Kemp Smith le fait remarquer, Hume avait connaissance de l'article sur Spinoza de Bayle, par lequel: «l'unité, l'identité et la simplicité dans la "substance" sont irréconciliables avec la multiplicité et le changement.» Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume*, London, Macmillan, 1941, p. 325. Hume prend donc ici, résolument le contrepied de cette conception rationaliste du soi.

notion galvaudée d'un soi-substance. Tout ce qui peut être affirmé, c'est que: «Ce sont les perceptions successives qui seules constituent l'esprit» (T.253)¹.

En qualifiant les perceptions de «successives», et c'est là notre deuxième remarque, Hume introduit un nouvel élément dans la discussion de l'identité. Par la référence à la succession, ne confère-t-il pas justement, à l'identité une dimension temporelle? Il faudra voir jusqu'où Hume mène cet élément théorique dans sa théorie de l'identité personnelle.

Après avoir démontré l'impossibilité de prouver l'idée d'un soi simple, et donc l'impossibilité de concevoir une idée abstraite du soi, Hume ne réfèrera plus au soi, dans le reste de la section 6. Il va présenter, par contre, toute une gamme d'identités, dont le sens varie d'une expression à l'autre: l'identité spécifique et l'identité numérique, l'identité-mêmeté et l'identité-diversité, l'identité parfaite et l'identité imparfaite, toutes consistant à prouver un point qui contribuera à forger la théorie de l'identité personnelle.

Devant cet ensemble d'identités, il faut se poser la question non pas du référent de l'identité, mais des référents de l'identité. Si l'on veut appliquer: «Il n'y a, à proprement parler, ni simplicité, ni identité, à aucun moment que ce soit» (T.253), au soi, il est bien évident qu'il n'est jamais confiné dans une seule perception. Non plus, il ne saurait être affirmé que les

¹«They are the successive perceptions only, that constitute the mind» (T.253).

perceptions qui s'y rapportent, soient identiques. Or, si le terme *identité* ne peut s'employer pour caractériser les perceptions du soi, à quoi peut donc référer *identité* puisque les perceptions du soi sont toutes diverses?

La seule chose que l'on puisse dire, pour l'instant, est que le soi est composé de perceptions diverses ou, de façon plus orthodoxe, qu'il n'y a que des perceptions. Mais comment ces perceptions diverses vont-elles «tenir», comment vont-elles se maintenir sans se perdre dans un magma informe et vague?

Comme on le verra, et c'est ce qui fait de la théorie humienne sur l'identité son originalité et sa subtilité, il y a moyen, à partir de chaque terme «identité» qui apparaît dans les trois binômes mentionnés, de dégager la référence à un même principe. L'étude de ces diverses sortes d'identité devra permettre de nous mettre sur la voie pour trouver la nature de ce principe unificateur, combien abstrus, qui constitue la personne (T.189).

Nous commencerons l'étude des différentes expressions contenant le terme «identité» par celle d'identité spécifique et d'identité numérique.

I. L'identité spécifique et l'identité numérique

Hume présente les deux expressions, «identité spécifique» et «identité numérique» dans la section 6, à partir du même exemple. «Ainsi donc, écrit Hume, un homme qui entend un bruit, fréquemment

interrompu et répété, dira qu'il s'agit du même bruit, bien qu'il soit évident que les sons ont une identité spécifique ou une ressemblance, et qu'il n'y a rien qui soit numériquement le même, si ce n'est la cause qui les a produit.» (T.258)

Si l'on veut comprendre, tout d'abord, le sens à donner à l'«identité spécifique», il ne faut pas se laisser méprendre par la singularité de la disjonction «ou» qui semble faire équivaloir spécificité et ressemblance. Que cette proximité ne nous induise pas en erreur. S'il est en effet, singulier d'insister sur la particularité d'un objet pour aussitôt la relativiser, nous verrons l'intérêt que Hume peut avoir à présenter les deux termes, si l'on peut dire, simultanément.

Tout d'abord, lorsque Hume écrit que les sons ont une «identité spécifique», l'emphasis est mise, contrairement à ce que l'on peut supposer être l'«identité numérique» des sons, sur *chaque* perception, prise individuellement. C'est le caractère unique des perceptions, leur particularité propre, qui confère l'identité à chacune.

Cette première affirmation d'identité, par l'expression d'«identité spécifique», se manifeste à l'échelle la plus réduite qui soit, c'est-à-dire au niveau d'une perception, au niveau d'un son. Elle nous paraît être ainsi le point de départ théorique, modeste mais définitif, de la discussion humienne sur l'identité. En effet, après avoir présenté, pêle-mêle, un magma de perceptions, «un bruit», le premier repère qui nous est donné est l'émergence d'un son, l'expression de la singularité des perceptions.

Si l'expression d'«identité spécifique» apparaît pour la première fois dans la section 6 présentement à l'étude, l'expression d'«identité numérique» qui lui est associée a déjà été rencontrée, notamment dans la section 2 de la Partie IV (I.IV.2) (T.200, 202, 217). Mais alors qu'elle était, dans cette section, responsable de la création d'une fausse identité, elle acquiert, ici, un sens positif, voire même constructif de l'identité.¹ Alors que dans l'«identité spécifique», l'emphase est placée sur les perceptions, prises de façon individuelle, et sur la spécificité propre à chacune, peut-on dire que dans l'«identité numérique» l'accent est mis sur le nombre? Le seul intérêt que pourrait présenter l'observation d'un nombre de perceptions serait de rechercher ce qu'elles ont en commun. Et ce qui est toujours le même, ou «numériquement le même», dans l'exemple des sons, ne réfère pas à une qualité particulière des perceptions, mais à quelque chose d'extrinsèque: «la cause qui les produit».

Si les perceptions ont une «identité de sort», une ressemblance, c'est donc d'être produites par une même chose. Parler d'identité numérique en ce sens n'est plus inducteur de fiction. Au contraire, cela permet de saisir, pour la première fois dans le Traité, il faut le remarquer, le sens que Hume veut donner

¹Rappelons que dans l'étude de la section 2 précitée on était amené à considérer une multiplicité de perceptions se ressemblant. On reconnaissait que ces perceptions étaient les mêmes du fait de leur ressemblance et on concluait faussement à l'identité de l'objet. Or, la ressemblance ne constituant pas un principe à valeur unificatrice, les perceptions demeureraient interrompues, l'identité de l'objet, non prouvée.

à identité, dans sa détermination à expliquer l'identité personnelle, à savoir la recherche d'une «cause» commune, dispensatrice d'identité.

La référence aux termes «produire» et «cause» demande à être précisée. Tout d'abord, l'utilisation du verbe «produire» est intéressante. Hume ne cherche pas en fait à *construire* l'identité à partir de principes ou d'élucubrations théoriques, mais *observe* seulement, ce qui produit l'identité. L'expression, si l'on peut dire, typiquement empirique, de production, élimine ainsi toute allusion à une théorisation à partir de la pure raison.¹

Quant à la référence à une «cause», productrice de sons, elle ne doit pas, à ce niveau originel de la discussion, nous méprendre. Élément déterminant de la théorie de l'identité personnelle, il convient de la considérer, cependant, à ce stade-ci, uniquement au sens générique du terme, c'est-à-dire comme la suggestion d'une même source de production des perceptions.

Ce qu'il semble important de retenir pour l'heure, à travers l'exemple des sons produits par une même cause, c'est cette nouvelle façon d'appréhender les perceptions, non plus perdues dans un magma indifférencié, mais comme douées d'une spécificité propre. Par cet exemple, Hume nous inculque également une nouvelle façon de

¹On retrouve ainsi le rôle ambigu de la cause: à la fois observant des phénomènes à partir de l'expérience perceptive, en tant que relation philosophique, et à la fois principe d'union théorique des perceptions, et ainsi relation naturelle.

penser l'identité, en orientant notre regard¹, non plus vers les seules perceptions mais, en amont, vers ce principe-source de la preuve de l'identité. Ce qu'il est? C'est ce qu'il faut chercher à déceler dans cette section 6, notamment à travers l'examen des sortes d'identités.

L'étude des expressions d'identité-mêmeté et d'identité-diversité suivra celle d'identité spécifique et d'identité numérique. Leur intérêt réside dans le fait qu'elles permettent de rappeler la distinction essentielle entre les deux sortes d'identités, des objets et de la personne, introduite à la section 2, et de reprendre l'état de la question tel que formulé à la fin de notre chapitre 2. Elles vont également permettre de discerner les nouveaux points d'accès à la théorie humienne de l'identité.

II. L'identité-mêmeté et l'identité-diversité

Il faut attendre la section sixième pour que Hume reconnaisse explicitement, cette deuxième sorte d'identité qui s'oppose à celle des objets et qui ne parvenait pas à se dire dans la section 2 consacrée à la perception: l'identité de la personne. Pour la première fois dans le Traité, Hume les présente ensemble, et en

¹Nous pourrions illustrer cette démarche par l'*Allégorie de la Caverne*: détournement du regard de l'existence distincte des perceptions, pour monter vers la source d'intelligibilité, d'où se contemple la délivrance du sens (la preuve de l'identité). Mais Platon ne nous somme-t-il pas d'effectuer ensuite ce retour vers le point d'origine (que, dans notre exemple, représente le principe d'interruption des perceptions) pour consolider nos connaissances? Il faudra guetter le moment où Hume amorce cette déterminante dialectique descendante, en espérant qu'elle se produise.

montre les différences. Il a recours, pour ce faire, aux expressions d'«identité-mêmeté» et d'«identité-diversité».

D'une part, il faut distinguer l'identité d'un objet qui demeure invariable et ininterrompu à travers une variation supposée de temps; à cette identité correspond l'idée de mêmeté. D'autre part, à plusieurs perceptions différentes se succédant et reliées ensemble par un lien étroit, il faut conférer l'idée d'identité dans la diversité. Ces deux façons de concevoir l'identité, bien que parfaitement distinctes l'une de l'autre, ont généralement tendance à être confondues précise Hume.

Nous rapprocherons, dans un premier temps, ces deux définitions de celles que nous a permis d'inférer la section 2, pour remarquer une incontestable convergence. Il faudra préciser si l'allusion que fait Hume à leur confusion possible s'inscrit dans la problématique de la section 2 ou si le problème relève de la section 6 et est ainsi, nouveau. Enfin, il faudra s'interroger sur le sens à donner à «identité» dans l'une et l'autre expression, notamment, s'il réfère à la même chose.

La distinction entre ces deux sortes d'identités nous est familière. La référence à l'invariabilité et à l'ininterruption dans une variation supposée de temps reprend les critères définissant le principe d'identité présenté à la section 2 de la partie IV (I.IV.2), dont il a été montré qu'il se rapporte à l'identité des objets, et qui ici en est la confirmation. La référence à une pluralité de perceptions se succédant et reliées entre elles, résume en quelque sorte l'état de notre réflexion sur

l'identité du soi, telle qu'il était permis de l'induire à partir de la section 2.

L'affirmation du principe de l'interruption des perceptions nous avait enjoint de trouver ce lien qui seul pouvait rendre compte de la continuité du soi. La relation de cause, définie par les conditions de contiguïté, de succession et de conjonction constante, modelées sur la connaissance perceptive, par le biais de la mémoire, dont les idées susceptibles de se plaquer sur les impressions des sens, pouvait à juste titre revendiquer le nom de principe d'union causal, constituant ainsi une voie possible permettant d'envisager le regroupement des perceptions du soi.

Lorsque Hume prévient, dans la section sixième à l'étude, de la confusion courante entre les deux sortes d'identités, faut-il revenir au problème tel que posé dans la section 2 (I.IV.2)? Nous entendons le problème posé par la perception dans l'identification des perceptions relatives au soi, et celles relatives aux objets extérieurs. Pourtant, Hume n'y a-t-il pas résolu le problème en édictant le principe d'identité pour les objets extérieurs, d'une part, et en amorçant le prélude à une théorie de l'identité personnelle d'autre part? Il semble qu'il faille effectivement donner au problème de la confusion d'identité une nouvelle résonance.

En effet, ce n'est plus au niveau de la perception que se situe la méprise entre les deux types d'identité. Comme Hume l'explique dans ce passage charnière: «Cet acte de l'imagination par lequel on considère un objet ininterrompu et invariable, et

celui par lequel on réfléchit sur la succession d'objets reliés ensemble, nous semblent peu différents l'un de l'autre, et l'effort requis pour penser le dernier ne nous paraît pas sensiblement différent de celui requis pour penser le premier. La transition opérée par l'esprit est facilitée par une relation qui rend le passage de l'un à l'autre aussi facile que s'il contemplait toujours le même objet. C'est la ressemblance qui est responsable de cette confusion et de cette erreur, par laquelle on substitue la notion d'identité à celle d'objets reliés entre eux.» (T.253-254)¹

Si la relation de ressemblance a toujours la même propensité à nous induire en erreur², c'est lorsqu'elle est adjointe au travail de la pensée qu'elle est encore plus apte à nous faire prendre la succession pour de l'ininterruption. Il faut ainsi remarquer que, par rapport au problème pertinent à la section 2, par lequel on accordait erronément l'existence continue aux perceptions interrompues se ressemblant, la méprise ne consiste plus, dans la section 6, à masquer l'interruption des perceptions.

¹«That action of the imagination, by which we consider the uninterrupted and invariable object, and that by which we reflect on the succession of related objects, are almost the same to the feeling, nor is there much more effort of thought requir'd in the latter case than in the former. The relation facilitates the transition of the mind from one object to another, and renders its passage as smooth as if it contemplated one continu'd object. This resemblance is the cause of the confusion and mistake, and makes us substitute the notion of identity, instead of that of related objects.» (T.253-254)

²Comme il a été développé dans notre section 2, Chap. II, point C: «Les moyens spécieux de remédier à l'interruption», à partir de la section 2, Partie IV du Livre I du *Traité*.

En effet, ce n'est plus le problème des perceptions interrompues que l'on relie à tort dont il est question ici, car d'une part en ce qui concerne les objets, on sait que l'identité peut leur être conférée grâce à l'ininterruption de la perception pendant une variation de temps donnée; en ce qui concerne les perceptions du soi, qu'«une relation» est susceptible de les relier. L'affirmation, contenue dans la deuxième définition de l'identité, soit l'existence d'«objets reliés entre eux», déplace ainsi le problème propre à la section 2, et le niveau où il se situe. Mais s'agit-il vraiment d'un problème puisque chaque identité a les moyens de prouver sa particularité propre? En fait, l'existence de cette confusion n'est-elle pas révélatrice d'une similitude: l'intervention du rôle joué par la pensée dans la reconnaissance de l'identité. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

Si l'on considère maintenant l'expression que Hume choisit pour l'une et l'autre identité, à savoir la *mêmeté* et la *diversité*, on remarque un contraste évident entre la qualité des perceptions afférente à l'une et à l'autre identité, contraste dont nous avons déjà fait état dans des développements antérieurs, et qui en sont ici la confirmation. Nous faisons allusion aux qualités de constance et de cohérence dont il a été montré que la première réfère aux perceptions des objets, la deuxième, aux perceptions du soi.¹ En effet, comment évaluer si des perceptions sont *les mêmes* à moins d'être semblables? D'autre part, comment des perceptions

¹Voir notre chapitre II, section 1, point C.2: «qualité desdites impressions».

sont-elles diverses si ce n'est par leur caractère changeant?

Par ailleurs, que faut-il entendre par *identité*: l'allusion à un principe commun, à une «cause» commune, comme l'a suggéré l'expression d'identité numérique¹? Mais ce principe vaudrait-il uniquement pour l'identité de la personne? Si Hume ne cherche plus à expliquer l'identité des objets puisqu'il a résolu le problème en édictant un principe d'identité répondant aux critères d'invariabilité et d'ininterruption, faut-il croire qu'aucun point commun ne rapproche l'«identité-diversité» de l'«identité-mêmeté»?

Si l'on fait un parallèle avec les conditions qui déterminent le principe d'identité, «mêmeté» réfère aux perceptions et s'aligne vraisemblablement sur «invariabilité»; «identité» référerait-il à «ininterruption», et justement au travail de la perception? Mais ce qui vaut pour les objets matériels ne vaut pas pour le soi. La perception n'est pas le critère à partir duquel on prend connaissance des perceptions du soi.

Si l'on cherche à expliquer à quoi réfère «identité» par rapport à la personne, et donc à partir de l'expression d'«identité-diversité», il faut trouver un noyau commun à toutes ces perceptions. On peut se demander dans quelle mesure le travail de la pensée n'est pas justement ce principe ordonnateur de l'identité.

Le critère général de validité de l'identité ne s'établit plus, dans cette section sixième, à partir de la perception mais également à partir de la pensée, transition vers laquelle Hume nous

¹Voir notre point I ci-dessus.

a orientés dans la deuxième section en traitant «du scepticisme à l'égard des sens». Mais alors que ce critère de l'identité de la personne met en évidence le rôle de la pensée, faudrait-il croire que celui pertinent aux objets se double également de ce second critère? S'agirait-il, en ce qui concerne l'identité des objets, d'un critère accessoire, complémentaire?

En fait, comme on va le voir, Hume introduit, dans la section 6, une nouvelle dimension à l'identité des objets: il leur confère la dimension du changement. Ce que l'on verra, c'est que l'«identité-mêmeté» constitue en fait une voie d'accès pour comprendre l'«identité-diversité». C'est la référence au travail continu de la pensée, inspiré par le travail ininterrompu de la perception pendant une variation de temps, que l'identité objective va venir, dans cette sixième section, éclairer la discussion de l'identité personnelle. L'identité objective va se voir ainsi dotée d'un second critère. Cela expliquerait pourquoi les deux expressions sont effectivement exposées à être confondues.

Par contre, si cette interprétation a quelque vérité, elle va devoir mettre en valeur le principe d'interruption des perceptions, confirmant ainsi l'importance du lien réunissant les perceptions diverses entre elles. N'est-ce pas l'invocation de ce principe d'interruption qui permet de départager les deux types d'identités?

Quoi qu'il en soit, il est certain qu'appliquée à l'identité de la personne, la référence à l'«ininterruption» concerne non pas la perception mais la pensée. Le critère de reconnaissance de l'identité se situe donc non plus au niveau perceptif, mais au

niveau de l'activité de la pensée.¹

Les expressions d'«identité parfaite» et d'«identité imparfaite», objets des prochains développements, en sont la confirmation et le prolongement. L'étude de ces deux nouvelles catégories d'identités est également importante en ce qu'elle explicite le thème essentiel du changement dans la discussion de l'identité. Si la référence à la perception n'est plus un passage obligé, il faudra se demander cependant si elle ne continue pas d'influer sur le verdict d'identité.

III. L'identité parfaite et l'identité imparfaite

L'étude de l'identité parfaite et de l'identité imparfaite constitue le dernier palier de la série des identités considérées par Hume. Elle permet à Hume de préciser et de mettre un terme à sa position sur l'identité des objets, amorcée dans la section 2 de la Partie IV (I.IV.2), et d'affirmer la définition à partir de laquelle Hume procède pour présenter sa théorie de l'identité personnelle. C'est le critère du changement qui va permettre de distinguer l'identité parfaite de l'identité imparfaite.

Pour expliquer l'«identité parfaite», Hume nous demande de considérer une masse dont les parties sont contiguës et reliées

¹Ainsi, pourrait-on parler du glissement du critère d'identité: alors que pour les objets, s'établissant à partir de la perception, il était un critère plus matériel ou physique (la perception devant pouvoir assurer que l'objet demeure, physiquement, invariable); pour l'identité personnelle, il devient psychologique: un «objet» peut changer sans remettre en question l'activité de pensée.

entre elles. «Il va de soi que l'on doit attribuer l'identité parfaite à cette masse, écrit Hume, à condition que toutes les parties continuent à demeurer, de façon ininterrompue, et invariablement, les mêmes et ce, quels que soient le mouvement ou le changement de lieu observable dans l'ensemble ou l'une des parties.» (T.255)

Ce sont donc les critères d'ininterruption et d'invariabilité qui garantissent l'identité parfaite à la masse. Or, comme nous l'a appris la section 2 (I.IV.2), ces critères sont ceux qui définissent le principe d'identité, et par là-même, l'identité des objets. C'est dans la mesure où ils ont un lien avec le changement que ces critères nous intéressent ici. Or, les objets qui correspondent à l'identité parfaite, ne changent pas, au moins, au sens où Hume l'entend; se mouvoir ou changer de lieu n'est pas, au sens humien, changer. Comment leur exemple peut-il être alors éclairant pour saisir le changement?

Hume nous demande de considérer l'exemple d'une infime partie qui serait rajoutée ou soustraite à la masse. Strictement parlant, du point de vue de la perception, l'identité de l'objet est détruite. Par contre, si l'on se place du point de vue de la pensée, cette dernière passe si facilement de l'objet original à l'objet changé qu'elle ne perçoit pas la transition et s'imagine toujours examiner le même objet (T.256).

En fait, déclarer le changement ou le non changement des objets dépend du critère que l'on retient, et plus précisément, de ce à quoi on attribue l'«ininterruption»: à la perception ou à la

pensée. Alors que du point de vue de la perception, l'objet peut donner l'impression de changer, à partir de la pensée, il peut sembler demeurer le même¹.

Faut-il croire que l'identité des objets dépende de deux facteurs: la perception et la pensée? Ou bien l'exemple n'a-t-il d'intérêt que pour introduire la question de l'identité d'objets immatériels?

Si l'on se réfère à la définition de l'identité parfaite énoncée plus haut, la condition d'ininterruption n'est pas le seul garant de l'identité; elle se double du critère d'invariabilité. Or, ce critère, pour être vérifié, dépend totalement de l'expérience perceptive. Considérées de façon cumulative, il est clair que ces conditions d'invariabilité et d'ininterruption confirment le rôle déterminant de la perception comme moyen de vérification de l'identité; elles ne tolèrent aucun changement. Dans l'exemple choisi, l'identité de l'objet est irrémédiablement détruite.²

¹Cela n'est pas sans poser des problèmes d'ordre épistémologique que nous soulèverons dans la section suivante.

²Nous avons, dans le deuxième chapitre: «La temporalité de l'identité», Section 3, point I.C: *Le problème posé par les critères d'invariabilité et d'ininterruption*, discuté, lors de l'introduction du principe d'identité, du problème posé par les critères d'invariabilité et d'ininterruption, notamment de la raison pour laquelle Hume dénie tout changement possible aux objets. Nous avons avancé que si Hume, dans son principe d'identité, ne laisse aucune place au changement, ce n'est pas que les objets soient, dans leur nature, immuables, mais que la seule façon d'attester leur identité était d'observer leur constance de façon ininterrompue, par la voie perceptive, et ce, pendant un temps donné.

Cette conclusion est d'une importance capitale pour comprendre la discussion à laquelle Hume se livre sur le changement, dans le cours de la section 6. Elle permet d'affirmer que les différentes gradations de changement envisagées ne doivent être comprises que dans le but d'expliquer l'identité imparfaite et non l'identité d'objets matériels. Toutefois, Hume est contraint, pour ce faire, de puiser ses exemples dans la réalité matérielle.

Reprenons maintenant le raisonnement de Hume sur le changement. Dans le cas où le changement est mineur, ce n'est pas suffisant pour interrompre le cours de la pensée. Mais que faut-il entendre par «changement mineur»? Hume précise qu'il faut mesurer le degré de changement non pas de façon absolue, mais par référence au tout: «les objets (sous-entendus, les perceptions) agissent sur l'esprit et rompent ou interrompent la continuité de son activité non pas en fonction de leur grandeur réelle mais en fonction du degré de différence qu'ils présentent par rapport aux autres objets.» (T.256)

Cette précision quant au degré de changement constitue en fait l'amorce de toute une panoplie de cas dont le seul but est de considérer les façons qui permettent de changer sans interrompre la pensée. Nous avons déjà évoqué la circonstance d'un changement mineur par rapport au tout; Hume envisage également le cas où le changement est produit graduellement. «Là où le changement est produit de façon progressive et imperceptible, nous sommes moins portés à lui attribuer le même effet» (T.256).

Hume envisage un troisième type de changement. C'est l'exemple du fleuve par lequel on a affaire à un changement maximal puisque les parties qui le composent changent complètement en l'espace de vingt-quatre heures. Dans la mesure où on est conscient de la nature changeante, et même essentielle, d'une chose, explique Hume, on est porté à anticiper un tel changement¹; or, ce à quoi on s'attend produit, sur la pensée, une impression moins grande qu'un événement subit et inattendu. (T.258)

Ainsi donc, si le changement est démesuré par rapport au tout, ou, s'il est, comme on l'a vu, soudain et imprévisible, l'activité de pensée sera menacée d'être interrompue. C'est ce problème de l'interruption qui permet à Hume de préciser ce qu'il faut entendre par «identité imparfaite».

«[P]uisque c'est cette interruption qui nous fait prendre conscience du changement dans l'objet, ce doit être l'ininterruption du cours de la pensée qui constitue l'identité imparfaite» (T.256)². Cette définition de l'identité imparfaite est capitale pour la question qui nous occupe. Elle appelle plusieurs commentaires: d'une part, elle confirme l'importance du critère d'ininterruption comme critère de l'identité, d'autre part, elle nous oblige à réfléchir sur le sens à donner à «imperfection».

¹Cet exemple de changement revêt, pour notre discussion, un intérêt tout particulier puisqu'il suggère l'idée de cause.

²«[Since] this interruption makes an object cease to appear the same, it must be the uninterrupted progress of the thought, which constitutes the imperfect identity.» (T.256)

Pourquoi, tout d'abord, le critère d'ininterruption constitue-t-il ce critère par excellence de l'identité? Pourquoi revêt-il une telle importance? Comme on l'a vu pour les objets, c'est uniquement pendant l'ininterruption de la perception que peut être vérifiée l'identité. Il faut alors en conclure que, pour tous autres objets qui échappent à la perception sensible, dont l'identité personnelle, c'est l'ininterruption de la pensée qui sera le garant de l'identité? Mais pourquoi, une identité prouvée à partir de l'ininterruption de la pensée doit-elle être caractérisée d'«imparfaite»?¹

Cette question nous paraît, en effet, essentielle. Si c'est parce que, par opposition à l'identité parfaite, elle «tolère» le changement, comment précisément aura-t-on conscience du changement si la pensée demeure ininterrompue? Cela paraît impossible. Plutôt que de parler d'une tolérance au changement, ne faut-il pas au contraire reconnaître une «insensibilité» au changement? En ce sens, l'identité pourrait être imparfaite parce qu'à la fois admettant le changement sans toutefois le «reconnaître»? Le qualificatif d'«imparfaite» pourrait faire l'objet d'une autre critique. Si l'identité personnelle n'est que changement, comme les métaphores de l'esprit et du fleuve le laissent entendre, pourquoi faudrait-il qualifier d'imparfait quelque chose soumis au changement?

¹Nous en mesurerons les justes conséquences dans la section suivante.

Quoi qu'il en soit, la question «comment la preuve du changement va-t-elle être possible?» ne peut pas être résolue à partir de l'«identité imparfaite»; elle devient donc caduque. La seule question qui demeure, à partir du cadre théorique qui nous est donné - celui de l'identité imparfaite -, est la suivante: *puisque'il ne peut y avoir identité que si la pensée est ininterrompue, quelle sorte de changement n'interrompt pas la pensée?*

Le dilemme de Hume est, en effet, le suivant: conférer à l'identité personnelle une capacité infinie au changement, tout en préservant l'ininterruption de la pensée¹. Mais le problème est-il véritablement celui du changement, acquis de toutes façons à l'identité, ou celui du lien qui tient compte de cette panoplie de changements?

Conclusion de la section

L'étude des différentes sortes d'identités, développées à la section 6, a permis de dégager à la fois une identité qui se distingue de l'identité des objets, l'identité pour l'instant, *imparfaite*, et un critère fondateur qui lui est propre: l'ininterruption de la pensée. Le tour de force de Hume a été de réussir, dans la section 6, à la fois de s'inspirer de l'identité des objets, tout en rompant avec elle, ce que la section 2 ne

¹Ou d'une faculté qui lui correspond. C'est, pour Hume, la mémoire.

parvenait pas à réaliser, au moins explicitement. C'est ce qu'illustre la théorie du changement.

Au principe d'identité, défini par les critères d'invariabilité et d'ininterruption de la perception, succède un nouveau principe, fondé non sur l'ininterruption de la perception mais sur celle de la pensée, et reposant non sur le caractère d'invariabilité mais, si l'on peut dire, sur celui de variabilité.

Loin d'être cependant l'aboutissement de la discussion sur l'identité, ce principe va devoir être consolidé. En effet, le fait de reposer non sur la perception, étalon de vérité des systèmes empiristes, mais sur la pensée, va poser un certain nombre de problèmes. Le critère d'ininterruption de la pensée, s'il est déterminant pour la preuve de l'identité, va nécessiter de sérieux compléments théoriques et ce, pour le débarrasser de cette forte connotation d'«imperfection» dont il est entaché.

SECTION 2. La preuve¹ de l'identité personnelle: les tentatives humiennes

L'étude des diverses sortes d'identités a permis de relever un certain nombre de convergences entre l'identité objective et ce que l'on pressent comme l'identité personnelle. Lorsque Hume déclare, dans la section 6, procéder à l'étude de la nature de l'identité

¹C'est véritablement au travers de cette section que les arguments de Hume pour résoudre le problème de l'identité personnelle vont être repris. La section précédente, on le rappelle, en donnait les premiers indices, «the hints».

personnelle, il ajoute: «Il est évident que c'est la même méthode de raisonnement qui doit être poursuivie, à savoir celle qui a expliqué avec tant de succès l'identité [...] des productions changeantes¹ issues aussi bien du domaine de l'art que du domaine de la nature.» (T.259)

En effet, il convient de noter l'avènement d'une nouvelle conception de l'identité objective dans la section 6: une identité se rapportant à des objets qui changent. Faut-il alors penser que Hume instaure, dans la section 6, une méthode *ad hoc* qu'il applique aux objets pour lui permettre de résoudre le problème de l'identité personnelle? Faut-il alors imaginer deux théories concurrentes de l'identité objective, l'une, s'instruisant de la section 2 pour les objets qui demeurent immuables, l'autre, issue de la section 6, pour les objets soumis au changement? En fait, comme il va être montré, la section 6 complète la section 2 en ajoutant comme dimension la possibilité pour l'objet de changer tout en conservant son identité, mais sous certaines conditions.

Mais avant d'aller plus loin, il faut rappeler le principe capital sur lequel repose toute la problématique identitaire: le principe d'interruption des perceptions, et son pendant: la recherche d'un lien pour réunir les perceptions.

¹Hume se réfèrera, principalement aux pages 257-258, aux productions du règne animal et végétal, mais aussi à un bateau, une église, et de façon encore plus éloquente, à un fleuve. Tous ces exemples sont consignés dans la synthèse effectuée dans ce que nous avons appelé: «la théorie du changement».

Le rappel du principe de l'interruption des perceptions

Hume a illustré le principe d'interruption des perceptions, selon les sections, d'expressions différentes mais toutes synonymes: l'existence distincte, l'existence successive, l'identité spécifique. Ce principe est tenu pour capital pour plusieurs raisons: il tient compte de la définition de l'esprit, comme lieu où défilent les existences successives, et en même temps, en isolant la spécificité de chaque perception, il permet l'occurrence du changement.

Le principe d'interruption des perceptions est dépendant, pour la problématique identitaire, de son complément théorique: la question de la recherche d'un lien. La définition de l'esprit que l'on retient ici est celle de «masse de perceptions unies entre elles»; en prenant acte de cette union présumée, on est tenu de considérer comme indispensable le rôle des relations.

En examinant maintenant comment l'identité objective influence la compréhension de l'identité personnelle, il faudra demander si le principe de l'interruption des perceptions fait partie, par contre, de la résolution du problème de l'identité objective.

I. L'impulsion originaire: la solution de l'identité objective

Afin de mieux comprendre à quelle conception de l'identité des objets Hume réfère lorsqu'il déclare vouloir s'inspirer de la solution objective pour traiter de l'identité personnelle, il

convient maintenant de récapituler les grands points de la solution objective issus de la section 2, et de les rapprocher de ceux de la section 6.

Alors que la solution au problème de l'identité objective se ramène, dans la section 2, à l'édition du principe d'identité, défini par les conditions d'invariabilité et d'ininterruption, la section 6 ne formule pas, pour les objets, de pareilles normes. On pourrait ainsi penser que ce principe d'identité introduit et développé dans la section 2 n'est pas remis en question dans la section 6 mais demeure au contraire en vigueur. Comment alors expliquer la référence à des objets changeants lorsque Hume introduit sa méthode d'explication de l'identité?

Deux hypothèses paraissent possibles: ou bien Hume est, dans la section 6, en contradiction avec les termes de la section 2, ce qui paraît *a priori* peu vraisemblable, ou bien Hume est consistant avec ce qu'il a déjà affirmé dans la section 2. Dans ce cas, il convient de réexaminer les deux conditions d'invariabilité et d'ininterruption stipulées par le principe d'identité dans les relations qu'elles entretiennent entre elles et ce, afin de mieux définir la portée de chacune et le degré de rigueur avec lequel elles s'appliquent.

Nous examinerons principalement les liens de l'ininterruption avec l'invariabilité, le changement, et la perception sensible.

a) Ininterruption et invariabilité

Si l'on reprend l'argument principal de la preuve de l'identité objective, issu de la section 2, il se formule comme suit: l'identité de l'objet peut être affirmée à condition que la perception dite sensible, ne soit pas interrompue; sachant que seul le changement peut interrompre la perception sensible, une deuxième condition est ajoutée à celle de l'ininterruption, à savoir celle d'invariabilité de l'objet.

Dans la section 6, la prépondérance de la condition d'ininterruption¹ est évidente: «C'est à partir de la perception continue que peuvent être attribuées une existence continue² et une identité à l'objet.» (T.256)³ Ce passage constitue ainsi un véritable passage-charnière entre les deux sections à l'étude ou, une sorte de commun dénominateur.

La seule façon de concilier les termes de la section 2 avec ceux de la section 6 est de permettre l'occurrence du changement à condition qu'il n'interrompe pas la perception. Dans ce cas, la condition d'invariabilité apparaît, non plus une condition absolue par rapport à la condition d'ininterruption, mais devient une

¹Comme l'a illustré la dialectique de l'identité parfaite et de l'identité imparfaite.

²Nous entendons ici «existence continue» au sens où elle est synonyme d'identité. C'est l'identité qui doit être prouvée puisque nous possédons, au préalable (intuitivement), l'assurance de l'existence continue.

³«From which continu'd perception, it ascribes a continu'd existence and identity to the object.» (T.256)

condition relative. Ainsi, peut être déclaré identique un objet qui demeure inchangé, pendant un certain laps de temps (section 2), ou qui change mais n'interrompt pas la perception (section 6).

Avec la dialectique de l'identité parfaite et de l'identité imparfaite, Hume intègre, de façon tout à fait judicieuse, ces deux variables que sont l'invariabilité et le changement, à l'impératif de l'ininterruption. Cette dialectique est en effet fondamentale pour comprendre la démarche de Hume dans sa visée identitaire. Elle est un point de jonction crucial entre le passage d'une identité purement objective (celle de la section 2) à une identité qui n'est «plus tout à fait qu'objective» (dans la section 6), le passage du non-changement au changement - sous certaines conditions -, le passage d'une dépendance sensible à une dépendance non-sensible.

b) Ininterruption et changement: l'identité imparfaite et la résolution du problème du changement

Tout d'abord, comme il vient d'être dit, la dialectique de l'identité parfaite et de l'identité imparfaite permet de concilier les termes de la section 2 et de la section 6, relativement au changement. Or, si, selon les termes de la section 6, l'identité parfaite s'applique aux objets qui ne changent pas, et l'identité imparfaite, aux objets qui changent, il paraît tout à fait raisonnable de réserver l'expression d'«identité parfaite» pour les objets de la section 2, soustraits à tout changement, et l'expression d'«identité imparfaite» à ceux de la section 6, sujets

à une certaine variabilité.

Maintenant, lorsque Hume indique qu'il va s'inspirer, pour résoudre la question de l'identité personnelle, de la méthode qui a servi à expliquer l'identité des productions changeantes (T.259), il paraît tout à fait raisonnable d'inférer qu'il fait référence à ces trois cas de figures développés lors de la présentation de l'identité imparfaite¹. Ces cas, envisagés dans un contexte de changement, sont compatibles avec l'identité puisqu'ils ne provoquent pas l'interruption de la pensée. Rappelons-les.

Le premier exemple du changement n'interrompant pas la perception est celui du changement mineur par rapport au tout; Hume écrit: «bien que le changement d'une partie importante d'un bloc de matière détruisse l'identité du tout, nous devons pourtant évaluer l'importance de la partie, non pas absolument, mais en proportion au tout.»(T.256) Le deuxième exemple concerne le cas où le changement s'effectue de façon progressive et graduelle; Hume précise: «là où le changement se produit de façon graduelle et insensible, nous sommes moins prompts à lui attribuer le même effet» (T.256). Le troisième exemple relate l'occurrence d'un changement auquel on s'attend, en particulier le cas du fleuve dont la nature est de changer. On lit: «Ce qui est naturel et essentiel à quoi que ce soit est, d'une certaine façon, ce à quoi on s'attend; et ce à quoi on s'attend produit une impression moindre,

¹Dans la section 1 ci-dessus: «Les Identités»; point III: «L'identité parfaite et l'identité imparfaite».

et apparaît de plus courte durée que ce qui inhabituel et extraordinaire.» (T.258).

Alors que dans le premier cas, le changement est minime, il peut être majeur dans les deuxième et troisième cas, et ce, médiatement ou non. Mais dans quelle mesure ces cas sont-ils représentatifs des changements advenant supposément à l'identité personnelle? Comment va-t-il être possible d'en prendre connaissance?

Tout d'abord, il semble que les cas énumérés fassent état d'une remarquable synthèse des différents changements pouvant advenir en ce qui concerne l'identité personnelle. Pour ce qui est de la façon dont on va en prendre connaissance, il semble que la réponse soit indifférente; la seule chose qu'il importe d'affirmer est que le principe d'interruption est compatible avec une occurrence même maximale de changement. Il faudrait, bien sûr, que soient respectées les trois façons dont le changement a été envisagé. Mais ces conditions n'englobent-elles pas magistralement tous les cas de figure? Il ne fait aucun doute que le modèle de l'identité objective, pour ce qui concerne le changement, s'avère très instructif pour l'identité personnelle. Son influence n'en est pas moins intéressante en ce qui a trait à la référence sensible.

c) La référence au sensible

Pour Hume, le problème du changement semble résolu, et pour l'identité imparfaite, et pour l'identité personnelle: c'est «le

progrès ininterrompu de la pensée» qui permet de juger du maintien de l'identité de l'objet. L'intérêt que présente l'argument de l'identité imparfaite pour l'identité personnelle a été de montrer comment la pensée peut demeurer ininterrompue en dépit du changement. On doit se demander maintenant dans quelle mesure la transposition de la solution de l'identité objective à l'identité personnelle est valable.

Les deux «objets» de l'identité imparfaite sont bien différents l'un de l'autre: dans le cas de l'identité objective, le changement est observable soit à partir de la perception sensible (hypothèse de la section 2), soit à partir de la pensée (hypothèses des identités parfaite et imparfaite). Dans le cas de l'identité imparfaite appliquée à l'identité personnelle, toutefois, on a affaire à un objet qui se dérobe à la perception.

L'enseignement majeur est le suivant: pour l'identité objective, s'il n'y a pas de changement (hypothèse de la section 2 (I.IV.2), la perception reste ininterrompue pendant une variation supposée de temps; s'il y a changement, la preuve de l'identité ne dépend plus de la perception mais de l'ininterromption de la pensée. La double théorisation de l'identité objective, et particulièrement sous sa forme d'identité imparfaite, met en valeur le glissement d'un critère si l'on peut dire matériel (basé sur la perception sensible) à un critère, si l'on peut dire, psychologique.¹ Ainsi, en affirmant le rôle de la pensée dans l'identité, Hume signe cette

¹Mais Hume conservera la référence sensible comme sa référence obligée, notamment dans ses arguments à partir de la cause, et de la mémoire.

avancée d'une perception dont le domaine ne ressort plus du sensible conventionnel.

Mais n'y a-t-il pas là une nouvelle ambiguïté? En effet si, comme on l'a vu, l'argument de l'identité imparfaite rend compte, strictement parlant, du changement des objets extérieurs, comment affirmer le maintien de leur identité à partir d'un mode de perception non-sensible? N'y a-t-il pas lieu d'appliquer strictement le principe de correspondance par lequel seule la perception sensible peut rendre compte de l'identité d'un objet sensible?

En fait, il semble que le recours à la pensée dans l'argumentation de Hume soit peut-être plus une façon de diriger le discours vers des modes perceptifs autres que sensibles¹ au risque de passer outre au principe de correspondance. Quoi qu'il en soit, l'influence sensible demeure et va demeurer le modèle d'où Hume va tirer la suite de ses arguments. Il restera à savoir jusqu'où ce modèle sera applicable.

d) L'intelligibilité de l'identité objective pour la théorie de l'identité personnelle

Lorsque Hume annonce qu'il va expliquer l'identité personnelle

¹Nous voyons un autre problème relié à celui-là: qu'est-ce qui va déterminer la durée de l'ininterruption qui permet d'affirmer l'identité des objets? Si les trois cas de changement envisagés résument l'occurrence du changement dans les objets, l'identité des objets devrait être affirmée pendant une durée... indéterminée. L'hypothèse de la section 2, concernant la preuve de l'identité objective, est la seule qui paraisse défendable.

en prolongeant la méthode qui a rendu compte de l'identité des productions changeantes, il fait plus précisément référence à trois points particuliers: les liens avec le sensible, la solution apportée au problème du changement, et le rôle de la perception continue dans l'attribution d'identité.

1/Les liens avec le sensible. Pour résoudre le problème de l'ininterruption de la perception afférente à l'identité personnelle, Hume évoque une faculté dont le rôle équivaut à celui de la perception sensible. Pour l'identité imparfaite, c'est la pensée qui constitue cette perception ininterrompue permettant d'affirmer le maintien de l'identité des objets changeants; pour l'identité personnelle, c'est la mémoire qui est appelée à jouer ce rôle.

2/Le problème du changement. La dialectique de l'identité imparfaite, en ce qui a trait au changement, a permis de confirmer que dans trois cas bien précis, le changement n'interrompt pas le progrès de la pensée. Appliqué à l'identité personnelle, le problème n'est plus la crainte que le changement interrompe la perception, mais la crainte que la faculté elle-même ne puisse rendre compte de cette ininterruption. Elle a besoin d'une relation qui pallie à cet embarras.

3/La spécificité de la preuve de l'identité

Une différence essentielle sépare identité objective et

identité personnelle. Ininterruption de la perception (principalement) et ininterruption de la pensée (sous réserve) constituent les deux preuves qui attestent de l'identité de l'objet. La différence fondamentale qui réside alors, entre l'identité objective et l'identité personnelle, définie exclusivement en termes de changement, est que pour la première, l'ininterruption de la perception et de la pensée servent de preuve à l'identité, alors que pour la deuxième, l'identité reste à prouver. C'est, comme on le sait, la preuve d'un lien qui constituera cette preuve. Ne peut-on pas alors affirmer que le principe d'interruption des perceptions est indifférent pour la preuve de l'identité des objets, et pertinent uniquement dans le cas de l'identité personnelle?

Comme on le faisait remarquer dans nos conclusions du chapitre II, une différence radicale marque les deux sortes d'identités, objective et personnelle. Si la preuve de l'identité objective est modeste, en ce qu'elle ne dépasse pas (envisagée à partir de la section 2) une variation de temps donnée, elle est au moins certaine. La preuve de l'identité personnelle, si elle est susceptible d'être affirmée au-delà d'une variation de temps donnée pourra-t-elle être affirmée avec la même certitude? Mais est-ce bien le problème de la durée¹ qui occupe toute la problématique de l'identité personnelle? C'est en tout premier lieu le problème de la relation à même d'assurer cette ininterruption.

¹Nous en montrerons plus loin les implications majeures.

II. Les arguments basés sur la cause et la mémoire

Lorsque Hume écrit, dans la section 2 (I.IV.2): «[L]'espoir [...] d'apprendre comment l'interruption dans l'apparition d'une perception n'implique pas nécessairement une interruption de son existence, nécessite que l'on introduise un certain nombre de principes que nous aurons le loisir d'expliquer plus en détail ultérieurement.» (T.206), en référant explicitement à la section 6 (I.IV.6), cet intéressant renvoi indique que vont être présentés des arguments relevant de la discussion de l'identité personnelle. C'est alors que Hume introduit les notions de mémoire et de cause, dont l'étude a déjà été amorcée dans le deuxième chapitre et dont on va voir ici le sort définitif que Hume leur donne dans la résolution du problème identitaire.

A. L'inefficacité de la cause

Lorsque Hume présente l'idée de cause, il précise qu'elle dérive de trois relations principales: la contiguïté, la priorité temporelle de la cause sur l'effet, et, optimalement parlant, la connexion nécessaire (T.75-77). Il va être montré que si la cause ne peut assumer cette dernière condition quant à l'identité personnelle, et doit se résoudre à n'être ultimement qu'une conjonction constante, cela résulte de la condition qui la précède, la priorité de la cause sur l'effet. Celle-ci ne peut à son tour être comprise qu'à partir de la condition de contiguïté.

Lorsqu'étaient rapprochées les relations de temps et de cause, dans le chapitre II (L'Identité Temporelle), la contiguïté était présentée comme la première condition commune. Afférente à la cause, la contiguïté se manifeste au fur et à mesure que se produit l'identité. Hume a toujours l'idée de cette contiguïté lorsqu'il veut retrouver les perceptions passées, en cherchant à reconstituer cette chaîne ininterrompue. Or, cela est impossible.

Cela est impossible précisément en raison de la deuxième condition attachée à l'idée de cause: la priorité temporelle de la cause sur l'effet. Lorsque Hume édicte ces conditions de contiguïté et de priorité de la cause sur l'effet, elles sont vraies au fur et à mesure que se produisent les événements, c'est-à-dire toujours du présent vers le futur.

Or, quand Hume veut expliquer l'identité et lui donner un fondement, à partir de la cause, d'où part-il sinon du présent, et vers où remonte-t-il si ce n'est vers le passé? Comment cette condition de priorité de la cause sur l'effet peut-elle encore s'appliquer à l'envers du temps? Elle le pourrait si, pour reconstituer un événement, l'imagination partait d'un point donné du temps situé dans le passé, en progressant vers le présent. Mais l'imagination a-t-elle les moyens de se transposer où bon lui semble dans le passé dans le but de retracer les perceptions qui découlent d'un moment particulier du temps?

La condition de priorité de la cause sur l'effet rend impossible, en toute logique, le fait de pouvoir remonter la chaîne des perceptions à partir d'un effet et, en inversant l'ordre du

temps, de placer la priorité temporelle sur l'effet et non plus sur la cause.

La reconnaissance de la cause comme simple association d'idées habituelle, n'est-elle pas l'admission de cette limite inhérente à la cause, par laquelle seuls peuvent être expliqués les événements se déroulant sous nos sens, dans la réalité présente? Faute de pouvoir remonter des effets vers les causes, la relation de cause ne peut se réclamer de l'ordre d'une connexion nécessaire. De la constatation de l'enchaînement successif des causes et des effets, la cause ne peut prétendre qu'au titre de conjonction constante, et la cause en tant que conjonction constante est insuffisante pour fonder l'identité.

Le problème de Hume est d'avoir discuté de la relation de cause, dans l'abstrait, c'est-à-dire hors du temps. Il a voulu rendre la cause capable de transcender le concret du temps, pour pouvoir fonder théoriquement l'identité. Mais la façon dont il la définit est inséparable du temps. Qu'il le veuille ou non, Hume a conçu la cause sur un mode essentiellement temporel.

La cause pourrait-elle fonder l'identité si Hume lui reconnaissait son caractère temporel? D'une part, il est impossible de répondre puisque ce serait une question différente de celle de Hume; d'autre part, la cause ne pourrait pas fonder l'identité puisque cela signifierait placer l'effet avant la cause, ce qui est contraire à son principe même.

Si la relation de cause ne peut pas fonder l'identité puisque sinon, elle contredirait la réalité temporelle, qu'est-ce qui va

unir ces perceptions passées entre elles? Qu'est-ce qui permettrait de retourner ainsi sur les perceptions passées sans craindre de renverser l'ordre normal du temps? Comment le temps va-t-il s'instituer comme fondement de l'identité?

La critique de la notion de cause a permis de mettre en valeur l'importance du présent comme point de départ du raisonnement sur l'identité. Nous nous y référerons donc dans l'élaboration de nos propres hypothèses.

Il faut maintenant considérer le deuxième argument de Hume en faveur de la résolution du problème identitaire: le rôle de la mémoire.

B. L'insuffisance de la mémoire

La question principale que Hume pose quant à la mémoire est de savoir si elle peut rendre compte de l'identité en se prévalant de son ininterruption¹. Comme il l'a annoncé, il va chercher à résoudre ce problème en prolongeant la méthode qui a servi à expliquer l'identité objective. Il doit donc, d'une certaine façon, s'inspirer du modèle sensible. C'est à la lumière d'un principe introduit dans la partie III du Traité, précisément à la section V intitulée «Les impressions des sens et de la mémoire», que va être appréhendé le rôle que Hume assigne à la mémoire pour résoudre le problème de l'identité. Il s'agit du principe de l'équivalence des

¹Ce que l'analyse de la notion d'identité imparfaite, dans la section ci-dessus, a permis de dégager comme «visée» idéale de l'identité.

impressions des sens aux idées de la mémoire (T.82)¹, déterminant pour comprendre comment Hume conçoit l'organisation et le fonctionnement de la mémoire, dans la recherche d'une solution au problème de l'identité personnelle.

Le rôle de la mémoire comme ininterrompue pour faire la preuve de l'identité est abordé, par Hume, à travers l'étude des questions de production et de découverte de l'identité. Ces questions ne peuvent être résolues sans une étude au préalable des rapports entre mémoire et existence.

1. Mémoire et existence

L'étude des rapports entre la mémoire et l'existence doit nous permettre de savoir, ultimement, si la mémoire est à même de prouver la continuité des perceptions du soi.

L'une des raisons qui fait de la mémoire une faculté privilégiée pour rendre compte de l'identité est qu'elle est la seule à pouvoir communiquer la notion d'existence. Hume insiste, à plusieurs reprises dans le Traité sur ces liens entre mémoire et existence.

Ce rapport de la mémoire à l'existence apparaît déjà dans le chapitre II du Traité sur le temps dans lequel Hume écrit: «Il n'y a pas d'impression ou d'idée d'aucune sorte, dont nous avons conscience ou qui soit présente à la mémoire, qui ne soit conçue

¹Hume écrit: «les idées de la mémoire [...] équivalent aux impressions» (T.82), sous-entendues, les impressions des sens.

comme existante» (T.66). L'intérêt de cette citation est d'exposer ouvertement, et qui plus est, très tôt dans le Traité¹, ce lien entre mémoire et existence. Relevons au passage le rapprochement de la mémoire à la conscience qui va constituer un précieux indice sur la conception humienne de la mémoire.

Comment faut-il, maintenant, interpréter qu'il n'y a pas d'impression ou d'idée, présente à la mémoire, qui ne soit conçue comme existante? Deux remarques semblent s'imposer. La première peut être formulée comme suit: toutes les idées qui sont présentes à la mémoire, existent. Autrement dit, une idée qui est présente à la mémoire ne peut pas ne pas exister.

La deuxième remarque va plus loin que la première. Elle demande: faut-il à tout prix qu'une perception soit présente à la mémoire pour exister ou bien peut-elle exister, indépendamment de la mémoire? La question est d'importance: si les perceptions demeurent dans la mémoire, on présume qu'il sera possible de les retrouver; si les perceptions peuvent exister indépendamment de la mémoire, cela signifie que la mémoire ne pourra pas attester de leur continuité. Afin de mieux saisir l'issue finale de la question, livrée dans la section 6, il y a intérêt à continuer d'examiner, dans le cours du Traité, les passages où Hume étudie les rapports entre mémoire et existence.

On lit, dans la section 2 de la Quatrième Partie (I.IV.2):
«les perceptions existent la première fois qu'elles apparaissent à

¹S'agirait-il d'une intuition de Hume pour résoudre le problème de l'identité personnelle, ou celui de l'identité tout court, à partir du temps?

la mémoire» (T.196). Les termes y sont clairs: la seule façon pour les perceptions d'acquérir leur statut d'existence est par la mémoire. Si l'on reprend maintenant la question de savoir si les perceptions peuvent exister indépendamment de la mémoire, il est bien évident qu'elles ne peuvent exister que par la mémoire; mais que signifie qu'elles existent «la première fois qu'elles apparaissent à la mémoire»?

Il semble bien que la phrase appelle à une interprétation plus large que restrictive. S'il est faux d'affirmer que les perceptions existent indépendamment de la mémoire, il est par contre tout à fait raisonnable de penser qu'une fois le statut acquis, les perceptions du soi continuent à exister, sous l'emprise ou non de la mémoire.

N'est-ce pas ce que Hume confirme, dans la même section 2, lorsque, référant directement à l'identité personnelle¹, il écrit: «l'interruption dans l'apparition d'une perception n'implique pas nécessairement une interruption de son existence» (T.206)? Rapporté à la présente discussion, cela signifie qu'une perception n'a pas besoin d'être présente à la mémoire pour continuer à exister, qu'elle existe, au-delà de sa première apparition, indépendamment ou non de la mémoire.

Si cette interprétation est correcte, elle signifie que l'identité est plus que ce qui est présent à la mémoire. Il faut étudier la question de la production de l'identité par la mémoire pour être en mesure de l'affirmer.

¹Rappelons-le, par un renvoi explicite à la section 6.

2. Mémoire et production de l'identité

Le rôle de la mémoire dans la production de l'identité va mettre en valeur l'indéniable influence qu'exerce le modèle sensible sur la pensée de Hume dans la résolution du problème identitaire (et par là même sa détermination à s'inspirer de la méthode explicative de l'identité objective). Cette influence du sensible, qui s'explique à partir du principe de l'équivalence des impressions des sens aux idées de la mémoire, est principalement saisissable à travers les notions de «présence» et d'«impressions périssables». C'est d'abord sur la notion de «présence» que la discussion présente va s'arrêter.

Lorsque Hume écrit qu'«[Il] n'y a pas d'impression ou d'idée d'aucune sorte, dont nous ayons conscience ou qui soit présente à la mémoire, qui ne soit conçue comme existante» (T.66), il fait dépendre la notion d'existence de la condition de présence à la mémoire. Cette présence à la mémoire doit elle-même être interprétée au sens de quelque chose dont «on a conscience». C'est donc à partir de la mémoire comme faculté «consciente»¹ que va être

¹Mais, compte tenu de la portée restreinte accordée à la notion de conscience, il y a tout lieu de penser qu'il faille comprendre par «mémoire comme faculté consciente», l'équivalent d'une vivacité comme celle qui distingue les impressions des idées, c'est-à-dire une vivacité de l'ordre de la perception sensible. En effet, précisons que l'allusion au fait d'«avoir conscience» ne fait nullement référence à une faculté concurrente à la mémoire; il n'y a aucun doute, d'après les références textuelles précitées, que le statut d'existence ne puisse être conféré par une faculté autre que la mémoire. Il semble donc qu'il faille en fait considérer la juxtaposition du terme de «conscience» à celui de «présence à la mémoire» dans le sens d'une explicitation ou d'un complément de sens, que dans le sens de la reconnaissance d'une faculté dissociée

appréhendée la notion de présence. Notons ainsi que si la référence à la conscience permet, par la notion de présence, de mieux saisir cet ancrage du sensible au niveau de la mémoire, elle permet également de mieux circonscrire le rôle de la mémoire pour l'identité.

Généralement, le terme de «présence» se rapporte à ce que les sens peuvent activement observer. Hume reprend ainsi un des critères fondamentaux de la preuve de l'identité objective où l'invariabilité de l'objet devait être observée pendant une variation supposée de temps. Ramené à notre discussion, ce terme de «présence» suggère ce rapport direct et immédiat de la mémoire - ramenée à une véritable perception sensible - avec les perceptions, cette prise de connaissance directe avec elles. Le fait de ramener la mémoire à une faculté «consciente» confirme cette idée de perception directe et immédiate par laquelle seules existent les perceptions dont nous savons avoir connaissance.

Mais le danger de comparer la mémoire à la conscience est de présenter une conception extrêmement restrictive de la mémoire. Si la mémoire ne contient que les perceptions qui lui sont directement accessibles, ou qui sont présentes à la conscience, elles ne peut

de la mémoire. En effet, lorsque, plus tard dans le *Traité*, il va être question d'existence des perceptions, ou bien Hume va continuer à reproduire cette disjonction, ou bien la référence à la conscience va y être carrément absente. On lit, par exemple, dans la section 2 de la partie IV (I.IV.2): «Ma mémoire, assurément, m'informe de l'existence de beaucoup d'objets» (entendre ici «perceptions» (T.196). Nulle part, d'ailleurs, ne prête-t-il quelque prérogative que ce soit à la conscience dans le *Traité*. Il y aura lieu cependant de revenir sur ce concept de «conscience» dans les développements ultérieurs, concept qui, s'il n'est que peu thématiqué par Hume, est chargé d'une certaine visée critique.

donc toutes les contenir, toutes les conserver. La conception de la mémoire au sens de faculté «consciente» ou vive, si elle met en valeur l'influence du modèle sensible sur le raisonnement de Hume, par le terme de «présence», limite par contre l'étendue du rôle de la mémoire dans la production de l'identité.

D'autre part, comment expliquer que certaines perceptions soient toujours présentes à la mémoire, d'autres non? Il semble intéressant de combiner, à ce point-ci deux principes, apparemment contradictoires, qui régissent le fonctionnement des impressions et des idées; il s'agit du principe des impressions périssables qui caractérise les impressions sensibles (T.194)¹, et du principe de vivacité qui différencie les impressions des idées (T.1).² Vivacité, mais qui, fondée sur les sens, ne dure pas. Si les impressions perdent de leur vivacité, elles ne sont plus alors présentes à la mémoire.

Il paraît ainsi logique d'affirmer que certaines idées de la mémoire sont périssables ou non, selon le degré de vivacité avec lequel on s'en souvient. A cet égard, les perceptions qui demeurent présentes à la mémoire ont les mêmes qualités de vivacité que les impressions des sens. Ainsi, les idées toujours présentes à la mémoire seraient celles dont le souvenir est encore extrêmement vivace. La différence par contre, avec les impressions des sens,

¹Concept que nous n'hésiterions pas à qualifier de «temporel».

²Que Hume reprend dans la Conclusion du Livre I en ces termes: «La mémoire, les sens, et l'entendement sont, donc, tous fondés sur l'imagination ou sur la vivacité de nos idées.» Ou encore: «The memory, senses, and understanding are, therefore, all of them founded on the imagination, or the vivacity of our ideas.» (T.265)

est que ces dernières sont absolument périssables, alors que les idées de la mémoire, si elles perdent leur caractère de vivacité, ne perdent pas pour autant le statut d'existence.

Le fait de comparer les idées de la mémoire aux impressions des sens présente cependant un danger que Hume est forcé de constater. Rappelons que les sens ne peuvent pas nous donner de notion de continuité, puisque seules existent les perceptions qui sont apparues à la mémoire. Or, si les idées de la mémoire équivalent aux impressions des sens, qu'est-ce qui va permettre à la mémoire de dépasser ce qui est présent pour retrouver les idées qui échappent à sa perception actuelle? Hume dispose-t-il, dans sa méthode d'explication de l'identité, d'un principe qui, même s'il s'inspire de la perception sensible, la dépasse et la prolonge, comme il l'a annoncé ou bien est-il condamné à demeurer au niveau de la perception sensible?

En s'interrogeant sur la possibilité qu'a la mémoire en tant que faculté sensible à produire l'identité, Hume est forcé de constater que ne pouvant rendre compte que des perceptions directement accessibles et, non de celles qui ont cessé de lui apparaître, la mémoire ne restitue qu'en partie les souvenirs qu'elle a recueillis. Elle ne produit donc que partiellement l'identité. Si elle est bien dispensatrice d'existence, elle n'est pas en mesure, par contre, de prouver la continuité des perceptions du soi.

Devant cette double impossibilité, la mémoire ne peut donc être cette perception *ininterrompue*, condition de l'attribution de

l'identité (T.256). La dernière tentative de Hume va consister à chercher si la mémoire peut «découvrir» l'identité, c'est-à-dire retrouver ces liens qui unissent les perceptions du soi entre elles.

3. La découverte de l'identité

Après avoir constaté que la mémoire ne produit pas toute l'identité, Hume va essayer de montrer qu'il ne s'agit pas là d'une entrave définitive à la preuve de l'identité. C'est en étudiant le rôle de la cause, à partir de la mémoire, qu'il va essayer de démontrer la possibilité d'aller au-delà de la mémoire pour atteindre à ces perceptions qui ont continué à exister indépendamment d'elle.

Le rôle de la cause en lien avec la mémoire a déjà été évoqué à la fois à la fin du chapitre 2, et dans le point A ci-dessus. La situation présente complète en fait celle évoquée dans le deuxième chapitre. Alors que l'identité personnelle y était définie en termes de succession de perceptions qui cherchait à être démontrée (comme dans l'hypothèse précédente: notre point I), le discours présent porte sur la définition de l'identité comme continuité. La différence est la suivante: alors que pour l'identité définie en termes de succession, le but à atteindre n'est pas spécifié, et donc non déterminant pour la preuve de l'identité, pour l'identité définie en termes de continuité, la valeur de l'argumentation dépend de l'atteinte de ce but: prouver la continuité des

perceptions du soi. Si le but n'est que partiellement atteint, il ne permet pas d'affirmer la continuité de l'identité, et donc constitue une preuve irrecevable de l'identité.

Une deuxième différence oppose les deux contextes, (la fin du chapitre II et le contexte présent) au niveau du rôle de la cause en lien avec la mémoire. Alors que précédemment, la relation de cause était appréhendée à la lumière des relations de temps et d'identité, il serait difficile d'affirmer l'influence de la relation de temps dans le raisonnement présent sur la «découverte» de l'identité. La raison majeure en est que, pour être intelligible à l'identité, cette dernière doit être essentiellement appréhendée en termes de succession.

Hume ne se livre pas, véritablement, dans la section 6, à une démonstration sur la façon dont la mémoire, grâce à la cause, découvre l'identité. D'ailleurs, est-il vraiment besoin d'une démonstration pour comprendre qu'il est impossible d'y parvenir? Si l'on imagine que la mémoire, pour cette fin, apparaît comme un vaste réseau de relations, comment envisager qu'il soit possible de retrouver la chaîne ininterrompue des perceptions?

L'hypothèse de l'ininterruption est ainsi trop ambitieuse. Elle ne laisse de choix à la mémoire que de tout découvrir, comme de tout produire, ce qui, comme on l'a montré, est impossible. Le problème, en constatant que la production ou la découverte ne sont que partielles, est une prise de connaissance de cette rupture dans l'ininterruption de la perception sensée rendre compte de l'identité. Si la production ou la découverte était totale, et que

la totalité des perceptions puisse être retrouvée, on pourrait reconstituer la chaîne des perceptions. Dans la négative, il ne reste qu'à reconnaître que l'hypothèse de l'ininterruption ne permet pas d'apporter la preuve de l'identité.

4. Bilan et perspectives

La raison principale qui semble paralyser le raisonnement de Hume est la suivante. Alors que dans son argumentation sur la production de l'identité, la nature de la mémoire ne parvenait pas à être envisagée autrement qu'en tant que perception sensible, le recours à la cause ne permet pas plus à Hume de se passer du modèle sensible qui lui a servi de tremplin. La seule façon d'utiliser fructueusement l'argument causal serait de le faire à l'intérieur d'un certain laps de temps ou, si l'on préfère, sur une certaine étendue du champ mnésique (qui de toutes façons se définit en termes de temporalité)¹, pendant lequel la mémoire attesterait du lien de causalité d'un certain nombre de perceptions. Mais que donnerait de parvenir à prouver l'identité pendant une durée donnée? Il ne pourrait toujours s'agir que d'une découverte partielle de l'identité.

Pourtant, comme on le verra, l'oubli de la notion de durée (au

¹Dans la preuve de l'identité objective, il n'est nul besoin d'invoquer une relation philosophique telle que la cause puisque la vérification du maintien de l'identité de l'objet se fait à partir de l'observation des sens. Pourrait-on dire qu'au niveau de l'identité personnelle, la durée dépend de la quantité de perceptions que l'on parvient à associer, grâce à la cause?

sens courant) dans la discussion de Hume sur l'identité est déterminant. Précisément, si l'identité ne peut pas être enfermée dans un laps de temps, et si une telle durée ne peut pas être établie, c'est que l'identité personnelle ne peut pas être captée *ipso facto*, dans un moment précis ou pendant une durée précise. Comment la mémoire pourrait-elle d'ailleurs restituer ce qui n'a pas fini de se faire? En considérant la mémoire comme une faculté pour ainsi dire fixe, Hume dépossède totalement la mémoire de sa dimension temporelle, et transforme ainsi les perceptions qui l'habitent en des perceptions essentiellement co-existantes dont il est bien évident qu'une partie seulement puisse être accessible. Enfin, on peut se demander si l'échec auquel entraîne la notion de mémoire ne signe pas définitivement le scepticisme de Hume vis-à-vis des sens. En conférant à la mémoire la qualité de perception sensible, ne limitait-il pas d'emblée le champ d'action de la mémoire? Rappelons: «Les sens ne peuvent aller au-delà du champ à l'intérieur duquel ils opèrent formellement» (T.191)¹.

Nous arguerons dans notre hypothèse que Hume aurait pu sauver l'identité en tenant compte justement de sa dimension temporelle. Si l'identité objective était ce qui pouvait véritablement mener vers la résolution du problème identitaire, pourquoi ne pas avoir poussé plus loin le rôle du temps fondateur? Il est vrai que dans la relation de cause, c'est la sous-estimation de cette temporalité

¹«The senses cannot operate beyond the extent in which they really operate» (T.191).

inhérente¹, qui lui faisait constater son échec; avec la mémoire, c'est la non reconnaissance de sa dimension temporelle qui le menait vers le même constat: l'impossibilité de prouver l'identité personnelle.²

De plus, en mettant l'emphase, après sa constatation de l'échec de la cause, sur la recherche de ce qui pouvait assurer cette *ininterruption*, Hume n'a-t-il pas négligé le principe fondamental de tout son «système»: l'interruption des perceptions? N'a-t-il pas en même temps dévalorisé le formidable arsenal des «relations» à sa disposition?³ Comme on va le voir, ce n'est pas tant cette *ininterruption* dont il faut rendre compte coûte que coûte; c'est du lien des perceptions entre elles.

SECTION 3. Le fondement de l'identité personnelle

Les conclusions auxquelles arrive Hume à la fin de la section 6 sont l'admission d'un échec: l'impossibilité de prouver l'identité personnelle. Dans l'Appendice, Hume écrit que, bien que la philosophie développée dans le Traité s'avère prometteuse, tous

¹La priorité temporelle de la cause sur l'effet.

²Hume veut que la mémoire restitue toutes les perceptions à la manière d'un réceptacle qui contiendrait toutes les perceptions de l'identité. Or, les perceptions de la mémoire ne sont pas co-existantes, elles sont successives, et comme on le sait fort bien, elles ne sauraient être enfermées dans quelconque réceptacle. En lui demandant de restituer toutes les perceptions de l'identité, Hume spatialise ainsi la mémoire.

³Et ainsi à peine amorcé cette «dialectique descendante», avec la relation de cause, sur laquelle étaient fondés ses principaux espoirs?

ses espoirs s'évanouissent lorsqu'il essaie d'expliquer les principes qui unissent les perceptions successives dans notre pensée ou dans notre conscience (T.635-636)¹.

En fait, cet échec s'exprime dans un constat négatif: l'inefficacité de la cause, comme relation, pour fonder l'identité. Ce sur quoi Hume avait fondé tous ses espoirs ne peut pas constituer ce principe unissant les perceptions entre elles. Lorsque Hume demande comment les perceptions du soi ont entre elles une relation d'identité, il demande si c'est véritablement quelque chose qui relie les nombreuses perceptions entre elles, ou s'il s'agit seulement de quelque chose qui les associe dans l'imagination (T.259). En d'autres termes, existe-t-il un lien réel parmi les perceptions ou ce lien, ne faisons-nous seulement que le sentir? Si un lien peut être identifié, c'est que l'on est capable de l'expliquer; si ce lien est uniquement senti², tout espoir de le prouver disparaît.

Le verdict de Hume est irrémédiable: l'entendement n'observe pas de connexion réelle entre les idées³, l'union de la cause à l'effet se résoud à une association d'idées habituelle (T.260),

¹«But all my hopes vanish, when I come to explain the principles, that unite our successive perceptions in our thought or consciousness.» Il poursuit: «I cannot discover any theory, which gives me satisfaction on this head.» (T.635-636)

²On demeure donc au niveau du sentiment, de l'intuition, dépourvus de toute valeur épistémologique.

³Mais l'entendement doit-il forcément observer cette connexion réelle? C'est à ce niveau que se situe, comme on le verra, le noeud du problème de la preuve d'un fondement (notre point II.C.1).

l'identité ne peut être prouvée. Or, si les relations philosophiques sont les seules sources de raisonnement (T. 73)¹, qu'est-ce qui, sinon elles, peut fonder l'identité personnelle?

Nous avons expliqué pourquoi, à notre avis, la cause ne peut pas être ce principe d'union entre les perceptions du soi. Cela résulte du caractère temporel inhérent au concept même de cause. Si la cause ne peut constituer cette relation fondatrice de l'identité, nous allons arguer que Hume aurait pu sauver l'identité en lui reconnaissant sa dimension temporelle, grâce à la relation de contiguïté dont il se départ, avec une assurance fébrile², à la fin de la section 6.

I. Deux justifications

A. La justification de notre hypothèse

Nous partons, pour exposer la justification de notre hypothèse, de la prémisse que pour Hume, toute connaissance est connaissance de relations³. Hume envisage, dans sa théorie des

¹«All kinds of reasoning consist in nothing but a *comparison*, and a discovery of those relations, either constant or inconstant, which two or more objects bear to each other.» (T.73)

²Hume écrit: «The only question, therefore, which remains, is, by what relations this uninterrupted progress of our thought is produc'd when we consider the successive existence of a mind or thinking person. And here 'tis evident we must confine ourselves to resemblance and causation, and must drop contiguity, which has little or no influence in the present case (nous soulignons).» (T.260)

³Une conception en soi très lockéenne.

relations philosophiques, sept relations. Parmi elles, il faut distinguer entre celles qui sont l'objet d'une connaissance certaine, et celles qui sont l'objet d'une connaissance probable. Dans les premières, on trouve la ressemblance, la contrariété, les degrés dans la qualité, et les proportions en quantité et en nombre. On trouve au rang des deuxièmes, la relation d'identité, la relation de temps et d'espace, et la relation de cause. (T.69-70)

De quelle nature doit être la relation qui va fonder l'identité? La relation de cause nous aide à préciser ce qu'elle ne peut pas être. En ce qui consiste la nature du principe qui la régit, la relation qui va constituer ce principe unificateur des perceptions ne peut pas être de l'ordre de la relation de cause puisque cette relation se ramène à un simple principe d'association. Ce principe est donc insuffisant pour fonder l'identité. Or, nous savons que la cause est la seule relation qui puisse, directement¹, rendre compte des relations de fait ou *matters of fact*. Or, si la relation que nous invoquons n'est pas la cause, elle n'est donc pas une relation de fait, mais une relation d'idées.

Ces relations sont de l'ordre de quatre, ce sont: la ressemblance, la contrariété, les degrés dans la qualité, et les proportions en quantité et en nombre. C'est à partir des relations qui mesurent les degrés dans la qualité, et les proportions en quantité et en nombre que nous allons invoquer la contiguïté comme

¹On se souvient que les relations d'identité, et de temps et d'espace ont besoin, pour entrer dans le cours des raisonnements, de la relation de cause.

fondement de l'identité personnelle, une contiguïté essentiellement temporelle. Or, nous avons vu, dans notre deuxième chapitre, que la relation de temps ne peut pas à elle seule, entrer dans le cours des raisonnements; elle doit s'appuyer sur la relation de cause. Nous pensons qu'en appuyant la relation de contiguïté sur une relation faisant l'objet d'une connaissance certaine, telles que les relations d'idées, on peut donner à l'identité un fondement solide.

Lorsque Hume introduit les relations d'idées, il distingue celles qui relèvent de la perception sensible, celles qui n'en relèvent pas. Il faut donc se questionner sur l'objet dont la relation est sensée rendre compte. S'agit-il d'un objet que l'on peut découvrir par la perception sensible ou s'y dérobe-t-il? Si l'objet considéré est saisissable à partir de la perception sensible, ce sont les relations de ressemblance, de contrariété et de degrés dans la qualité qui pourront être invoquées. Si l'objet que l'on cherche à prouver se dérobe à la perception sensible, seule pourra l'être la relation concernant les proportions en quantité et en nombre.

Théoriquement, en proposant la relation de contiguïté, comme relation susceptible de jouer le rôle de principe unificateur, il faut que, en fonction du lien avec la relation mesurant les degrés dans la qualité, l'objet que l'on veut prouver relève de la perception sensible. Or, ne faut-il pas faire ici une distinction, que Hume ne fait pas, entre les objets qui sont situés dans l'espace et ceux situés dans le temps? Pour témoigner de l'identité

des objets pendant un certain laps de temps, la perception sensible était primordiale, les objets étant situés dans l'espace. L'identité personnelle, telle que définie par Hume, ne laisse en rien supposer que son maintien puisse être vérifié à partir d'une telle source sensible.

Toutefois, nous devons, dans notre argumentation, tenir compte de cette ambivalence de la relation de contiguïté¹. S'il ne fait aucun doute que nous proposons comme principe unificateur une contiguïté, non pas spatiale mais temporelle, il faudra par contre demander à quelle conception du temps nous nous référons². Si nous nous inspirons d'une conception du temps subjective, nous serons contraints de tenir compte de cette connotation de la relation de contiguïté avec la perception: nous retiendrons alors la relation mesurant le degré dans la qualité. Si nous mettons l'emphase sur une conception objective du temps - il s'agira alors d'une

¹Même si nous pensons que Hume, lorsqu'il déleste la relation de contiguïté, ne l'envisage comme dépourvue d'intelligibilité pour la solution identitaire, que comme contiguïté spatiale.

²Pour proposer les deux conceptions du temps qui suivent, nous nous inspirons de ces deux sortes de connaissance que Hume prend comme seules acceptables à la fin de l'Enquête sur l'Entendement Humain: une connaissance de type empirique et une connaissance de type mathématique. La deuxième sorte, à notre connaissance non développée par Hume, et que nous reprendrons, nous paraît cohérente avec son engouement pour la méthode expérimentale et son souci de certitude que procure la connaissance mathématique. Citons: «When we run over libraries, persuaded of these principles, what havoc must we make? If we take in our hand any volume [...], let us ask, Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence? No. Commit it then to the flames: for it can contain nothing but sophistry and illusion.» (E.132). Il faudra faire un certain parallèle avec la citation portée en épigraphe.

démonstration totalement indépendante - nous nous appuyerons sur la relation mesurant les proportions en quantité et en nombre. La force du lien sera différente dépendamment de la conception du temps présentée. Si l'on retient plus le temps dans sa subjectivité, la force du lien sera moins persuasive; si l'on considère le temps objectif ou quantitatif, la force du lien plus convaincante.

Il reste une dernière justification à apporter: pour affirmer que la contiguïté est une relation d'idées, et qu'elle doive donc comparer des idées, il faut prouver que l'identité personnelle se forme à partir de plusieurs idées. C'est ce sur quoi va porter notre démonstration immédiate.

B. La démonstration de l'idée d'identité personnelle

Lorsque Hume a rejeté l'idée du soi, il explique que «nous n'avons pas une idée du soi de la façon dont on nous l'explique (nous soulignons)» (T.251). Tout d'abord, ne faut-il pas s'étonner de ce que Hume ne s'oppose pas *radicalement* à une idée du soi? Nous savons que c'est la conception des métaphysiciens et rationalistes qu'il rejette. Si donc une idée d'identité est proposée, il est certain qu'elle devra s'accorder avec sa théorie humienne des idées et des impressions.

La théorie de principe des impressions prévoit «que toute idée simple a une impression simple qui lui ressemble; et toute impression simple, une idée qui lui correspond.» (T.3) Il est

évident que proposer une idée d'identité à partir de cet énoncé ne peut qu'être peine perdue. Maintes fois, Hume a fait référence à cette multitude d'impressions qui caractérisent le soi. Il faut alors se tourner vers cette exception que Hume fait à la théorie des impressions: l'exemple de l'idée de temps. Elle n'est pas une idée simple, ni abstraite, ni complexe, puisqu'elle est formée à partir d'une diversité de perceptions. On se souvient que l'idée de temps ne se présente pas à l'esprit isolément, qu'elle ne résulte pas d'une impression particulière mais de la succession d'idées et d'impressions, et constitue ainsi une exception au principe de la dérivation des idées. De plus, c'est ensemble, et non prises isolément, que les perceptions forment l'idée de temps. Pour faire une métaphore avec la mélodie, les notes jouées sur la flûte donnent l'idée de temps, mais elles donnent aussi l'idée d'une mélodie. Dit de façon poétique, l'idée d'identité serait comme l'idée de mélodie, rendue possible uniquement par l'idée de temps.

Le rapprochement de l'idée du soi, telle qu'on la suppose, sur celle du temps, nous paraît très intéressant et, il nous semble, compatible avec la théorie des impressions de Hume, dans son volet dérogatoire. Lorsque Hume cherchait un parallélisme entre la qualité des impressions donnant naissance au soi, et la qualité du soi lui-même, ne la trouve-t-on pas dans la qualité des perceptions composant l'idée de temps: diverses et changeantes à la fois? Rappelons: «... le concept de temps ne peut pas [...] être suscité par un objet fixe qui ne change pas, mais est toujours découvert grâce à une succession perceptible de «perceptions» changeantes

(Hume utilise le terme «objet» (T.35)?

Nous avons à plusieurs reprises insisté sur le caractère multiple et changeant des perceptions du soi. Rappelons: «[Q]uand j'entre de la façon la plus intime avec ce que j'appelle moi-même, je bute toujours sur quelque perception particulière, de chaleur ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne puis à aucun moment me saisir si ce n'est au travers d'une perception» (T.252), et encore: «[Je] puis m'aventurer à affirmer au reste du monde qu'ils ne sont rien qu'un amas ou un ensemble de perceptions diverses, qui se succèdent avec une inconcevable rapidité, dans un flux et un mouvement perpétuels» (T.252).

Hume résume les critères essentiels de la perception du temps dans le passage suivant: «C'est une propriété inséparable du temps, et qui en quelque sorte constitue son essence, que chacune de ses parties succède à une autre, et qu'aucune d'elles, quel que soit son degré de contiguïté, ne peut coexister avec une autre.» (T.31) C'est en tant qu'il est perçu que le temps est empirique. La succession constitue l'un des critères de l'idée de temps. Comme l'écrit Hume: «[T]outes les fois que nous n'avons pas de perceptions successives, nous n'avons pas de notion du temps» (T.35) La contiguïté¹ et la non-coexistence en sont les deux autres critères. Ce sont les trois critères sur lesquels nous assoierons la perception du soi, à partir de la conception d'un temps

¹Nous retiendrons l'intéressante référence à la notion de degré de contiguïté, que nous reprendrons dans un moment.

empirique.¹

II. La contiguïté comme principe unificateur, à partir d'une connaissance empirique

A. Questionnement d'entrée

Hume écrit: «Il est évident que l'imagination ne peut jamais totalement oublier les points de l'espace et du temps dans lesquels nous avons existé [...] quelle que soit la façon dont elle [l'imagination] oriente son attention vers des objets étrangers et distants, il est nécessaire de réfléchir sur le présent à chaque moment.» (T.427-428).

Se pose ainsi la question des points du passé dans lesquels «nous avons existé» qu'il faudra retrouver. Considéré à la lumière du présent, le passé ne nous livre qu'un soi «en pointillé», symbolisé par ces points dont l'imagination se souvient, et donc à la merci de celle-ci. Comment donc retrouver ces points du passé?

Il est fondamental d'affirmer le présent² comme point de départ théorique d'une telle démarche.

¹Nous l'avons mentionné, c'est la seule conception du temps que Hume développe dans le *Traité*; sa conception d'un temps mathématique n'y est pas à proprement parler exposée. C'est donc à partir de ces trois critères que nous étayerons le premier volet de notre preuve d'un fondement à l'identité, dans les lignes qui suivent.

²Il s'agit d'un critère auquel Hume accorde une importance capitale même si, comme il sera montré, il se révèle comme une condition contraignante.

1. Primauté du présent

Pour saisir toute la pertinence du présent dans notre problématique, il faut l'appréhender à deux niveaux. Le présent est important parce que c'est à partir du présent que s'entreprennent la recherche des perceptions passées, à savoir le point de départ de la démarche théorique. Hume exprime cette primauté et cette priorité du présent¹ dans la démarche voulant rendre compte du soi. Si l'on entend ainsi par «présent»: «la situation présente de la personne», et que cette situation présente de la personne, c'est l'état dans lequel se trouve l'imagination (T.430), la recherche du soi apparaît davantage comme une quête subjective²

En plus, l'importance du présent doit être soulignée parce qu'il permet l'ancrage de l'identité personnelle dans la réalité: le soi présent est la seule certitude que l'on puisse avoir.

Toutefois, il serait faux de croire que le présent fonde l'identité. Cela est impossible, précisément pour deux raisons. Si le présent constitue un moment du temps privilégié en ce qu'il est le point d'ancrage de l'existence réelle et exprime la subjectivité du soi, reconnaître l'exclusivité du présent serait nier la faculté de changement du soi, l'une de ses caractéristiques les plus

¹Dans la troisième partie du Livre II du *Traité sur les Passions*, à la section VII portant «La contiguïté et la distance dans l'espace et dans le temps» (T.427-438), dans laquelle il explique l'effet des perceptions sur les passions à partir de l'effet des perceptions sur l'imagination.

²Au lieu d'un simple exercice théorique consistant en un assemblage de concepts abstraits.

fondamentales, et par le fait même, le futur vers lequel sont projetés ces changements. Mais on a l'impression que pour Hume, le soi présent n'est pas la somme de ces perceptions passées; il est quelque chose de plus. Le présent est ce lieu privilégié où le soi existe pleinement, où il est complètement lui-même, une sorte de sphère où il n'y a aucun vide, où aucune perception n'est laissée au hasard, mais où toutes sont parfaitement unifiées, où le soi a la possibilité d'être parfaitement lui-même¹.

Deuxièmement, le présent ne peut fonder le soi car il ne saurait être ramené au rang de principe fondateur; il ne demeure qu'un moment, qu'une partie du temps. C'est la raison pour laquelle, bien qu'il soit déterminant en tant que lieu privilégié où s'exprime la réalité du soi, et ainsi produise la seule certitude accessible à l'imagination, le présent ne saurait constituer le fondement de l'identité personnelle au sens de principe unificateur entre des perceptions passées et des perceptions futures. C'est cependant sous son éclairage que se noue la discussion ultérieure du fondement de l'identité.

¹Le soi présent, que pour ainsi dire Hume intuitionne, a l'étrange caractéristique d'être un soi tellement réel qu'il apparaît presque comme un soi idéal: un soi à la fois dégagé de tout déterminisme, et à la fois pleinement conscient de lui-même.

2. Le caractère empirique¹ du temps: dépendance du temps et temporalité de l'identité

L'«existence réelle» est une particularité des points qui composent le temps. Comme Hume l'écrit dans la partie sur le temps, «ces parties indivisibles, qui ne sont rien en elles-mêmes, sont inconcevables si elles ne sont pas remplies par quelque chose de réel et d'existant.» (T.39)

Lors de l'étude du temps chez Hume (notre chapitre I), nous avons remarqué que ces termes de «réel», de «remplies» et d'«existant» étaient une façon pour Hume d'exprimer l'aspect concret, et même sensible, du temps. En effet, les perceptions du temps sont «réelles» en tant qu'elles manifestent un attachement au concret. En d'autres termes, c'est au moyen d'existences réelles que s'exprimait l'enracinement du temps dans le concret sensible.

La citation présente un autre intérêt. Si les perceptions qui composent l'idée de temps sont «remplies par quelque chose de réel», le temps ne peut donc être perçu que par rapport à un objet existant. Or, seules les idées et les perceptions sont dotées du statut d'existence. Ces perceptions se rapportent à un objet, connaissable alors au travers des idées et des impressions qui s'y rapportent.

¹Rappelons cette différence majeure entre les qualités du temps humien et kantien. Le temps, ne se découvre pas, pour Kant, à partir de l'observation mais est présupposé par les sens; il est donc *a priori*. Pour Hume, au contraire, il prend naissance à partir de l'observation même des sens, à partir de la succession. Il n'est donc pas *a priori* parce que la succession est une expérience subjective, et non, par définition, rationnelle.

On pourrait donc dire que les perceptions du temps existent mais que c'est lorsqu'elles réfèrent à quelque chose de concret qu'elles acquièrent une réalité. Autrement dit, *le temps fait exister les choses et les choses à leur tour donnent de la réalité au temps.*

Donc, d'une part est réaffirmée la dimension concrète du temps, sensible ou empirique, d'autre part, la dépendance du temps par rapport à quelque chose qui le fait exister¹. Le temps serait plutôt cette réalité saisissable à travers les perceptions successives relatives à un objet. Les perceptions du temps seraient réelles parce qu'elles se rapportent à une existence réelle, à un objet de pensée distinct. Si les perceptions qui se succèdent dans le temps expriment la réalité d'une chose, quelle peut être cette chose? Il est certain que les perceptions afférentes à cette chose doivent posséder les mêmes qualités que les perceptions du temps lui-même: être non-coexistantes, se succéder, être marquées par la contiguïté, et se succéder dans le changement.

Ce caractère empirique du temps se définit par la pure succession de perceptions. Le présent n'est pas une partie figée du temps; il ne saurait y avoir de coexistence des points du temps; le présent est, comme lui, essentiellement succession.

¹Nous avons insisté, dans nos deux premiers chapitres, sur le rattachement du temps au sensible. Ce que le point présent montre est que le temps, en soi, est inutile; il a besoin, pour être empirique de s'enraciner dans quelque chose de réel.

B. La recherche d'un fondement

Hume résume le problème de l'identité en ces termes: «Il y a deux principes que je ne puis rendre consistants, mais auxquels il m'est pourtant impossible de renoncer: que toutes nos perceptions distinctes sont des existences distinctes, et que l'esprit ne perçoit jamais de connexion réelle parmi les existences distinctes.» (T.636). Alors, comment les perceptions du soi tiennent-elles ensemble? Comment l'identité personnelle peut-elle être prouvée? Nous allons essayer de montrer que les deux principes peuvent être réconciliés et qu'il est possible de donner un fondement à l'identité.

Le problème de la *connexion réelle* reliant les existences réelles est celui du principe unificateur qui constitue la personne: « [...] il n'y a pas en philosophie de question aussi abstraite que celle concernant l'identité, et la nature du principe unificateur, qui constitue une personne» (T.189). Nous allons montrer que la contiguïté est le principe susceptible de constituer ce lien entre les perceptions du soi, en mettant l'accent sur la relation de degré dans la qualité des perceptions.

Mais avant de pouvoir l'affirmer, nous allons montrer que la succession est l'indispensable intermédiaire qui permet à la fois d'affirmer le principe de l'existence distincte, et la présence d'un lien unificateur.

1. L'importance de la succession

C'est dans son rapport à l'abstraction que la notion de succession va être envisagée ici. Il s'agit d'un point ayant déjà fait l'objet de développements antérieurs (le chapitre I consacré à la conception humienne du temps) mais dont il faut à présent préciser les implications. Nous rappellerons d'abord comment la succession permet de prouver que l'idée de temps n'est pas une idée abstraite, puis dirons comment elle permet de dégager la subjectivité du temps qui en découle, et ainsi, la temporalité de l'identité.

Tout d'abord, précisons que la succession est une preuve en soi de la non-abstraction de l'idée de temps. L'existence de la notion de succession constitue donc déjà une preuve *a priori* que le temps n'est ni un concept abstrait, ni une réalité abstraite. Appliqué au soi, cela a l'implication suivante: c'est parce que les perceptions n'existent jamais ensemble qu'elles ne peuvent pas se cristalliser pour donner lieu à une substance abstraite.

De plus, la succession n'est pas juste une idée expliquant la formation de l'idée de temps. Elle n'est pas un pur concept; elle acquiert une valeur concrète avec les notions de durée et de changement. «Le concept de temps, précise Hume, ne peut pas apparaître à l'esprit isolément, ni être suscité par un objet fixe qui ne change pas, mais est toujours découvert grâce à une succession perceptible d'objets qui changent.» (T.35). Comme l'a montré l'étude de la notion d'existence réelle, ces objets

changeants sont des perceptions. Mais ces perceptions viennent-elles d'objets concrets ou sont-elles uniquement issues de la réalité mentale?

Hume écrit: «C'est de la disposition d'objets visibles et tangibles que nous recevons l'idée d'espace, et de la succession d'idées et d'impressions que nous formons l'idée de temps.» (T.35) En faisant cette discrimination entre les objets visibles ou tangibles et les objets non visibles et non tangibles, faut-il penser que Hume exclut de l'origine possible de l'idée de temps, les objets de la réalité matérielle, et que seuls importent les objets de la réalité mentale? En faisant reposer l'idée de temps sur des critères non matériels, Hume fait du temps un concept purement subjectif.

La succession apparaît donc comme un phénomène essentiellement subjectif: le temps ne peut être perçu qu'à partir d'une succession d'idées, et non directement à partir d'un objet. La conception du temps de Hume se comprend donc comme l'affirmation d'une subjectivité. C'est ce caractère subjectif du temps qui explique la temporalité de l'identité personnelle.

L'idée d'identité, comme l'idée de temps, dérive de la succession de nos perceptions. La nécessité d'une pluralité de perceptions pour former l'idée d'identité, ne revient pas à dire pour autant que l'idée d'identité est composée de la somme de toutes les impressions du soi. L'idée d'identité n'est réduite ni à l'unité, c'est-à-dire à une seule perception, ni au nombre, c'est-à-dire composée de la somme d'impressions ou d'une quantité

d'impressions. Elle se dégage à partir de la succession. Affirmer le rôle de la succession pour l'idée d'identité, c'est donc affirmer la temporalité de l'identité.

Une autre importance de la notion de succession pour l'identité est qu'elle exprime le changement. «Il est impossible de concevoir un temps sans succession ni changement dans une existence réelle» (T.40). Il n'y aurait donc pas une idée de temps mais autant d'idées particulières de temps qu'il y a d'existences réelles.¹ Ces idées particulières, issues d'une multiplicité de perceptions, sont produites par la succession même de ces perceptions.

Dans la dialectique des identités parfaite et imparfaite, le changement n'était possible que dans des cas restreints, à la condition de ne pas interrompre le cours de la pensée. L'avantage de considérer l'identité à partir de la succession, élimine le problème de l'interruption et ne limite plus les modalités du changement. Non seulement le changement n'est plus un problème mais de plus il s'inscrit dans la nature même des perceptions de l'identité. La notion d'identité au sens de diversité développée dans la section 2 (Les identités) en serait la confirmation.

C'est en ce sens que la succession, synonyme d'interruption des perceptions, représente la structure d'organisation des

¹Pareillement, il n'y a pas une idée d'identité personnelle mais *plusieurs*, toutes particulières. Au lieu de parler d'une idée d'identité, il faut parler d'idées particulières d'identité; et au lieu de parler d'identité personnelle, parler d'identités personnelles. N'est-ce pas ce que Hume suggère lorsqu'il utilise la métaphore du Commonwealth? Nous y reviendrons dans la conclusion.

perceptions du soi. Ce faisant, elle est un moyen de confirmer le principe d'existence distincte.

Il faut ajouter une dernière remarque. Si la notion de succession est indispensable à la compréhension de l'idée d'identité, elle est par contre inutile pour la recherche d'un fondement à l'identité. Il faut distinguer en effet entre la production de l'idée de soi, et la restitution des perceptions du soi, pour prouver l'identité personnelle.

La succession est insuffisante pour fonder l'identité parce que d'une part, elle n'est pas relation, et que d'autre part, elle exprime essentiellement la production de l'idée d'identité. Si elle est une notion subjective en ce qu'elle permet d'exprimer la temporalité de l'identité, elle est une notion purement objective, en ce qu'elle participe à la quantification des perceptions du soi. En effet, déterminée par un ordre chronologique, celui de l'écoulement du temps, elle est extérieure au contenu qualitatif des perceptions. Seule, la contiguïté y a accès. Il est intéressant de remarquer toutefois, qu'au niveau de la production des perceptions du soi, la notion de succession est proche de celle de contiguïté; on pourrait même aller jusqu'à dire qu'elles s'équivalent. Dans la recherche du principe d'unification des perceptions, toutefois, il faut reconnaître que la succession est indifférente dans l'agencement qualitatif des perceptions du soi.

Ainsi, seule une contiguïté non matérielle, et ainsi non proprement contiguë, pourra être proposée comme fondement de l'identité.

2. La nature qualitative de la relation

En cherchant à établir la nature de cette relation, il est important de comprendre pourquoi elle doit être qualitative. Comme nous allons le montrer, cela résulte de la complexité de la perception du soi. D'une part, les perceptions du soi sont non coexistantes, d'autre part, y a-t-il un ordre qui préside à leur recherche?

a) La non coexistence des perceptions du soi

S'il est nécessaire de référer, lorsqu'il est question du temps, aux trois parties qui le composent, le passé, le présent et le futur, il est plus juste, lorsqu'il est question du soi, de référer aux perceptions du passé, du présent et du futur. Le présent nous révèle une pluralité d'impressions mais ces impressions ne coexistent pas; si elles coexistaient, on ne serait alors ni dans le présent, ni forcément dans le temps. La non-coexistence des perceptions est une caractéristique essentielle du présent.

Lorsque Hume écrit: «quand j'entre en contact intime avec moi-même, je bute toujours sur quelque perception particulière» (T.252), n'affirme-t-il pas la «présentéité» du soi? Mais si le principe de non-coexistence des perceptions du temps permet de comprendre la nature des perceptions du soi, il découvre en même temps la complexité de la perception du soi.

Hume rappelle dans le Livre II du Traité, Partie III, Section 7, cette différence essentielle entre l'espace et le temps: «L'espace ou l'étendue consiste en un nombre de parties coexistantes disposées dans un certain ordre et susceptibles d'être présentes à la vue ou au toucher dans leur totalité. Au contraire, le temps ou la succession, bien qu'il soit également composé de parties, ne se présente jamais à nous plus d'une partie à la fois; de même, jamais est-il possible que deux d'entre coexistent.» (T.429)

Ainsi, tout objet situé dans l'espace, se compose de parties coexistantes, et peut donc être perçu, spatialement, d'un seul coup d'oeil. Tout objet, par contre, situé dans le temps, est composé de perceptions non-coexistantes, et ne peut donc être saisi instantanément. Sa perception en est donc plus complexe. Un élément qui exprime cette difficulté de perception est la façon dont les perceptions apparaissent à l'imagination. Ainsi, si, pour les objets, l'union des différentes parties coexistantes dans la pensée, par l'intermédiaire des sens et de l'imagination, est facilitée du fait que les différentes parties de l'objet se présentent ensemble, il en va autrement pour le soi.

Le fait que les perceptions du soi se présentent non pas sous forme de perceptions coexistantes mais sous forme de perceptions successives, rend plus difficile le travail de l'imagination de suivre une série de perceptions dans le temps.

Il faut en conclure que lors de la production des perceptions du soi, le soi nous échappe, il n'est qu'une quantité de

perceptions qui se succèdent, comme dit Hume, «avec une incroyable rapidité». Pour en avoir connaissance, il est nécessaire de faire ce retour, de rechercher les perceptions passées du soi par des critères purement qualitatifs. Mais si le présent, en tant que partie du temps, est composé d'un nombre de parties non coexistantes, par contre le passé n'est pas asservi à la même contrainte.

b) la durée pendant laquelle va se prouver l'identité

Un autre élément témoin de la complexité de la perception du soi transparait lorsque l'on réfère à une perception passée du soi. Lorsque Hume cherche, au moyen de la mémoire, à retrouver les perceptions passées du soi grâce à la relation de cause, et qu'il n'y parvient pas, n'est-ce pas parce que le principe de contiguïté ne s'applique pas de la même façon lors de la formation du soi, et lors de problème de la restitution? Quelle est l'importance de vouloir retrouver chaque perception dans un ordre précis? La recherche ne peut forcément être que partielle. Il n'est pas possible d'aller à rebours du temps; la notion de cause l'a montré.

L'erreur de Hume nous semble être qu'il s'attendait à ce que la mémoire restitue les perceptions passées sur un ordre causal, alors que pour le retour vers le passé, l'ordre est indifférent, ne se situe plus de toutes façons dans un temps linéaire. En misant sur la notion de mémoire, Hume s'est trop préoccupé de l'ordre des

perceptions, pourtant indifférent à la question de la restitution.¹ Si l'on veut parler de «lien unificateur» pour les perceptions du soi, il semble qu'il ne puisse s'agir que d'un lien d'ordre qualitatif.

C. La contiguïté comme principe unificateur

Nous allons démontrer comment la contiguïté peut acquérir ce statut de principe unificateur: premièrement, en montrant comment elle est une relation d'idées source de connaissance certaine, deuxièmement, en montrant comment se vérifie le fait que, bien que la contiguïté relie ensemble les perceptions distinctes, l'entendement n'observe pas ce lien entre les perceptions. Mais elle est avant tout une relation de nature temporelle.

1. Nature temporelle de la contiguïté et implications

Tout d'abord, elle entretient un double rapport, au présent, en ce qu'il est un intermédiaire entre le passé² et le futur, et au passé, à travers les points susceptibles d'être retenus.

La notion de contiguïté temporelle, si elle s'avère plus ardue

¹On pourrait demander ce qu'il en est des perceptions futures. Mais n'est-il pas vrai qu'elles répondent au principe de non-coexistence, au sens où les perceptions qui le composent entrent une à une dans le présent?

²On sent chez Hume la prédominance du futur sur le passé, offrant des possibilités de renouvellement constant; mais c'est dans le présent que le soi s'enrichit et se façonne.

que celle de contiguïté dans l'espace, déploie, en contrepartie, des possibilités de sens plus étendues pour la problématique de l'identité personnelle.

Nous allons argumenter que la contiguïté se présente non comme un principe observable par l'entendement mais comme un principe qui découle de la nature temporelle des perceptions, et qu'elle peut être ainsi, preuve de l'identité.

Ainsi, la pertinence de la relation de contiguïté se manifeste à deux niveaux: au niveau de la formation de l'idée du soi, au même titre que la succession et le principe de non-coexistence, et au niveau de la recherche des perceptions passées. Elle est donc un principe qui non seulement gouverne la succession des perceptions du soi, mais qui guide aussi la recherche vers ces perceptions passées du soi. Précisons qu'il s'agit là d'une dualité qui n'était pas accessible à la relation de cause et qui, pensons-nous, a conduit à son exclusion. Dans le premier cas, il faut référer aux perceptions successives du soi, dans le deuxième, aux perceptions distinctes du soi, puisque soustraites à l'ordre chronologique du temps. Il s'agit là d'un point important de notre argumentation puisque Hume cherche, non pas à affirmer dans sa problématique, «que toutes nos perceptions distinctes sont des existences distinctes» et non pas des perceptions ou existences successives.

La contiguïté est donc investie d'un rôle qui consiste soit à décrire (la formation des perceptions présentes), soit à expliquer (le fondement de l'identité). C'est en vertu de sa capacité à expliquer que nous défendons l'idée qu'elle peut entrer dans le

cours des raisonnements et s'instituer comme principe.

La démarche qui consiste à retrouver les perceptions du soi s'effectue à partir du présent. Lorsque Hume écrit, dans le Livre II (3ème partie, section 7): «quelle que soit la façon dont elle [l'imagination] oriente son attention vers des objets étrangers et distants, il est nécessaire de réfléchir sur le présent à chaque moment» (T.428), il confirme l'importance du présent comme point de départ. De plus, il précise que par «présent», il faut entendre: «la situation présente de la personne; [...] l'état dans lequel se trouve l'imagination» (T.430). Il s'agit donc d'un point de départ subjectif. Ces deux citations, hormis l'avantage de préciser le commencement de la démarche, sont intéressantes en ce que Hume souligne l'aptitude de l'imagination à «orienter son attention vers des objets étrangers et distants». Alors que, dans le Livre I, Hume donne à l'imagination un rôle ambigu - elle est souvent source de confusion -, le Livre II ne laisse pas apparaître de pareilles réserves; au contraire, il l'investit de prérogatives importantes. Hume ne parle plus de la mémoire¹.

Cette affirmation du présent pour remonter vers le passé, c'est, en d'autres termes, remonter le temps ou encore aller à rebours du temps. Or, il n'est pas naturel que la pensée remonte

¹En effet, Hume ne parle même plus de la mémoire, c'est l'imagination qui joue ce rôle actif pour retrouver les perceptions: elle en retient les points cruciaux, saillants qui déterminent la personne. Ajoutons que, si dans le Livre I, l'imagination est créatrice d'illusion, elle ne revêt pas ce caractère négatif dans le Livre II, mais elle ne s'arroge pas le rôle de la raison pour autant; elle doit être considérée uniquement comme une disposition naturelle et primitive de l'esprit, vis-à-vis de la connaissance.

vers le passé; c'est contraire au cours naturel de la succession et c'est contraire au cours du temps.

Proposer la contiguïté comme principe d'ordre qualitatif susceptible de regrouper les perceptions passées, ne revient pas à renverser l'ordre normal du temps; au contraire, la contiguïté ne s'appuyant plus sur un critère matériel, elle ne saurait altérer la matérialité du temps.

Par opposition à la contiguïté matérielle rendant compte de chaque perception successive, au fur et à mesure de son déploiement dans le temps, la contiguïté qualitative peut être définie comme une relation qui va comparer la qualité qu'un certain nombre de perceptions passées entretiennent entre elles, particulièrement des qualités communes. Ces différentes façons d'accéder à ces perceptions dépendent du degré de subjectivité impliqué.

Le Livre II du Traité (section 7, Partie 3) fournit deux arguments à l'appui de cette contiguïté dite qualitative: celui de la distance, et celui du degré dans la qualité. Nous allons les exposer. Avant de les présenter, ne faut-il pas d'abord s'étonner du lieu géographique du Traité où ils sont exprimés?

La première fois où la notion de *distance* apparaît est dans les premières pages du Traité à la section où Hume présente les relations philosophiques. Bien qu'elle figure parmi les relations de temps, au même titre que la contiguïté, Hume donne cependant à la relation de distance un statut spécial, que lui accordent en général les philosophes. Il écrit: «il est généralement admis par les philosophes que la distance est une vraie relation, parce que

nous en acquérons une idée en comparant des objets» (T.14).¹

L'importance capitale que nous accordons à la relation de distance s'exprime de deux façons: d'une part parce que Hume en donne une illustration dans le Livre II, d'autre part et surtout parce qu'il en fait une relation qui dépend plus de la raison que des sens. Il explique, dans la partie sur le temps: «Il est couramment admis par les philosophes que [...] les différents degrés de distance par rapport à nous-mêmes, se découvrent plus par la raison que par les sens» (T.56)². Cette affirmation se trouve confirmée à la section sur le scepticisme à partir des sens. On y lit: «Même notre vue ne peut nous informer immédiatement de la distance ou de l'extériorité (pour ainsi dire) sans une certaine dose de raisonnement» (T.191)³. Cet argument est essentiel dans notre justification de la contiguïté comme principe fondateur de l'identité: d'une part, parce que la relation de distance s'appuie sur la raison, d'autre part, parce qu'elle éloigne la contiguïté du niveau de la perception sensible, que lui confère sa qualité de relation temporelle. Ainsi, grâce à la relation de distance, la contiguïté est source de connaissance certaine.

Hume consacre, dans le Livre II traitant des passions, deux

¹«distance will be allowed by philosophers to be a true relation, because we acquire an idea of it by the comparing of objects» (T.14).

²«'Tis commonly allow'd by philosophers, that [...] different degrees of remoteness from ourselves are discover'd more by reason than by the senses.» (T.56).

³«Even our sight informs us not of distance or outness (so to speak) immediately and without a certain reasoning». Il ajoute: «as is acknowledg'd by the most rational philosophers.» (T.191)

sections à «La contiguïté et la distance dans l'espace et le temps». Il écrit: «Lorsqu'on réfléchit sur un objet qui est distant de nous-mêmes, nous pouvons l'atteindre [...] en passant en revue la distance qui nous sépare de lui» (T.428). Hume explique, lorsqu'il fait allusion à la distance, qu'il s'agit de celle qui sépare l'objet de pensée de la situation présente à partir de laquelle s'entreprind la recherche. On peut le formuler de la façon suivante: moins la distance qui nous sépare d'une perception est longue, plus la vivacité sera grande (T.428)¹. C'est le cas le moins intéressant parce que le plus simple. La subjectivité s'y exerce, c'est indéniable, mais à un moindre degré puisque la distance peut se mesurer aussi bien en termes matériels que qualitatifs. En effet, réfère-t-elle à une quantité de temps écoulé ou à une distance psychologique?

Le deuxième argument est celui du degré dans la qualité. La relation qui lui correspond, on s'en souvient, Hume en fait une relation d'idées. Il faut donc démontrer comment la contiguïté contient, dans sa dynamique propre, ce caractère de degré dans la qualité.

Hume donne de cette relation la définition suivante: «Lorsque deux objets ont la même *qualité* en commun, les *degrés*, dans lequel ils la possèdent, forment une cinquième sorte de relation» (T.14)².

¹«The fewer steps we make to arrive at the object, and the smoother the road is, this diminution of vivacity is less sensibly felt» (T.428)

²«When any two objects possess the same quality in common, the degrees, in which they possess it, form a fifth species of relation» (T.14).

Il a été montré, dans les développements précédents, comment la contiguïté peut acquérir cette connotation d'ordre qualitatif. En fait, le degré dans la qualité n'est-il pas inhérent à la contiguïté elle-même, au sens essentiellement où elle se mesure dans le temps? Il faut développer ici son rapport avec la notion de degré. Nous rappellerons tout d'abord, la définition que Hume donne du temps, puis nous reporterons aux dernières lignes de l'Appendice, et enfin aux deux sections du Livre II, pour appuyer notre affirmation.

«C'est une propriété inséparable du temps, et qui en quelque sorte constitue son essence, que chacune de ses parties succède à une autre, et qu'aucune d'elles, quel que soit son degré (nous soulignons) de contiguïté, ne peut coexister avec une autre.» (T.31) Tout d'abord, il est bien évident que la notion de degré ne peut être évoquée avec justesse que dans une relation de temps. En effet, en ce qui concerne un objet exposé à notre vue, on ne peut pas dire que les parties coexistent à un degré plus ou moins grand¹; leur coexistence parfaite donne à l'objet sa forme définitive.

Quel sens faut-il donc donner à «contiguïté» lorsque les objets que l'on compare sont situés dans le temps; ces objets sont évidemment, ici, les perceptions du soi. Reportons-nous à la toute fin de l'Appendice. Hume demande si «deux objets, qui ont telle

¹L'on remarquera que c'est l'exemple que Hume donne à la toute fin de la section sur l'identité personnelle (T.263).

distance entre eux, se touchent (nous soulignons) ou non» (T.638)¹; il répond: «cela dépend de la définition du mot *touche*». Il explique: «Si les objets sont sensés se toucher, alors que rien de sensible ne s'interpose entre eux, ces objets se touchent; si on dit que ces objets se touchent, lorsque leurs images frappent des parties contiguës de l'oeil, et que la main touche les deux objets l'un après l'autre, sans mouvement interposé, alors ces objets ne se touchent pas.» (T.638-639). Ne faut-il pas comprendre que le verbe *toucher* s'applique lorsque deux objets sont séparés et ne s'applique pas lorsque deux objets sensibles ne sont pas séparés par quelque distance? Hume semble pourtant dire le contraire dans le paragraphe suivant.

D'abord, on peut se demander pourquoi Hume n'utilise pas la notion de contiguïté pour expliquer la notion de distance mais juste sa racine latine *tangere*. D'autre part, Hume ne nous laisse-t-il pas entendre que le verbe *se toucher* est une qualité uniquement des objets non sensibles, ce qui appuie notre argumentation d'une distance subjective. Enfin, si Hume se reprend dans le paragraphe suivant, en disant que seuls les objets physiques se touchent, cela ne justifie-t-il pas, pour les perceptions du soi, d'invoquer la relation de contiguïté?

¹«If it be ask'd, whether two objects, having such a distance betwixt them, touch or not: It may be answer'd that this depends upon the definition of the word, touch». Il poursuit: «If the objects be said to touch, when there is nothing sensible interpos'd betwixt them, these objects touch. If objects be said to touch, when their *images* strike contiguous parts of the eye, and when the hand feels both objects successively, without any interpos'd motion, these objects do not touch.» (T.638-639)

Rappelons l'enjeu de la question: il faut montrer que la contiguïté est ce qui lie les perceptions passées ensemble. Dans l'exemple de la distance, on montrait que l'imagination pouvait plus facilement retrouver les perceptions, moins elles étaient éloignées du présent. L'exemple présent, que Hume développe dans II.III.7, montre l'indifférence de l'éloignement temporel des perceptions et est donc encore plus convaincant. Hume fait valoir qu'il faut un objet de pensée qui «revigore et ranime l'âme» et qui la stimule par sa grandeur (T.435)¹. Alors que dans l'exemple précédant, la vivacité dépendait de la proximité temporelle de l'événement, la deuxième illustration montre que l'éloignement dans le temps est indifférent pour que la perception soit vive à la conscience, ou si l'on préfère à l'imagination. La contiguïté dépend, non pas de l'éloignement temporel, mais du degré de vivacité que les perceptions dégagent, du degré de stimulation qu'elles sont en mesure de susciter. En un sens, on pourrait dire aussi qu'il s'agit du degré de l'éloignement psychologique de l'événement.

Hume rajoute un commentaire intéressant à la citation. En parlant de l'objet de pensée, c'est-à-dire la perception, qui «ravigore et ranime l'âme par sa grandeur» il écrit: «son pouvoir d'interpellation [de l'objet de pensée] conduit naturellement l'imagination à aller à l'encontre du courant naturel de ses

¹«[...] it follows, that every thing, which invigorates and inlivens the soul, whether by touching the passions or imagination, naturally conveys to the fancy this inclination for ascent» Il poursuit: «and determines it to run against the natural stream of its thoughts and conceptions.» (T.435)

pensées» (T.435)¹. Ne reconnaît-il pas ici, tout en l'avalisant, la possibilité de faire ce retour vers le passé qui paralysait la relation de cause et l'empêchait d'être ce principe unificateur des perceptions du soi? C'est ce à quoi nous référions lorsque nous signalions antérieurement, l'indifférence de la durée dans la preuve de l'identité personnelle. En fait, si les perceptions passées sont situées temporellement, la recherche qui s'effectue pour les retrouver est indifférente à l'ordre du temps, hormis qu'il s'agisse d'une recherche qui se fait à partir d'un présent, celui de l'imagination, un présent subjectif. Dans les deux exemples cités, c'est bien aussi à partir de critères subjectifs que se mesure le degré de contiguïté des perceptions du soi.

Il reste à nous demander, avant de procéder à notre dernier point, pourquoi Hume présente ces deux sections sur la contiguïté et la distance dans l'espace et dans le temps (II.III.7) dans le Livre II. Il serait bien difficile de commenter cette singularité. Remarquons toutefois que dans les trois citations sur la distance que Hume nous livre dans le Livre I, il avoue se ranger de l'avis des philosophes rationalistes qui présentent la distance comme une relation philosophique se mesurant à partir de la raison². Il en

¹«[...] everything, which invigorates and inlivens the soul, whether by touching the passions or imagination, naturally conveys to the fancy this inclination for ascent, and determines it to run against the natural stream (nous soulignons) of its thoughts and conceptions.» (T.435)

²même si, après avoir reconnu que c'est le fait de la raison, il invoque librement, dans le Livre II, le rôle de l'imagination, mais l'imagination, on le sait, n'a pas de pouvoir fondateur.

est ainsi de la citation en (T.14), en (T.56) et en (T.191)¹ Mais ne serait-ce pas, de la part d'un fervent empiriste, trop leur concéder? Peut-être placer les sections sur la distance dans le Livre II lui permettait-il d'insérer un principe qui lui était cher, tout en n'attirant pas le regard suspect de ses détracteurs rationalistes? Quant aux passages qu'il situe à la toute fin de l'Appendice (T.638), ne faut-il pas les considérer comme une bouée lancée à la mer?

L'étude de la contiguïté est apparue comme le seul principe envisageable, compatible à la fois avec la théorie de la connaissance de Hume et avec sa théorie de l'identité personnelle.

Il reste une question à poser. A quoi Hume réfère-t-il lorsqu'il réfère à «qualité» et aux degrés dans la qualité? Rappelons la définition qu'il donne de la relation qui mesure les degrés dans la qualité: «Lorsque deux objets ont la même *qualité* en commun, les *degrés*, dans lequel ils la possèdent, forment une cinquième sorte de relation» (T.14) La qualité est ce qui est suscité par les perceptions elles-mêmes, par exemple, la vivacité, mais n'est-ce pas aussi une qualité des perceptions elles-mêmes? Hume réfère à la «qualité que les deux objets (perceptions) ont en commun». N'est-ce pas justement la raison pour laquelle

¹«[...] distance will be allowed by philosophers to be a true relation, because we acquire an idea of it by the comparing of objects» (T.14); «'Tis commonly allow'd by philosophers, that [...] different degrees of remoteness from ourselves are discover'd more by reason than by the senses.» (T.56). «Even our sight informs us not of distance or outness (so to speak) immediately and without a certain reasoning as is acknowledg'd by the most rational philosophers.» (T.191) Les italiques sont nôtres.

l'entendement n'est pas à même d'observer ce lien qui unit les perceptions?

2. Un lien intrinsèque, non observable par l'entendement

Hume n'est parvenu à fonder l'identité personnelle ni sur un principe, la cause, ni à partir d'une faculté, la mémoire, parce qu'il a confondu les parties du temps, plus précisément la qualité de chacune, qui diffère, selon que l'on cherche à décrire la formation des perceptions du soi, ou à les expliquer.

Lorsqu'il écrit: «Il est certain qu'il n'y a pas en philosophie de question aussi abstruse que celle concernant l'identité, et la nature du principe unificateur, qui constitue une personne» (T.189), et qu'il est forcé d'admettre, au terme de ses réflexions, que l'entendement n'observe aucun lien réel parmi les perceptions (T.259-260), dresse-t-il seulement un constat, ou bien rappelle-t-il plutôt une condition essentielle de ce lien: son inobservabilité à l'entendement.

Recitons le passage capital qui résume la problématique identitaire: «Il y a deux principes que je ne puis rendre consistants, mais auxquels il m'est pourtant impossible de renoncer: que toutes nos perceptions distinctes sont des existences distinctes, et que *l'esprit ne perçoit jamais de connexion réelle parmi les existences distinctes* (nous soulignons)» (T.636), la seule façon d'envisager une connexion qui ne soit pas perceptible à l'esprit serait qu'elle ne soit pas une idée - elle serait ainsi

inexistente pour l'esprit -, tout en étant une - comment pourrait-elle sinon entrer dans nos raisonnements?

La question paraît, Hume le dit lui-même, insoluble, mais pourtant pas complètement insurmontable¹. «D'autres, peut-être, ou moi-même, après de plus mûres réflexions, pourront découvrir quelque hypothèse qui réconcilie ces contradictions.» (T.636) C'est pourtant bien à partir des matériaux théoriques que Hume nous fournit que nous construisons notre propre hypothèse: l'un est donné dans la partie qu'il consacre au temps, l'autre, confirme le précédent et figure dans la même section du Livre II auquel nous référerions précédemment.

C'est sur le statut particulier de l'idée d'existence², que Hume développe dans la partie sur le temps, que nous appuyons notre hypothèse. Pourquoi donner d'abord à l'idée d'existence un traitement à part? Nous en avons, dans le chapitre premier, précisé la raison: en ne dérivant pas d'une impression, elle échappait ainsi à la critique de l'idée abstraite. C'est l'explication que Hume est contraint alors de donner de l'idée d'existence qui est intéressante. L'idée d'existence ne peut constituer une idée à part parce qu'elle se confond avec l'impression même; elle est «la même chose que l'idée de ce que nous concevons comme existant» (T.66).

¹«For my part, I must plead the privilege of a sceptic, and confess, that this difficulty is too hard for my understanding. I pretend not, however, to pronounce it absolutely insuperable.» (T.636)

²Ainsi, comme l'idée de temps a permis de proposer une idée d'identité, l'idée d'existence permet d'apporter la justification finale au fondement de l'identité.

Ainsi, si l'on peut se représenter mentalement l'idée d'existence, ce n'est pas parce qu'elle dérive d'une impression distincte; elle se confond avec les perceptions. L'idée d'existence se révèle ainsi comme une idée à la fois distincte des perceptions, mais aussi comme une idée qui leur est inhérente: chaque idée étant conçue comme existante, l'idée d'existence est donc contenue dans chaque idée.

Cet exemple, qu'il faut bien qualifier de subtilité théorique, mérite d'être examiné de près dans la recherche d'une solution au problème de l'identité. Si le problème n'est plus ici d'éviter l'abstraction des idées, mais de trouver un fondement à l'identité, l'opposition entre idée séparée et idée inhérente est d'un intérêt capital.

La question fondamentale n'est plus, comme dans les développements précédents, de chercher un principe au nom duquel les perceptions puissent être réunies, elle se situe à un autre niveau. La seule façon de prouver l'existence d'un lien serait d'invoquer un lien inhérent aux perceptions¹ qui, de lui-même, soude les perceptions ensemble. La justification de l'idée d'existence nous fournit cette structure théorique nous permettant de défendre la thèse d'une connexion réelle mais soustraite à l'observation de l'entendement.

Mais affirmer la contiguïté comme fondement de l'identité implique qu'elle est une qualité que partagent entre elles les

¹Ainsi, tout comme l'idée d'existence est inhérente à chaque idée, la contiguïté est inhérente aux perceptions du soi.

perceptions du soi. Hume développe cette idée au moins dans deux passages du Traité, par exemple lorsqu'il explique l'idée d'existence. Il écrit: «les idées d'espace et de temps ne sont donc des idées ni séparées, ni distinctes, mais simplement des idées exprimant la manière ou l'ordre d'après lesquels les objets existent» (T.39-40). Ce n'est plus la référence à un ordre qui importe ici, comme dans la formation de l'idée du soi; c'est la référence au terme «manière», qui atteste de cette qualité qu'ont en commun les perceptions du soi¹.

Hume reprend cette idée de qualité en quelque sorte inhérente aux perceptions dans le Livre II, lorsqu'il discute de la notion de distance. Il écrit: «Ainsi, si l'on demande si la distance invisible et intangible, entre deux objets, est quelque chose ou n'est rien, il est aisé de répondre que c'est *quelque chose*, à savoir une propriété des objets (entendons des perceptions)» (T.638)² Même si la phrase paraît un instant déroutante³, Hume semble y exprimer que, d'une part, l'idée de relation n'est pas juste contenue dans une perception mais qu'elle fait partie de sa nature⁴, que d'autre part, cette propriété qui compose la perception

¹A ce sujet, les qualités de constance et de cohérence sont supplantées par celle-là.

²«Thus, if it be ask'd, whether the invisible and intangible distance, interpos'd betwixt two objects, be something or nothing: 'Tis easy to answer that it is *something*, viz. a property of the objects. (T.638)

³N'est-elle pas aussi frappante par son niveau d'abstraction auquel un empiriste aussi convaincu que Hume, ne saurait échapper?

⁴La contiguïté est ainsi inhérente à chaque perception.

appelle en quelque sorte à l'extériorité. En fait, cette propriété a donc un caractère dual.

Mais cette dualité ne s'explique-t-elle pas justement par l'impossibilité de considérer les deux aspects indépendamment l'un de l'autre? Cela nous paraît signifier qu'il faut distinguer entre les perceptions prises individuellement, et les perceptions prises dans leur ensemble. Au plan individuel, chaque perception contient cette qualité de contiguïté, mais elle est dépendante d'autres perceptions pour en exprimer tout son sens. La contiguïté est à la fois, indissociablement, relation et qualité. C'est le mérite de la partie II du Traité de nous l'avoir révélé.

II. La contiguïté comme principe unificateur à partir d'une connaissance mathématique

Hume nous lance, à la toute fin de l'Enquête sur l'Entendement Humain, un impétueux défi. Il écrit: «Lorsque, persuadés de la véracité de ces principes, nous parcourons les rayons des bibliothèques, que nous faut-il détruire? En nous saisissant de quelque volume que ce soit, demandons-nous: *Contient-il des raisonnements abstraits sur la quantité et le nombre? Non. Contient-il des raisonnements expérimentaux sur les relations de fait et d'existence? Non. Eh bien, jetez-le au feu car il ne peut contenir que sophismes et illusions.*» (E.132,165)¹

¹«When we run over libraries, persuaded of these principles, what havoc must we make? If we take in our hand any volume [...], let us ask, *Does it contain any abstract reasoning concerning*

Des sept relations philosophiques qu'il présente au début du Traité, Hume ne semble en retenir désormais que deux seules: la relation de cause, et la relation basée sur la quantité et le nombre, la première fondée sur les relations de fait, la deuxième fondée sur les relations d'idées, l'une source de connaissance probable, l'autre source de connaissance certaine. C'est à partir de celle-là que nous élaborons notre deuxième hypothèse sur la preuve de l'identité.

Notre démonstration va tenir compte de deux facteurs principaux: la nécessité de faire appel à la notion de contiguïté, et la nécessité de définir la nature du temps dans lequel elle se justifie. A une relation de nature qualitative (la contiguïté par le degré de qualité) va succéder une relation de nature objective (la contiguïté par la référence à la quantité et au nombre); à une conception idéaliste¹ de la connaissance va succéder une conception matérialiste; à une conception subjective du temps² va succéder une conception mathématique. Point besoin d'un présent, point besoin

quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence? No. Commit it then to the flames: for it can contain nothing but sophistry and illusion.» (E.132,165).

¹Nous entendons au sens où, dans le point II précédent: «l'imagination ne peut jamais totalement oublier les points de l'espace et du temps dans lesquels nous avons existé [...] quelle que soit la façon dont elle [l'imagination] oriente son attention vers des objets étrangers et distants, il est nécessaire de réfléchir sur le présent à chaque moment.» (T.427-428) Les italiques sont nôtres.

²Il aurait été possible, dans notre point I, de concevoir le temps, jusqu'à un certain point, de nature objective, sauf le tribut dû au présent.

d'une imagination subjective, point besoin d'une existence, juste de purs concepts.

Mais avant de présenter notre argumentation logique, nous voulons mettre en relief la consistance de notre propos avec l'esprit de la philosophie humienne.

A. La pertinence du modèle mathématique

Proposer une preuve basée sur une connaissance de type mathématique est cohérent avec un certain nombre d'idéaux de la philosophie humienne. Tout d'abord, cela transparaît dans la confiance que place Hume dans les méthodes de la science empirique. Cette confiance se reflète dans son ambition de découvrir des principes pour expliquer le monde intérieur, parallèlement à ceux que Newton postule pour le monde extérieur¹. Notre hypothèse peut ainsi constituer une façon de porter à terme, modestement, il faut le dire, son projet d'adapter la méthode expérimentale pour la résolution de problèmes plus proprement philosophiques, comme en témoigne le sous-titre du Traité. Nous nous appuyerons pour ce faire sur les articles d'un certain nombre d'interprètes de Hume,

¹Influence de Newton fort justement relevée par James Noxon, dans un ouvrage d'une rare clarté et élégance: *Hume's Philosophical Development, A Study of his Methods*, Oxford, The Clarendon Press, 1975, p. 77.

Ces principes de Newton, grossièrement, sont ceux qu'il explique dans les *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*: les lois de la gravitation universelle.

sensibles à son influence newtonienne¹.

Exploiter à des fins argumentatives une relation philosophique basée sur la quantité et le nombre se doit forcément d'être consistant avec sa tendance à la mathématisation pour expliquer le monde. Cette tentative n'est-elle pas d'ailleurs amorcée dans son explication de la divisibilité finie de l'idée de temps? Cette prise de position si radicale en faveur d'une connaissance de type mathématique, se justifie, nous le savons, comme un motif essentiel de marquer son opposition envers le rationalisme traditionnel et l'abstraction métaphysique, et ainsi, discréditer l'idée d'un soi-substance. Hume veut y substituer une vision foncièrement «naturaliste» de la nature humaine, au sens scientifique du terme.

En ce sens, on pourrait soutenir que l'idéal empirique de Hume est consistant avec l'idée que la science ne se limite pas à l'étude des phénomènes². Cette attitude vis-à-vis de la connaissance pourrait revendiquer à juste titre le droit à la spéculation désintéressée, dont se réclame l'esprit scientifique, dans la mesure où Hume observe et étudie la nature humaine, et ne fait que la lire. C'est ainsi, pensons-nous, que peut se définir, en toute justice, l'empirisme de Hume: un empirisme où on ne change pas les faits, où on ne les force pas; on cherche à les expliquer, à les interpréter.

Enfin, nous affirmons la pertinence du modèle mathématique

¹Principalement James E. Force, James Noxon, mais aussi A.D. Kline, et E. Szendrei.

²Contrairement à Kant.

dans la conception humienne du temps, à travers l'influence incontestable de la philosophie atomiste des premiers philosophes. D'une idée de temps réductible à un nombre, se dessine la conception d'un temps discontinu, dans laquelle se déploient les possibilités de sens offertes par la contiguïté temporelle.

En guise de justification supplémentaire, et afin de montrer l'aboutissement logique à l'idée d'un temps discontinu, il nous paraît important de récapituler les sortes de temps que Hume semble présumer dans le Traité.

B. Les natures multiples du temps dans le Traité

Hume nous place en face de deux conceptions du temps dans le Traité. Dans la deuxième partie du Livre I, il réfère à un temps compartimenté, à travers une idée de temps divisible en unités. La section sixième de la partie IV (I.IV.6), consacrée comme on le sait, à l'identité, nous présente un temps radicalement différent, ce que nous appelons: «le temps des métaphores». S'il est facile de voir les rapports du temps métaphorique avec l'identité, il est moins aisé de saisir l'utilité du temps divisible.

Pour ce qui est du premier, rappelons les deux citations célèbres: «Je puis m'aventurer à affirmer au reste du monde qu'ils ne sont rien qu'un amas ou un ensemble de perceptions diverses, qui se succèdent avec une inconcevable rapidité, dans un flux et un mouvement perpétuels» (T.252), et: «Ainsi, comme la nature d'un fleuve consiste dans le mouvement et le changement des parties,

bien qu'en moins de vingt quatre heures, celles-ci seront complètement transformées, ceci n'empêche pas le fleuve de continuer à demeurer le même à travers les âges» (T.258).¹

Temps, fleuve et identité présentent tous trois les caractéristiques de changement et de mouvement. Le temps, tel que pressenti ici par Hume n'est pas une réalité abstraite; il ne le décrit pas comme un concept. C'est, si l'on peut dire, un temps perçu, non pensé. Il représente le vécu, l'existence continue².

Si donc le temps métaphorique sert à décrire l'identité, pourquoi le temps mathématique ne servirait-il pas à l'expliquer? On ne trouve aucune suggestion, dans la section sixième, d'une interprétation en ce sens, ni ailleurs dans le Traité. Le temps mathématique reste prisonnier de la partie II. La nature du temps n'a de valeur, pour l'identité, qu'analogique.

Cette distinction, entre temps métaphorique et temps, disons «conceptuel», peut acquérir alors une valeur dialectique pour le problème qui nous est posé. Elle sert à distinguer les deux niveaux de connaissance de l'identité: le niveau du vécu ou, si l'on préfère, ontologique, et le niveau objectif ou, si l'on veut, épistémologique.

¹«I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement.» (T.252) Et: «Thus as the nature of a river consists in the motion and change of parts; tho' in less than four and twenty hours these be totally alter'd; this hinders not the river from continuing the same during several ages.» (T.258)

²Au sens où nous l'avons compris et développée dans le deuxième chapitre.

Le niveau du vécu ou de l'expérience sensible, sert à décrire la formation de l'identité: la succession continuelle des perceptions. L'identité n'a pas à être prouvée, ni sa continuité mise en doute. Elle n'est, à ce niveau-là, jamais mise en question par Hume; nous en avons d'ailleurs un sentiment. Le temps dans lequel elle se manifeste, est essentiellement dynamique, l'identité qui s'y déploie, en tension vers le futur.

Le deuxième niveau de connaissance est celui par lequel on explique les phénomènes. Il faut donc s'interroger sur le temps supposé lorsque Hume considère les arguments de la cause et de la mémoire, et celui présumé pour l'identité objective.

Hume n'est pas parvenu à fonder l'identité avec la relation de cause puisqu'il est limité, dans son argumentation, par la condition de priorité qu'il lui a conférée. Ainsi définie, la cause ne peut opérer ce retour en arrière pour relier les perceptions passées du soi.

Hume ne parvient pas non plus à résoudre le problème de l'identité à partir de la mémoire. En s'attendant à ce que la mémoire restitue l'ensemble des perceptions du soi, il commettait deux méprises. La première, est qu'il acceptait implicitement, en ordonnant cette restitution à partir du présent, la coexistence des perceptions, et se trouvait ainsi à spatialiser le temps. La deuxième méprise est qu'en invoquant l'ininterruption de la mémoire¹, il présumait ainsi retrouver l'ordre original

¹Ininterruption de la mémoire dans laquelle l'avait entraîné la dialectique illusoire des identités parfaite et imparfaite.

d'apparition des perceptions du soi et atteindre les perceptions plus éloignées. Or, ne précisant pas formellement la conception d'un temps méthodologique, forcément objectif, pour présenter ses arguments, il contrevenait d'une part à un principe essentiel de sa conception du temps: la non coexistence des perceptions, d'autre part, en supposant la linéarité inversée du temps, il se trouvait à faire face à une contradiction insoluble: la même que lui posait l'argument de la cause.

McTaggart¹ posait le problème dans des termes à peu près similaires en considérant comme vraie la proposition que chaque événement possède chacune des trois dimensions: le passé, le présent et le futur, mais comme incompatible le fait de les posséder ensemble. Le temps était alors pour lui irréel parce que la contradiction ne pouvait être levée. Ce qu'il manquait à l'un comme à l'autre, était de postuler un temps méthodologique².

Une solution à cette impasse aurait pu être amenée par la notion bergsonienne de «multiplicité de compénétration» par laquelle le soi, enrichi du passé, se transforme au fur et à mesure de ses projets futurs, retransforme son présent, s'instruit encore différemment du passé, et ainsi indéfiniment, au rythme pur de la durée humaine.

¹J. Ellis McTAGGART, «The Unreality of Time», dans *A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, New Series, N° 68, Oct. 1908.

²McTaggart ne parvient pas à se détacher de la conception d'un temps hétérogène. Peut-être, est-il trop influencé par les apories augustinienes?

Qu'il s'agisse de l'argument basé sur la cause ou celui basé sur la mémoire, la preuve ne pouvait se réaliser parce que présupposant un temps caractérisé par la directionnalité.

Lorsque nous avons proposé la contiguïté comme principe unificateur des perceptions, et invoqué les moyens de pallier à la distance quantitative ou objective, rappelons-le, à partir d'éléments discursifs contenus dans le Traité, notre solution ne supposait plus comme postulat la directionnalité du temps. Nous avons montré que le problème posé par le cours unidirectionnel du temps pouvait être résolu à partir d'un cadre conceptuel compatible avec le présupposé méthodologique humien de divisibilité du temps, c'est-à-dire non soumis à la directionnalité. C'est de cette même compatibilité dont nous nous réclamons pour proposer cette deuxième alternative à la preuve de l'identité: une preuve fondée sur le modèle mathématique, à partir du présupposé d'un temps homogène et relationnel.

Mais notre récapitulation ne serait pas complète si était omis le temps présumé de l'identité objective. Il faut donc en examiner la nature avant de continuer plus avant. L'objet identique n'est ni dans la durée humienne puisqu'il est invariable, et la perception ininterrompue, ni dans un temps divisé en parties, pour la même raison, ni dans un temps soumis à la directionnalité, ni dans un temps faisant appel à des critères qualitatifs. La preuve de l'identité supposait donc tacitement le contexte d'un temps non soumis à la divisibilité, mais un temps continu ou linéaire, puisque rien n'interrompt la perception, et un temps spatialisé,

les impressions reçues de l'objet étant coexistantes. Sans doute Hume était-il einsteinien avant l'heure¹, en subodorant que plus l'objet bouge, plus il se situe dans le temps (le cas de l'identité personnelle), plus l'objet demeure immobile, plus il se situe dans l'espace.² Mais la définition de la relation d'identité ne le supposait-elle pas? «Cette relation [d'identité], je la considère ici en tant qu'elle s'applique en son sens le plus strict à des objets constants et immuables; sans examiner la nature et le fondement de l'identité personnelle qui trouveront leur place plus tard. De toutes les relations, la plus universelle est celle d'identité, étant commune à chaque être, dont l'existence a quelque durée» (T.14)³, et l'on sait que pour Hume a de la durée ce qui est associé au changement⁴. Ainsi donc: changement et temps pour l'identité personnelle, invariabilité et coexistence pour l'identité objective.

Comme nous avons dit, lorsque Hume explique les relations de distance dans le Livre II (II.III.7), ces points du temps vers

¹Ou bien Einstein a-t-il sù capter Hume? On sait d'ailleurs qu'Einstein s'instruisait avidement du *Traité* (cf. Charles-Noël Martin, *Einstein, l'horloge dans la maison en feu*, Hachette Littérature, 1979 pp. 89, 95, 97.)

²Ibid, pp. 114-115.

³Répetons: «This relation [of identity] I here consider as apply'd in its strictest sense to constant and unchangeable objects; without examining the nature and foundation of personal identity, which shall find its place afterwards. Of all relations the most universal is that of identity, being common to every being, whose existence has any duration.» (T.14)

⁴«[...] nor can any thing unchangeable be ever said to have duration» (T.37).

lesquels, à partir du présent, l'imagination «oriente son regard» et pour laquelle il est justifié d'aller à l'encontre du courant naturel de ses pensées (T.435), ne sommes-nous pas déjà dans ce temps statique, matériel, méthodologique, si ce n'est du présent, seul moment subjectif? L'argument d'une identité fondée sur la preuve mathématique en serait l'aboutissement.

C. La preuve mathématique de l'identité

Affirmer, comme nous le faisons, la nature du temps comme fondement philosophique de l'identité, c'est mettre l'emphase non plus tant sur les relations susceptibles d'être fondatrices, mais sur la nature de ce temps fondateur. Ce n'est pas écarter le rôle des relations, ni en réduire la portée, c'est privilégier le cadre dans lequel elles prennent un sens.

Défendre l'hypothèse d'une preuve mathématique du temps pour expliquer l'identité nécessite, ultimement, d'interroger la physique et ses postulats¹. Proposer notre hypothèse nous oblige à poser d'une part le temps comme homogène et d'autre part, le temps comme relationnel. Mais il importe avant tout de préciser les étapes de cette méthode expérimentale d'où l'on part.

¹Nous nous inspirerons principalement, dans nos développements suivants, de l'excellent article de E. Szendrei, «Bergson, Prigogine and the Rediscovery of Time», dans *Process Studies*, Vol. 18, n° 3, automne 1989.

1. la méthode expérimentale

Exposons brièvement en quoi consiste cette méthode scientifique. Tout d'abord, le découpage théorique, ou méthodologique consiste à considérer le monde comme une pluralité d'entités isolées, situées dans un espace homogène, avec une pluralité d'événements se produisant dans un temps homogène. A l'issue de ce découpage, la méthode demande que soit fait l'inventaire des entités isolées. Enfin, une troisième étape consiste à examiner ces entités dans le but de déterminer le genre de relations externes qu'elles entretiennent entre elles. C'est par cette méthode que nous prétendons arriver à la preuve de l'identité, par les concepts méthodologiques de temps homogène et de temps relationnel.

2. Le temps homogène

L'utilisation systématique de la forme cognitive homogène du temps est une des caractéristiques de la méthode scientifique. Ainsi, un temps homogène découle du découpage méthodologique de la réalité étudiée, en entités identiques; il est alors un temps divisé en parties, appelées communément «séries».

Précisons ici que lorsque Hume parlait, dans la deuxième partie du Livre I, de divisibilité, il s'en tenait essentiellement à expliquer la divisibilité de l'idée de temps, même si parfois, ces citations mentionnaient la divisibilité du temps. Mais si Hume

envisageait réellement la divisibilité du temps dans le Traité, de quelles parties du temps aurait-il pu s'agir? Il ne référerait pas, à notre sens, à la division entre passé, présent et futur, même si, dans les sections ultérieures, il réfère au passé et se sert du présent. Le temps qu'il présente dans la section II n'est pas un temps en devenir, ni un temps linéaire, mais il n'est pas non plus un temps tout à fait conceptuel. Sa définition de l'idée de temps le soude irrémédiablement au sensible.

Pourtant, en posant la relation de distance (T.14) ou d'éloignement (*remoteness*) (T.56), qui dit-il, s'explique non à partir des sens mais de la raison, ne se distance-t-il pas, justement, de cette union du temps et du sensible? N'est-elle pas ce qui peut, en étant productive, résoudre le problème des perceptions éloignées que ni la cause, ni la mémoire ne peuvent atteindre? Il nous semble que les principes de divisibilité, d'interruption des perceptions, et d'existence distincte, révélant sa position atomiste, supposent tous déjà ce découpage du réel et, rapportés au temps, préfigurent sa discontinuité.

Si le temps homogène est divisé en parties, ces parties ne sont pas, cependant, celles correspondant au passé, au présent et au futur. L'exclusion du présent comme point de départ théorique est d'un intérêt capital; il supprime l'obstacle majeur que posait à Hume l'explication de l'identité à partir de la cause et de la mémoire: l'obligation de tenir compte de la directionnalité du temps. Même s'il existe toujours un début théorique à une recherche, en est totalement éclipsé ce présent subjectif dont ni

la cause, ni la mémoire, ni même l'imagination ne parvenaient à se séparer. Le présent du temps homogène est un présent méthodologique. Travailler sur le passé n'implique pas la réversibilité du temps mais, comme insiste E. Szendrei¹, le «renversement de processus dans le temps»².

L'absence de la directionnalité du temps produit deux conséquences majeures par rapport à la conception du temps phénoménal: elle supprime la pertinence de la notion de succession et de la notion d'ordre auxquels le sort de l'identité était inextricablement lié.

3. Le temps relationnel

Adapter catégoriquement la méthode expérimentale à la résolution de problèmes philosophiques transforme le problème du fondement en une question de description et d'interprétation du réel. Le travail de l'imagination et de l'entendement, valorisé dans la recherche du fondement, est remplacée par la vision du scientifique qui consiste à expliquer les relations observées au sein du réel. Il y a un observateur mais un observateur neutre, qui ne transforme pas les faits qui se présentent à lui mais, au nom d'une connaissance désintéressée, les décrit et les interprète. Les

¹Ibid, p.191: «It makes no sense to speak of a reversal of time, only of a reversal of processes in time, or with respect to time.»

²Signalons à titre indicatif que le phénomène de rebours semble être encore confus pour beaucoup de physiciens.

événements obéissent à des lois mécaniques, purement associatives. Ce ne sont pas les relations qui produisent le sens; c'est la structure même des choses qui manifeste un dynamisme.

A cet égard, qu'est ce que le temps scientifique? Ce n'est pas sa vraie nature qui importe; elle est indifférente et est d'ailleurs inaccessible¹. Le temps scientifique n'est pas une réalité abstraite, figée, statique, impénétrable, absolu, vide. Le temps scientifique n'est pas un univers stérile. L'espace temporel se présente plutôt comme un tout organisé, au sein duquel il est possible de découvrir une multitude de relations.

Si l'objet² ou la réalité étudiée est, au préalable, découpée en entités identiques, à quoi peut se ramener le rôle de la contiguïté, et comment justifier son rapport avec la relation sur la quantité et le nombre?

L'espace temporel n'est pas, pour la science, impénétrable; on pourrait presque dire que par définition, il n'y pas de vide, d'incompris. La seule distance qui soit est une distance féconde mais elle a cette particularité étrange d'être à la fois inaccessible aux sens, et à la fois consistante pour l'esprit. Elle peut être mesurée, multipliée, diminuée, mais elle est toujours distance. Le rôle de la contiguïté doit être compris plutôt comme

¹Hume le rappelle à la fin de l'Appendice: «As long as we confine our speculations to the appearances of objects to our senses, without entering into disquisitions concerning their real nature and operations, we are safe from all difficulties, and can never be embarrass'd by any question.» (T.638)

²Il faudra ultimement se résoudre à comprendre cet «objet» (objects) avec lequel Hume finit par nous habituer dans le cours de ses citations, comme, idéalement au moins, résolument scientifique.

contiguïté mentale, comme un présupposé méthodologique, d'une part dans la formulation de l'hypothèse, et d'autre part, s'il y a lieu, dans sa confirmation.

Concluons en invoquant la conception newtonienne du temps. Pour Newton, le temps est absolu, vrai et mathématique. Comme l'écrit Hume en référant à Newton: «un vide est affirmé, c'est-à-dire que des corps sont réputés être placés d'une telle manière qu'ils peuvent recevoir d'autres corps entre eux, et ce, sans aucune impulsion ou pénétration.» (T.639) D'abord, précisons qu'il s'agit là d'une conception, aujourd'hui, dépassée. Les successeurs de Newton ont, en effet, fait valoir que les concepts d'espace et de temps absolu, tels que Newton les postule, peuvent difficilement être harmonisés avec la méthode empirique car ceux-ci ne sont jamais donnés à l'expérience sensible¹. Si l'on soutient que l'espace, par exemple, est un espace pur, on doit expliquer sa relation à l'espace physique.

Transposons au temps ce qu'affirme R. Fogelin² de l'espace. Mais alors, comment, le temps, pourrait-il s'instituer comme temps relationnel et produire cette relation de contiguïté, s'il est considéré comme une réalité essentiellement statique?

Il nous semble que cette citation que Hume nous livre, à la

¹M.S. Kuypers, *Studies in the Eighteenth Century Background of Hume's Empiricism*, New York, Russell & Russell, 1966, p. 20, à partir de Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, II, 463 ff.

²R. Fogelin, «Hume and Berkeley on the Proofs of Infinite Divisibility», dans *The Philosophical Review*, Vol. XCVII, N° 1, Janv. 1988, p. 69.

fin de l'Appendice¹, et donc à la fin du Traité, dans un soupir d'espoir et de désespoir à la fois, constitue le noeud de cette énigme qu'il ne parvient pas à trancher: le temps doit être absolu puisque l'entendement ne parvient pas à percevoir le lien entre les perceptions; si aucune relation n'est sensible dans le temps, n'est-ce pas là la confirmation que Newton a raison: qu'il ne peut être qu'absolu?

Toutefois, nous pensons qu'il ne faut pas sous-estimer la vitalité de l'approche newtonienne et de ce qu'elle recèle de paradoxal; cette énigme que Hume remet entre nos mains, comme une bouée à la mer, parce qu'il ne parvient pas à la résoudre, est-elle pourtant insoluble? M. Friedman² nous rappelle que la théorie de la gravitation universelle fait appel à deux versions du temps: d'une part, un temps conçu comme absolu, et d'autre part, un temps ou espace-temps courbé et dynamique.

Cette deuxième caractéristique ne permet-elle pas d'énoncer que la conception mécaniciste de Newton s'appuie, sans qu'il soit permis d'en douter, sur la recherche de relations dynamiques auxquelles sont exposés les objets à partir de l'observation et de

¹Alors que James E. Force retient uniquement de la référence de Hume à Newton: «As long as we confine our speculations to the appearances of objects to our senses, without entering into disquisitions concerning their real nature and operations, we are safe from all difficulties, and can never be embarrass'd by any question.» (T.638), c'est-à-dire un constat sur la limite de nos connaissances. Quant à nous, nous retenons la référence à l'espace comme noeud et peut-être aussi, comme délivrance du sens.

²Michael Friedman, *Foundations of Space-Time Theories*, Princeton University Press, Princeton, 1983, critiqué par Richard Healey.

l'expérimentation? En énonçant que le vide existe entre les corps et que nous ne connaissons des objets seulement que leur *puissance* à susciter l'impulsion¹, ne donne-t-il pas à ces objets cette qualité métaphysique à laquelle il est tant hostile, et qu'il est obligé, dans un sursaut d'impuissance, de concéder finalement à Newton, moins farouche que lui? Il aurait pourtant pu l'éviter.

L'application de la méthode expérimentale, telle que nous l'avons exposée, dans la recherche d'une solution au problème de l'identité personnelle, si elle présente l'avantage d'être convaincante sur le plan épistémologique, porte en elle sa limite inhérente: elle ne peut être qu'explicative et non pas fondatrice. Cette limite ne tient-elle pas aussi à la singularité de son objet: *l'identité personnelle*? Alors, il faut la présenter comme complémentaire.

Mais ne peut-on pas conclure que si la contiguïté ne permet, du point de vue de la science, que de *décrire* la relation d'identité, elle permet aussi, du point de vue de la stricte philosophie, et ce par la relation de quantité et de nombre, de *fonder* l'identité? C'est ce que nous espérons avoir démontré.

¹«A vacuum is asserted: That is bodies are said to be plac'd after such a manner, as to receive bodies betwixt them, without impulsion or penetration. The real nature of this position of bodies is unknown. We are only acquainted with its effects on the senses, and its power of receiving body.» (T.639)

CONCLUSION

Si le recours à la pensée scientifique a permis l'élaboration d'une hypothèse favorable au sort de l'identité, il faudrait se garder de voir dans ces quelques éléments de solution une dépréciation de la question purement philosophique. D'ailleurs, est-ce bien l'intention de Hume? Certains commentateurs et critiques s'en sont convaincus, bien que, comme le remarque Noxon, aucune preuve ne soit véritablement apportée dans le Traité, de la résolution des problèmes philosophiques à partir d'une démonstration mathématique, ou de l'application *stricto sensu* de la méthode expérimentale. Nous souhaiterions, dans cette conclusion, faire un certain nombre de remarques à l'encontre d'une tendance de la philosophie contemporaine, et montrer que la pensée philosophique de Hume ne se résoud pas, d'après notre compréhension de son oeuvre, à un positivisme pur.

Tout d'abord, il nous paraît nécessaire de rappeler la question de la *démarcation*¹. Une différence radicale distingue, il semble, la science de la philosophie: alors que la science n'a besoin, pour exister, que d'elle-même, la philosophie ne peut, si elle emprunte à la science, se dispenser de faire ensuite ce retour sur elle-même. Ce retour peut être d'autant plus pressant, selon la nature de l'objet sur lequel elle se questionne. Il est intéressant de remarquer que la science elle-même, ou la communauté

¹Si l'emprunt de l'expression peut nous être autorisé.

scientifique, nous invite à nous intéresser à un «autre type de relation». Comme l'indique Eric V. Szendrei «il y a des relations [...] autres qu'extérieures, que les méthodes dont ressortissent la pensée pratique et la science ne sont pas en mesure de traiter.»¹

Ainsi, la tentation humienne de vouloir appliquer un modèle scientifique à un problème tel que celui de l'identité personnelle, ne doit pas faire l'économie de l'étude de cet autre type de relation (entendu ici au sens large et non au sens restreint de Hume), inaccessible à la pensée pratique. C'est ce qu'exprime Anthony Flew lorsqu'il regrette que Hume ait été plus préoccupé à défendre fièrement la géométrie², dans l'Enquête, que de s'occuper à défendre les principes de son ontologie atomique.

Ainsi, dans son rapport à la science, il semble que la philosophie retrouve la place qu'il lui sied. Lorsque Hume ambitionnait, dans l'Introduction au Traité, de faire de la science de la nature humaine, la mère de toutes les sciences, aujourd'hui, cette affirmation paraîtrait dérisoire³. Comme le remarquent Prigogine et Stengers, la philosophie ne devrait pas mener la

¹«There may be real chance or randomness, but there may also be relatedness other than external relatedness, which the methods common to practical thought and science cannot treat.» Eric V. Szendrei, «Bergson, Prigogine and the Rediscovery of Time», dans *Process Studies*, Vol. 18, n° 3, automne 1989, p. 189.

²Anthony Flew, «Infinite Divisibility in Hume's Treatise» dans *Hume: A Re-evaluation*, éd. D. Livingston and J. King, New York, pp. 257-269. Flew ne fournit toutefois aucune preuve de l'axiomatisation de l'Enquête.

³Bien qu'il faille se demander si les questions d'éthique en science, par exemple, puissent totalement se libérer de cette emprise philosophique.

science¹, mais seulement la compléter, mais peut-être la philosophie s'imposerait-t-elle alors comme un nécessaire retour? De l'avis de Prigogine et de Stengers, les réflexions auxquelles s'est livré Bergson sur le sujet ne devraient pas être ignorées². C'est dans cet esprit que nous proposons les quelques remarques qui vont suivre.

Notre démarche consiste à partir de l'hypothèse présentée lors de notre dernier point, à savoir celle qui mène Hume au bout de ses ambitions théoriques: adapter un modèle scientifique et mathématique pour résoudre la question de l'identité. L'intérêt d'adopter une telle démarche, dans une phase conclusive, nous paraît approprié pour deux raisons essentielles: d'une part, elle reste fidèle à l'idéologie de Hume de fondre la philosophie dans la science, d'autre part, elle veut montrer que la philosophie de Hume n'est pas juste le reflet de la mécanicisation de l'être humain, mais qu'elle contient, ultimement, des éléments contribuant à son humanisation.

I. Positivismisme et scepticisme

Proposer, comme preuve de l'identité, l'association mécanique des idées par le biais des relations, comme nous l'avons fait, ne

¹«Philosophy should not lead science, it should only follow.» Eric V. Szendrei, op.cit., p. 184.

²«The insights attained through Bergson's philosophical reflection upon this structure should not be ignored.» Eric V. Szendrei, op.cit., p. 193.

laisse pas à l'entendement beaucoup de marge de manoeuvre dans le processus fondationnel de l'identité. Mais quel serait le sérieux d'une critique qui irait jusqu'à nier, chez Hume, le rôle de la raison? La remarque paraît simpliste, mais peut-être plus pertinente si l'on considère que Hume est souvent rangé au banc des sceptiques. Quel est donc, pour Hume, le rôle de la raison?

Tout d'abord, bien sûr, il est indéniable, Hume l'affirme, aux premières lignes de l'Introduction au Traité en référant au «tribunal de la raison humaine»¹, auquel il fait appel pour éviter de construire des systèmes incohérents (T.xiii). Si Hume jette un discrédit sur la raison, c'est, il convient de l'admettre, sur les constructions abstraites défendues par le rationalisme ou la métaphysique traditionnels, et à leurs prétentions abusives de chercher la nature des choses². En cela, leur rejet influence toute sa méthode. Mais le but de cette critique n'est pas sceptique; il permet au contraire de paver la route à sa propre démarche «positiviste».

En ce sens, le scepticisme de Hume, si scepticisme il y a, est loin d'être absolu. D'ailleurs, n'est-il pas lié justement à son parti pris pour la science? S'il souligne les limites de l'entendement, si l'entendement ne perçoit pas de lien entre les perceptions, n'est-ce pas parce qu'il faut s'en remettre à des

¹Lançant ainsi le défi aux générations futures de philosophes.

²Mais dussions-nous encore demander la preuve de l'importance que Hume donne à la raison, on pourrait ajouter qu'il l'autorise même à fonder la théologie, à condition que les arguments soient en plus fondés, empirisme oblige, sur l'expérience. (E.132,165)

principes d'un autre ordre que ceux prescrits par la seule raison?

Lorsque M. Malherbe affirme¹ au sujet de la causalité, l'incapacité de l'esprit de penser en raison - pour affirmer l'idée de nécessité - la critique ne pourrait-elle pas être formulée autrement? Dire que la causalité dérive d'une détermination de l'esprit, suscitée par l'habitude, est-ce seulement rendre compte de la causalité de façon subjective, ou sceptique? Une version non sceptique consisterait, par exemple, à mettre l'accent sur le caractère objectif et non mystérieux de la relation causale.

Pour J. Passmore², l'analyse de l'identité personnelle constitue un obstacle insurmontable au projet positiviste de Hume. Or, si l'on invoque l'argument de la spéculation désintéressée, propre au scientifique, ne peut-on pas alors proposer la contiguïté comme ce lien objectif et nécessaire reliant les choses entre elles? A partir du moment où ce lien est le résultat d'une observation, par laquelle on ne change, ni ne force les faits, mais seulement qu'on les explique, pourquoi ne peut-il pas constituer cette relation qui décrit la cohérence de l'identité? Et qu'importe l'auteur de l'observation elle-même?

¹Michel MALHERBE, «La notion de circonstance dans la philosophie de Hume», dans *Hume Studies*, Vol. IX, n° 2, Nov. 1983, pp. 130-149.

²John Passmore, (dont il faut reconnaître l'admirable synthèse sur Hume) dans *Hume's Intentions*, Cambridge University Press, Londres 1952; 3ème éd. par G. Duckworth, Londres 1968, p. 83.

II. La question superfétatoire du sujet

Point n'est donc besoin de s'interroger sur l'auteur de l'unification, dans l'esprit, de ce lien de contiguïté? S'agit-il d'une question à laquelle la méthode scientifique ne répond pas? En fait, elle ne la pose même pas, pas plus qu'elle ne se pose dans le Livre I du Traité.

Il est difficile pourtant, pour nombre d'auteurs (dont Biro) de concevoir une théorie empiriste de l'identité, sans agent qui exécute la multitude d'actes associatifs, sans conscience auteur d'actes intentionnels. La théorie de l'esprit (*theory of mind*) de Hume nous semble trop étroite pour inclure ce caractère intentionnel de la conscience.

N'y a-t-il pas ni conscience, ni soi? Hume ne nie pas l'un, pas plus qu'il ne nie l'autre. Ce que Hume conteste est que la notion de substance soit pensable à partir de la conscience, c'est qu'il existe un soi défini à partir d'une substance. Mais la conscience est déjà là, en quelque sorte phénoménale.

Et quant au soi, il existe au niveau de l'expérience vécue, au niveau non spéculatif. C'est le soi dont il est question dans le Livre II du Traité, un soi qui vit des sentiments et des passions, le soi des métaphores, mais il n'est pas actif et n'opère aucune synthèse. Il serait donc présomptueux, comme G. Deleuze, d'interpréter la croyance ou le sentiment, comme une opération de la subjectivité, et d'invoquer un sujet faisant la synthèse du

temps, en produisant, en créant, en inventant¹. Il ne pourrait s'agir que d'une superposition ayant seulement valeur salvifique.

Il nous semble, au contraire, que ce n'est pas un sujet que Hume cherche désespérément pour donner sens à ces questions, mais bien un principe, non pas essayer de répondre à la question «qui?», mais bien la question «quoi?».

Il faudra alors rappeler cette distinction fondamentale, dans la discussion des thèmes du Traité, entre le niveau vécu d'une part, et le niveau spéculatif de l'autre. Ainsi, des méprises seront inévitables si, par exemple, on applique les postulats méthodologiques au niveau de l'expérience perceptive, et si l'on considère cette dernière, uniquement à travers la grille de principes théoriques. C'est seulement au plan du niveau spéculatif que se font les justifications et les preuves. Il nous semble que Hume est souvent accusé à tort d'insuffisance ou d'incohérence à cause de cette confusion même des niveaux de connaissance.

C'est à partir de ce deuxième niveau que notre hypothèse d'une identité expliquée dans un temps homogène a été défendue, c'est-à-dire à partir de la stricte théorie de la connaissance qui nous est donnée, au niveau de l'ordonnement, de la structure, de l'argumentation des idées, et de l'association mécanique des idées, ainsi qu'à partir du bagage conceptuel à notre portée.

Il nous semble donc que parler d'un sujet ne découle pas logiquement de l'ensemble de l'argumentation de Hume sur

¹Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, PUF, 1953, pp. 101-102.

l'identité, que ce soit à partir de sa théorie des idées, ou de sa théorie des relations.

III. De l'Identité Personnelle à l'identité personnelle ou du général au particulier

Le fait que Hume ne réponde pas à un certain nombre de questions laisse la voie libre à des interprétations telles que celles développées par les philosophes contemporains.

Nous voudrions répondre ici à un certain nombre de points que ces derniers s'autorisent¹, au nom de Hume, par exemple: le morcellement de l'identité et son corollaire, son manque d'unité, son caractère général et non spécifique, l'absence d'une reconnaissance du corps, et plus généralement, la pure technicalité de l'identité résultant d'une application dogmatique de certaines inclinaisons de Hume pour la science, synonyme d'une approche forcément réductrice.

Nous voudrions montrer que de se réclamer de la pensée philosophique de Hume, pour l'affirmer, n'est pas fondé. Le meilleur moyen, nous semble-t-il, de le faire, est à travers la critique du nominalisme de Hume. Nous allons ici démontrer le principe, dans la partie qui suit, l'application.

Nous avons affirmé qu'au niveau théorique ou spéculatif, il n'est pas, chez Hume, nécessaire de postuler un sujet. Peut-on

¹Dont on se demande si elle ne sert pas de justification à leurs propres élucubrations. Nous pensons ici à la lignée des Parfit, des Perry, des Noonan, des Penelhum.

alors parler, toujours au niveau spéculatif, d'une identité personnelle générale ou de plusieurs identités personnelles particulières? Normalement, si l'on demeure fidèle au rejet des idées abstraites, il ne saurait y avoir une identité personnelle générale mais bien plusieurs, particulières. Mais qu'ont de particulier chacune de ces identités? Peut-on affirmer, se réclamant de Hume, que «l'identité numérique entraîne l'invariance»¹?

Nous reprendrons la critique du nominalisme de Hume pour identifier comment il s'exprime, d'une part dans le processus des explications scientifiques, d'autre part dans sa théorie de la connaissance. Considérons les divers éléments de la méthode scientifique. Après l'étape du découpage du réel en une pluralité d'entités isolées, les différentes entités sont identifiées à partir de leur ressemblance, pour ensuite déterminer le genre de relations qu'elles entretiennent entre elles. Mais ces relations sont uniquement de nature externe; le particulier qui s'y exprime est un particulier, si l'on peut dire, numérique: c'est la propriété que présente un certain nombre d'entités.

De même, si l'on considère l'explication de l'identité à partir d'un temps homogène, ne peut-on constater le manque d'unité? Bergson remarque à cet effet que nos actes de conscience sont discontinus parce que «notre attention se fixe sur elle par une

¹James Noxon, «Interpreting Hume» (critique des ouvrages de Nicholas Capaldi: "David Hume: The Newtonian Philosopher" (1975), et de Terence Penelhum: "Hume, Philosophers in Perspective (1975), *Hume Studies*, Vol. II, n° 2, Nov. 1976, p. 109.

série d'actes discontinus»¹. Ainsi, à partir du découpage du monde perceptif en séries temporelles, notre vie nous apparaît-elle comme des séries d'événements séparés.

Eric V. Szendrei nous prévient en effet que «si nous ne prêtons pas attention à l'origine de cette homogénéité (préconisée par la méthode scientifique), nous pourrions finir par croire que le temps lui-même dessine cette ligne arbitraire [...]; le temps, ainsi, apparaît perdre de son hétérogénéité, de sa direction, de sa continuité. Il se peut que nous finissions par concevoir nos propres vies comme des séries d'événements séparés, reliés extérieurement, ou comme de simples étapes, plutôt que comme de vraies continuités.»²

Le danger de confusion, il nous semble, pourrait être enrayé à partir de l'argument emprunté à la science contemporaine: la différence entre activité microscopique et activité macroscopique. Ainsi, E. Szendrei nous rappelle qu'une des tendances nouvelles de la science s'exprime par le souci d'expliquer une activité microscopique par référence aux systèmes macroscopiques³, voire

¹H. Bergson, *L'évolution créatrice*, collection Quadrige, p. 3.

²Eric V. Szendrei, op.cit., p. 186: «If we are unaware of the origin of this homogeneity (scientific method), we might believe time itself to be this arbitrarily divisible line or surrounding homogeneous medium; time thus apperars to lose its heterogeneity, its direction, its continuity. We might then conceive of our own lives as series of separate, externally related events or stages rather than continuities.»

³Comme l'écrit Eric V. Szendrei, op.cit., en interprétant Prigogine et Stengers: «Here the authors seem at first to suggest a shift from a concern with microscopic activity alone to a concern to find their explanations of the microscopic activity through reference to macroscopic systems.» Il ajoute d'ailleurs: «Such a

même à pouvoir transcender le type de relations extérieures habituellement recherchées. Ainsi, pourrait-on conclure, l'esprit scientifique humien ne se manifeste pas uniquement à travers la recherche d'un lien unissant les perceptions. Il se manifeste également dans ce souci de situer ce projet relatif à l'identité dans un dessein plus vaste, celui pourquoi pas d'atteindre à un particulier «ontologique», rendu possible en perçant cette croûte extérieure des relations. Ce serait en fait reconnaître que le tout est plus que la somme des parties, que l'atomisme a ses limites?

Voyons maintenant comment le nominalisme s'exprime dans la théorie de la connaissance de Hume. Pour reprendre la formule de Laird, on forme par association mentale un mot à partir d'une collection d'objets ressemblants, donnés plusieurs fois à l'expérience¹. Mais l'intérêt, comme celui du scientifique, est uniquement au niveau de la forme, il est indifférent au contenu. Comme le fait remarquer G. Deleuze: les principes d'association expliquent la forme de la pensée en général, mais non pas ses contenus singuliers. L'association des idées n'explique pas la

shift would allow a focus upon possible whole-part relations rather than the part-part, external relations characterized by classical mechanics. It would possibly allow us to transcend the limited perspective of treating all relatedness as external relations.» pp.187-187.

¹«[...] from the experience of "a resemblance between certain objects of frequent occurrence [we form the association of] a certain name with the compass of that collection"» Paul G. Kuntz, «David Hume: The Dialogue Between the Nominalist and the Realist», dans *Philosophical Inquiry, International Quarterly*, Vol. V, N° 4, Fall 1983, p. 169, citant John Laird, *Hume's Philosophy of Human Nature*.

différence d'un esprit à l'autre. Or, comme a raison de l'affirmer Humber, il n'y a pas juste des particuliers tout simples, il y a aussi des *natures* de particuliers¹. Cette affirmation est-elle, finalement, si éloignée de la pensée de Hume?

Il faut, à ce point-ci, citer l'Enquête sur l'Entendement Humain: «Nous ne devons pas, cependant, nous attendre à ce que cette uniformité des actions humaines soit portée à un point tel qu'il serait vrai d'affirmer que tous les hommes, dans les mêmes circonstances, agiront toujours de la même façon, sans prêter aucune importance à la diversité de leurs caractères» (E.66,85).²

Ainsi présentée, l'identité personnelle ne pourrait-elle pas alors être comprise, chez Hume, d'une part comme un «pur concept méthodologique» (mais non pas un concept abstrait): un ensemble de points mathématiques, idéaux, conceptuels, et d'autre part, comme une identité particulière, non pas, cependant, ramenée au nombre ou à la numéralité, mais à la spécificité³? Il est vrai, ce serait faire preuve non pas d'un nominalisme effréné mais, pourquoi pas, d'un nominalisme ontologique?

¹E. Szendrei, op.cit., p. 171.

²«We must not, however, expect that this uniformity of human actions should be carried to such a length as that all men, in the same circumstances, will always act precisely in the same manner, without making any allowance for the diversity of characters» (E.66,85).

³On se souviendra de notre interprétation de l'identité numérique et de l'identité spécifique, présentée dans notre point au début du troisième chapitre, sous le titre: «Les identités».

Il est une dernière critique à laquelle nous voudrions répondre. Elle concerne la soi-disant négation du corps pour Hume, et la confusion qui peut en résulter entre deux identités. Il est loin d'être évident, pensons-nous, que Hume juge le corps insignifiant; on ne trouve aucune citation en ce sens. La seule réponse que nous puissions, pour l'heure, opposer est que si Hume reconnaît la «diversité des caractères», il reconnaît forcément une enveloppe corporelle.

Enfin, si l'on ne trouve pas, chez Hume, l'explication si l'on peut dire explicite, de la différence entre deux identités particulières, il nous fournit, nous semble-t-il, le cadre théorique pour pouvoir légitimement l'inférer.

L'atomisme de Hume, justification de la liberté, c'est le dernier point que nous souhaiterions démontrer.

IV. Les vertus de l'atomisme

L'une des critiques courantes des théories scientifiques sur le temps, dont Bergson se fait en quelque sorte le porte-parole, porte sur la spatialisation du temps. A certains égards, on pourrait dire que cette critique précède celle, peut-être plus sévère, de l'homogénéisation du temps. En effet, dans un temps spatialisé, les perceptions sont coexistantes; elles sont, si l'on peut dire, l'indice de l'atomisation des perceptions.

Bergson reproche ainsi à la science de ne pas permettre de saisir les aspects temporels essentiels de la réalité temporelle.

Il ajoute que les sciences physiques ne peuvent pas rendre adéquatement compte du temps à cause de leurs caractéristiques méthodologiques, critiquant ainsi l'homogénéisation du temps, ramené à une réalité quantifiable.

D'autre part, et c'est une critique qui découle de la précédente, la conception scientifique du temps, toujours selon Bergson, entraînerait la négation du devenir temporel. Les méthodes utilisées en physique empêcheraient, ainsi, la rencontre avec la *durée*.

Mais les scientifiques nous encouragent, d'une part à écouter Bergson et à tenir compte de cette dimension du temps qui échappe à l'approche scientifique, et d'autre part à dépasser ces relations extérieures qui nous masquent une partie de la réalité temporelle.

Ainsi, Prigogine pense que la philosophie doit se rendre explicite les aspects du temps que Bergson pense être négligés par la science. Si la discorde semble ne concerner que Bergson et les scientifiques, elle atteint Hume indirectement puisque, si Hume ne défend pas ouvertement une conception du temps homogène, à certains égards, comme on l'a vu, ces principes ne peuvent s'appliquer que dans un temps discontinu¹.

Quelle est donc cette dimension du temps qui échappe aux scientifiques? Bergson l'appelle «la durée»; mais Hume lui donne-t-il un autre nom? Lorsqu'il écrit: «on ne pourra jamais dire d'une chose qui ne change pas, qu'elle a quelque durée que ce soit»

¹Cette critique, par contre, est pertinente à notre hypothèse sur la preuve mathématique de l'identité.

(T.37)¹, ne confère-t-il pas ce contenu «ontologique» aux perceptions? Il nous faut reconnaître, toutefois, que dans le chapitre sur l'idée de temps, l'argument de la durée est utilisé, chez Hume, essentiellement au niveau collectif, non au niveau particulier des perceptions: ce sont les perceptions qui, ensemble, permettent la perception du temps.

Dans sa critique de l'indifférence vis-à-vis de la durée, Bergson questionne la conception mathématico-physique du temps, et en particulier Einstein, en notant qu' «elle ne fait que noter des simultanités [...] et que la durée qui sépare ces simultanités pourrait bien s'écouler plus vite ou plus lentement, sans que la formulation mathématique soit changée d'un iota.²» Prigogine est près à reconnaître que la notion scientifique de temps a presque perdu tout contact avec la durée comme objet d'une expérience immédiate. Tant que la science ne s'y emploiera pas, décrète-t-il, on ne saura parvenir à une description satisfaisante du temps.

Lorsque les scientifiques nous exhortent à «transcender ces relations extérieures», il nous semble raisonnable de l'interpréter dans le sens d'un intérêt plus précis porté à chaque perception, au-delà de leur caractère de généralité apparente et méthodologique. Mais Hume ne nous invitait-il pas à pareille démarche lorsqu'il développait, dans l'Appendice, l'idée d'une

¹«[...] nor can any thing unchangeable be ever said to have duration» (T.37).

²J.L. Vieillard-Baron, *Le problème du temps, sept études*, Librairie Vrin, 1995, citant G. Bachelard dans *L'intuition de l'instant* et *La Dialectique de la durée*, p. 98.

relation qui soit une propriété des objets (*perceptions*) eux-mêmes (T.638)¹ Ainsi, si la durée, prise au sens collectif, c'est-à-dire au niveau de la perception de l'idée de temps, ne s'intéresse pas au caractère particulier de chaque perception, il y a moyen, chez Hume, d'accéder à la spécificité même des perceptions. Peut-être, est-ce par ce biais que peut être retrouvé ce degré dans la qualité, dont il fait une relation, justement dans la durée propre à chaque perception.

N'est-ce pas d'ailleurs à ce niveau-là que se retrouve le temps des métaphores, symbolisé par le fleuve, avec le changement incessant de ses parties (*the incessant changes of its parts* (T.261)², par l'exemple du *Commonwealth*³ où chaque république, tout comme chaque individu, peut changer son caractère et ses dispositions, ses impressions et ses idées, sans pour autant perdre son identité (T.261)? Tous ces exemples illustrent bien la liberté infinie au changement, en toute conformité avec l'identité. Ne pourrait-on pas dès lors affirmer que le désir de Hume d'affirmer

¹Ce qui nous permettait de conclure à cette qualité de contiguïté ou de distance, inhérente aux perceptions, dans la preuve d'un lien réel entre les perceptions. Voir notre point C, de la section 3 (au troisième chapitre).

²«Ainsi, comme la nature d'un fleuve consiste dans le mouvement et le changement des parties, bien qu'en moins de vingt quatre heures, celles-ci seront complètement transformées, ceci n'empêche pas le fleuve de continuer à demeurer le même à travers les âges» (T.258).

³Ce que l'exemple du *Commonwealth* nous communique également, c'est que la personne peut créer autant de liens qu'il est possible, qu'elle peut changer, si l'on peut dire au maximum de sa capacité, puisqu'elle n'est pas attachée à un soi-substance auquel elle devrait rester fidèle.

la liberté humaine est proportionnel à son désir de repousser l'idée d'une substance? Ainsi, sans substance, le soi disposerait d'une liberté illimitée.

Ne pourrait-on pas mesurer le degré de liberté exprimé dans une identité personnelle particulière au nombre de perceptions changeantes qui la caractérisent, et qui sont une expression de sa créativité? Cet exercice que chacun fait de la liberté serait l'expression même du degré de sa créativité qui nous caractérise, et qui nous distingue ainsi des autres.

Ainsi, pourrait-on emprunter à la science cet exemple d'une durée qui se dilate au point même d'éclipser tout temps quantitatif, sous l'effet du changement, et qui se fluidifie ou retrouve le temps quantitatif, quand vécue dans l'insignifiance.

Mais quelle est la conception humaine de la liberté? Tout d'abord, ne l'avalise-t-il pas en reconnaissant l'échec de la cause? Si une certitude seulement relative est amenée par la notion de cause pour relier rationnellement les phénomènes les uns avec les autres, c'est que tout n'a pas une cause et n'est donc pas déterminé.

Que dire de l'habitude-attente? Elle a, d'après G. Deleuze, la plupart des caractères d'une durée¹. Pour lui, l'habitude est même la racine constitutive du sujet, et ce qu'il est dans sa racine, ce sujet, c'est la synthèse du temps: la synthèse du présent et du passé, en vue de l'avenir. Ce sont les caractères qu'il donne

¹G. Deleuze, op.cit., p. 101. Il ajoute qu'elle aurait même les caractères que la mémoire bergsonienne.

(qu'il impose?) au «sujet» humien: «La poussée du passé et l'élan vers l'avenir sont les deux aspects d'un même dynamisme fondamental au centre de la philosophie de Hume»¹.

C'est en termes de pouvoir que Hume réfère expressément à la liberté, dans le Livre II consacré aux passions (partie III, sections 1 et 2). Mais n'y réfère-t-il pas implicitement lorsque, dans la section sixième (I.IV.6), il écrit: «aucun pouvoir de l'âme demeure, inaltérablement la même, si ce n'est pour un moment» (T.253)²?

Dans le Livre II, c'est dans les faits objectifs que Hume veut enraciner les valeurs morales en général, en leur donnant des raisons pour l'action. Il peut paraître étonnant de trouver pareille réserve quant à l'explication même de la liberté, de la part d'un fervent admirateur d'Épictète³. Aussi, lorsqu'il parle des «révolutions incessantes dont nous sommes conscients, au coeur de nous-mêmes»⁴, ne faut-il pas interpréter cette manifestation de la liberté en nous comme une qualité à laquelle on participe à peine? C'est comme si Hume a du mal à affirmer cette liberté formellement autrement que par les métaphores. C'est comme si cette liberté, pourtant illimitée par la puissance qu'elle a au

¹Ibid, p. 101.

²«... nor is there any single power (nous scouignons) of the soul which remains unalterably the same, perhaps for one moment.» T.253

³Qu'il cite sans réserve dans l'*Enquête* (E.34,40).

⁴«[...] the incessant revolutions which we are conscious of in ourselves» (T.191).

changement, a en même temps du mal à se dire.

Bergson, à notre avis, ne s'y est pas trompé et a su lui reconnaître, en les formalisant, les qualités métaphysiques que sont la propensité au changement, expression du dynamisme de la personne.¹

Pourtant, la théorie de la connaissance de Hume lui aurait permis une telle folie. Pour que chaque perception ait cette liberté infinie au changement, elle doit être affirmée indépendamment des autres perceptions; elle est alors dépendante d'une conception atomiste de la connaissance.

Est-il donc si saugrenu de conclure alors que l'argument de la liberté peut être défendu, à la fois au niveau ontologique, ou interne, exprimé dans le caractère particulier de chaque perception, et au niveau épistémologique, ou au niveau externe, puisqu'il dépend d'une conception atomiste de la connaissance pour être exprimé? Ainsi, l'atomisme de Hume pourrait bien se constituer comme fondement de la liberté.

¹Il nous semble d'ailleurs tout à fait défendable que la philosophie existentielle de Bergson soit une réponse précise à l'impasse auquel Hume se heurte dans ses conclusions sur l'identité. Il nous semble que Bergson, dont il ne faut pas oublier que la mère était anglaise, ne se privait pas de la lecture des philosophes d'Outre Manche. Il s'agit là d'une voie que nous souhaiterions explorer dans une recherche subséquente.

BIBLIOGRAPHIE CONSULTÉE

I. La Tradition Empiriste

Oeuvres des prédécesseurs de Hume:

George BERKELEY, *The Principles on Human Understanding*.

George BERKELEY, *Principles of Human Knowledge* (1710), Works Vol. II.

John LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690-1706), éd. A.C. Fraser, Oxford, Oxford University Press, 1894.

Oeuvres de David Hume:

A Treatise of Human Nature, (1739: livres I et II; 1740: livre 3 et appendice), édition de L.A. Selby-Bigge, Clarendon Press; repr. Oxford University Press (1888 & 1965); révisée par Peter Nidditch (1978). Traduction de A. Leroy: *Traité de la Nature Humaine*, 2 volumes, Aubier-Montaigne, Paris, 1946.

An Abstract of a Treatise of Human Nature (1740), éditeurs J.M. Keynes and P. Straffa, Cambridge, Cambridge University Press, 1938; Traduction par Didier Deleule: *Abrégé du Traité de la Nature Humaine*, par Didier Deleule, Bibliothèque Philosophique, Aubier-Montaigne, Paris.

Philosophical Essays Concerning Human Understanding (1748), réédités en 1750 et 1751, puis en 1758 sous le titre: *An Enquiry Concerning Human Understanding*, édition de L.A. Selby-Bigge, 3ème édition révisée par P.H. Nidditch, Oxford, The Clarendon Press, 1975. Traduction de A. Leroy: *Enquête sur l'entendement humain* Aubier-Montaigne, Paris, 1947.

An Enquiry Concerning the Principles of Morals (1751), édition de L.A. Selby-Bigge. Traduction de A. Leroy: *Enquête sur les Principes de la Morale*, Aubier-Montaigne, Paris, 1947.

Dialogues Concerning Natural Religion (1779), édités par John Vladimir Price, Oxford, The Clarendon Press, 1976; traduction *Dialogues sur la Religion Naturelle*, M. David, Vrin, Paris, 1964.

Essais politiques, Vrin, 1972.

My own Life (1777)

The Letters of David Hume, 2 volumes, ed. J.Y.T. Greig, Oxford, The Clarendon Press, 1932.

A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1967 (pp. 18, 29-30); trad. *Lettre d'un gentilhomme à son ami d'Edimbourg*, D. Deleule, Ed. Faculté des lettres et sciences humaines, Besançon, 1976.

New Letters of David Hume, ed. Raymond Klibansky and Ernest Mossner, Oxford, Oxford University Press, 1954.

Essais esthétiques, vol. I: Art et Société, vol. II: Art et Psychologie, 1973.

Les interprètes, critiques et héritiers de la tradition empiriste
(dont la réflexion a nourri notre propre critique)

Études à caractère général:

A.J. AYER (1980) *The British Empiricists* (ouvrage collectif), partie sur «Hume», Oxford University Press, 1992.

A.J. AYER & R. WINCH, editors, *British Empirical Philosophers*, Routledge and Kegan Paul Ltd, London, (1952) 1965.

A.J. AYER, "Demonstration of the Impossibility of Metaphysics", *Mind*, 1934.

A.J. AYER, *The Foundations of Empirical Knowledge*, New York, Macmillan, 1940.

A.J. AYER, *The Problem of Knowledge*, Harmondsworth, Penguin Books, 1956.

A.J. AYER, *Philosophical Essays*, London, MacMillan, 1959.

A.J. AYER, W.C. KNEALE, G.A. PAUL, D.F. PEARS, P.F. STRAWSON, G.J. WARNOCK, R.A. WOLLHEIM, *The Revolution in Philosophy*, Macmillan, St Martin's Press, New York, 1965.

A.J. AYER, *Metaphysics and Common Sense*, Freeman, Cooper & Company, San Francisco, California, 1970.

A.J. AYER, *The Central Questions of Philosophy*, Harmondsworth, Penguin Books, Trad.: *Les grands domaines de la philosophie*, Paris, Seghers, 1976.

A.J. AYER, *Philosophy in the Twentieth Century*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1982.

A.H. BASSON, *David Hume*, Baltimore, Penguin Books, 1958.

A.C. BENJAMIN, "Is Empiricism Self-Refuting?", *Journal of Philosophy*, 38, 1941.

Jonathan BENNETT, *Locke, Berkeley, Hume*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1971.

Henri BERGSON, *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, PUF, 1965.

Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, Ed. Quadrige.

BERGSON: *Naissance d'une philosophie*, Actes du Colloque de Clermont-Ferrand, 17 et 18 novembre 1989, Paris, PUF, 1990; contributions de Mme Petit et de MM. Bardy, Bourgeois, Chédin, Hude, Magnard, Naulin, Pariente, Séris, Tiberghien et Vieillard-Baron.

Gilbert BOSS, *La Différence des Philosophes: Hume et Spinoza*, Zürich, Ed. du Grand Midi, 1982.

M. CARIOU, *Lectures bergsoniennes*, Paris, PUF, 1990.

Phillip D. CUMMINS, "Hume's Disavowal of the Treatise", dans *The Philosophical Review*, Vol. 8L, Juil. 1973, pp. 371-379.

Gilles DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, PUF, 1953.

Gilles DELEUZE, *Le Bergsonisme*, Paris, P.U.F. 1968.

Anthony FLEW, "Locke and the Problem of Personal Identity", *Philosophy*, XXVI, 1951.

James HUMBER, "Is Hume Inconsistent?", dans *Philosophical Inquiry*, Vol. I, n° 3, Été 1979, pp. 229-240.

Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson*, PUF, Paris, 1959.

T.E. JESSOP, "Some Misunderstandings of Hume", in *Hume*, ed. V.C. Chappell, New York, 1966.

T.E. JESSOP, "The Misunderstood Hume", *Hume and the Enlightenment. Essays Presented to Ernest Campbell Mossner*, ed. William B. Todd, Edinburgh, The University Press, Austin, University of Texas Humanities Research Center, 1974.

Immanuel KANT, *Critique of Pure Reason*, Transl. Kemp Smith, N. London, MacMillan, 1989.

Immanuel KANT, *Prolegomena to any Future Metaphysics*, Indianapolis, Hackett, 1977.

Norman KEMP SMITH, *The Philosophy of David Hume, A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, Macmillan, Londres, 1941.

M.S. KUYPERS, *Studies in the Eighteenth Century Background of Hume's Empiricism*, New York, Russell & Russell, 1966.

G.W. LEIBNIZ, *New Essays on Human Understanding*, Cambridge, University Press, 1981.

E.C. MOSSNER, *The Life of David Hume* 1ère éd. New York, 1954; 2ème éd. Oxford 1970.

J. PASSMORE, *Hume's Intentions*, Cambridge University Press, Londres 1952; 3ème éd. par G. Duckworth, Londres 1968.

Terence PENELHUM, *Hume*, Ed. V.C. Chappell, Doubleday, Anchor, 1966 ou New York, St. Martin Press, 1975.

David RAYNOR, "Minima Sensibilia in Hume and Berkeley", *Dialogue* 19, 1980, pp. 196-200.

Bary STROUD, *Hume*, London, Routledge & Kegan Paul, 1977.

B. RUSSELL, *Problems of Philosophy*, London, Oxford University Press, 1912. Traduction: *Problèmes de philosophie*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1965.

Roger VERNEAUX, *Epistémologie générale ou Critique de la connaissance*, Beauchesne et ses Fils, Paris, 1959.

Études à caractère particulier:

1. La théorie de la connaissance (perception, scepticisme, théorie des idées)

Gilbert BOSS, *La différence des philosophies, Hume & Spinoza*, Vol. 1 & 2, Ed. du Grand Midi, 1982.

Nicholas CAPALDI, "The Problem of Hume and Hume's Problem", *McGill Hume Studies*, Collection of Essays on David Hume, Automne 1976.

Ralph W. CHURCH, "Hume's Theory of Philosophical Relations", dans *The Philosophical Review*, Vol. L, n° 4, Juil. 1941, pp. 353-367.

Phillip D. CUMMINS, "Hume on the Idea of Existence", *Hume Studies*, Vol. XVII, n° 1, Avr. 1991.

- Gilles DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, P.U.F., Paris, 1973.
- Anthony FLEW, *Hume's Philosophy of Belief*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1961; 3^{ème} éd. par Compton Printing Ltd, Londres, 1969.
- Robert FOGELIN, *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, London, 1985.
- Robert FOGELIN, "Hume and Berkeley on the Proofs of Infinite Divisibility", dans *The Philosophical Review*, Vol. XCVII, n° 1, Janv. 1988, pp. 47-69.
- Alan HAUSMAN, "Hume's Theory of Relations", dans *Noûs*, Vol. 1, n° 3, Août 1967, pp. 255-273.
- T.E. JESSOP, "Hume's Limited Scepticism", *Revue Internationale de Philosophie*, 30, 1976, pp. 3-27.
- Paul G. KUNTZ, "David Hume: The Dialogue Between the Nominalist and the Realist", dans *Philosophical Inquiry, International Quarterly*, Vol. V, N° 4, Fall 1983, pp. 168-173.
- Michel MALHERBE, *La philosophie empiriste de David Hume*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1984.
- Michel MALHERBE, "La notion de circonstance dans la philosophie de Hume", dans *Hume Studies*, Vol. IX, n° 2, Nov. 1983, pp. 130-149.
- David PEARS, *Hume's System: An Examination of the First Book of His "Treatise"*, Oxford University Press, 1990 (critique de Campolo).
- Richard H. POPKIN, "David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism", *Philosophical Quarterly*, I, 1951.
- H.H. PRICE, *Hume's Theory of the External World*, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, 1940; 3^{ème} éd. 1963.
- C.V. SALMON, The Central Problem of David Hume's Philosophy, dans *Jahrbuch Für Philosophie und Phanomenologische Forschung*, X, 1929.
- François TOURNIER, "Le scepticisme bien tempéré de David Hume", *Les Cahiers du GRIESH*, Université Laval, 1990.
- Fred WILSON, "Hume on the Abstract Idea of Existence: Comments on Cummins' Hume on the Idea of Existence", Vol. XVII, n° 2, Nov. 1991, pp. 167-202.
- John W. YOLTON, "Hume's Ideas", dans *Hume Studies*, Vol. VI, n° 1, Avr. 1980, pp. 1-25.

2. Le soi et l'identité personnelle

H.E. ALLISON, "Locke's theory of personal identity: a re-examination", dans *Locke on Human Understanding*, Ed. I.C. Tipton, Oxford, Oxford University Press, 1977.

Lawrence ASHLEY & Michael STACK, "Hume's Theory of the Self and its Identity", *Dialogue*, Vol. XIII, 1974, pp. 239-254.

Lawrence ASHLEY & Michael STACK, "Hume's Doctrine of Personal Identity", *Dialogue*, Vol. XV (2), 1976, pp. 664-672.

W.C. BASKIN, *Personal Identity in Hume's Enlightenment Science of Man*, New York, 1980.

Donald L.M. BAXTER, "A Defense of Hume on Identity Through Time", *Hume Studies*, Vol. 13, n° 2, Nov. 1987, pp. 323-342.

R.H. BELL, "David Hume's Fables of Identity", dans *Philosophical Quarterly*, 54, 1975, pp. 471-483.

J.I. BIRO, "Hume's Difficulties with the Self", dans *Hume Studies*, Vol. IV, n° 2, Nov. 1978, pp. 45-54.

J.I. BIRO, "Hume on Self-Identity and Memory", dans *Review of Metaphysics*, 30, 1976, pp. 19-38.

J. BOGEN, "Identity and Origin", *Analysis*, 26, 1965-66.

MM. BRADLEY, "Critical Notice of Wiggins, Identity and Spatio-Temporal Continuity", *Australasia Journal Of Philosophy*, 47, 1969.

A. BRENNAN, "Personal Identity and Personal Survival", *Analysis*, 41, 1982.

A. BRENNAN, "Survival", *Synthese*, 59, 1984.

A. BRENNAN, "Best Candidates and Theories of Identity", *Inquiry*, 29, 1986.

A. BRENNAN, "Discontinuity and Identity", *Noûs*, 21, 1987.

D.H.M. BROOKS, "Strawson, Hume, and the Unity of Consciousness", *Mind*, 94, 1985.

Pauline CHAZAN, "Pride, Virtue, and Self-Hood: A Reconstruction of Hume", dans *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 22, n° 1, Mars 1992, pp. 45-64.

R. CHISHOLM, "On the Observability of the Self", dans *Philosophical and Phenomenological Research*, 30, 1969, pp. 7-21. (la personne est identique à une particule microscopique dans son cerveau)

Michael J. COSTA, "Hume, Strict Identity, and Time's Vacuum", *Hume Studies*, Vol. XVI, n° 1, April 1990, pp. 1-16.

William DAVIE, "Hume on Perceptions and Persons", dans *Hume Studies*, Vol. X, n° 2, Nov. 1984, pp. 125-138.

Wan-Chuan FANG, "Hume on Identity", dans *Hume Studies*, Vol. X, n° 1, Avr. 1984, pp. 59-68.

H.P. GRICE, "Personal Identity", dans *Mind* L, 1941, pp. 330-250.

Robert S. HENDERSON, "David Hume on Personal Identity and the Indirect Passions", dans *Hume Studies*, vol. XVI, n° 1, Avr. 1990, pp. 33-44.

Harry LESSER, "Reid's Criticism of Hume's Theory of Personal Identity", dans *Hume Studies*, Vol. IV, n° 2, Nov. 1978, pp. 41-63.

W. von LEYDEN, "Hume and Imperfect Identity", dans *Philosophical Quarterly*, 7, 1957, pp. 340-352.

Michel MALHERBE, "Le problème de l'identité dans la philosophie sceptique de David Hume", *Revue Internationale de Philosophie*, 30, 1976, pp. 28-46.

Jane L. McINTYRE, "Hume's Difficulties with the Self", in *Hume Studies*, Vol. IV, n° 2, Nov. 1978, pp. 55-61.

S. NATHANSON, "Hume's Second Thoughts on the Self", dans *Hume Studies*, Vol. II, n° 1, Apr. 1976, pp. 36-46.

P.J. NEUJAHN, "Hume on Identity", dans *Hume Studies*, Vol. IV, n° 1, Apr. 1978, pp. 18-28.

James NOXON, "Senses of Identity in Hume's *Treatise*", *Dialogue*, Vol. VIII, 1969, pp. 367-384.

George PAPPAS, "On McRae's Hume", *Hume Studies*, 7.2, November 1981, p. 169.

George PAPPAS, "Perception of the Self", *Hume Studies*, Vol. XVIII, n° 2, Nov. 1992, pp. 275-280.

Derek PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, 1986.

J.A. PASSMORE, *Hume's Intentions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1952.

S.C. PATTEN, "Change, Identity and Hume", *Dialogue* 15, 1976, pp. 664-672.

D.F. PEARS, "Hume on Personal Identity", in *David Hume: A*

Symposium, ed. Pears, London Macmillan, 1963.

D. PEARS, "Hume's Account of Personal Identity", dans *Philosophical Exchange*, 2, 1975, pp. 15-26.

David PEARS, "Hume on Personal Identity", dans *Hume Studies*, Vol. XIX, n° 2, Nov. 1993, pp. 289-299.

Terence PENELHUM, "Hume on Personal Identity", *The Philosophical Review*, Vol. 64, 1955, pp. 571-589.

Terence PENELHUM, "Personal Identity", *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 6, Ed. Paul Edwards; The Macmillan Company and the Free Press, 1967.

Terence PENELHUM, "The Importance of Personal Identity", *Journal of Philosophy*, 68, 1971.

Terence PENELHUM, "Hume's Theory of the Self Revisited", *Dialogue* 14, 1975, pp. 389-409.

Terence PENELHUM, "The Self in Hume's Philosophy", in *David Hume*, ed. K.R. Merrill and R.W. Shahan, Norman, Oklahoma, 1976.

Terence PENELHUM, "The Self of Book 1 and the Selves of Book 2", dans *Hume Studies*, Vol. XVIII, n° 2, Nov. 1992, pp. 281-292.

John PERRY, *Personal Identity*, Berkeley, University of California Press, 1975.

Nelson PIKE, "Hume's Bundle Theory of the Self: A limited Defense", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 4, 1967, pp. 159-165.

Wade L. ROBISON, "Hume on Personal Identity", dans *Journal of the History of Philosophy*, 12, 1974, pp. 181-193.

Gayda Corliss SWAIN, "Being Sure of One's Self: Hume on Personal Identity", dans *Hume Studies*, Vol. XVII, n° 2, Nov. 1991, pp. 107-124.

Chris SWOYER, "Hume and the Three Views of the Self", in *Hume Studies*, Vol. VIII, n° 1, Avr. 1982, pp. 43-61.

Saul TRAIGER, "Hume on Finding an Impression of the Self", dans *Hume Studies*, vol. XI, n° 1, Avr. 1985, pp. 47-68.

Wayne WAXMAN, "Hume's Quandary Concerning Personal Identity", dans *Hume Studies*, Vol. XVIII, n° 2, Nov. 1992, pp. 233-254.

Keith E. YANDELL, "Continuity, Consciousness, and Identity in Hume's Philosophy", dans *Hume Studies*, Vol. XVIII, n° 2, Nov. 1992, pp. 255-274.

4. Le temps et les sciences

ARISTOTE, *Physiques*, VI et VII.

Michael BARFOOT, "Hume's Early Scientific Education at the University of Edinburgh", ou "Hume and the Culture of Science in Early Eighteenth Century Britain" in *Oxford Studies in the History of Philosophy*.

Donald L.M. BAXTER, "Hume, on Infinite Divisibility", *History of Philosophy Quarterly*, V, 1988, pp. 133-140.

Pierre BAYLE, "Zénon d'Élée", dans *Dictionnaire historique et critique*.

Tom L. BEAUCHAMP, "Hume on Causal Contiguity and Causal Succession", dans *Dialogue* 13, 1974, pp. 271-282.

BERKELEY, *A Treatise on the Principles of Human Knowledge*, Works Vol. II.

BURTT, *The Metaphysical Foundation of Modern Science*, Garden City, New York, Doubleday, 1954, pp. 219, 260-263.

Nicholas CAPALDI, *David Hume: The Newtonian Philosopher*, Twayne Publishers, Boston, 1975, critique de James Noxon, dans *Hume Studies*, Vol. II, n° 2, Nov. 1976, pp. 104-115.

Ferrel CHRISTENSEN, "McTaggart's Paradox and the Nature of Time", dans *The Philosophical Quarterly*, Vol. 24, n° 97, oct. 1974, pp. 289-299.

Anthony FLEW, «Infinite Divisibility in Hume's Treatise» dans *Hume: A Re-evaluation*, éd. D. Livingston and J. King, New York, pp. 257-269.

James E. FORCE, "Hume's Interest in Newton and Science", *Hume Studies*, Vol. XIII, n° 2, Nov. 1987, pp. 167-216.

James FRANKLIN, "Achievements and Fallacies in Hume's Account of Infinite Divisibility", dans *Hume Studies*, Vol. XX, n° 1, année, pp. 85-101.

Michael FRIEDMAN, *Foundations of Space-Time Theories*, Princeton University Press, Princeton, 1983, critiqué par Richard Healey.

Dale JACQUETTE, "Infinite Divisibility in Hume's First Enquiry", *Hume Studies*, Vol. XX, n° 2, Nov. 1994, pp. 219-240.

Dale JACQUETTE, "Kant's Second Antinomy and Hume's Theory of Extensionless Indivisibles", *Kant Studien* 84, 1993, pp. 38-50.

Oliver A. JOHNSON, "Time and the Idea of Time", dans *Hume Studies*, Vl. XV, n° 1, Avr. 1989, pp. 205-219.

Immanuel KANT, *Critique of Pure Reason*, Transl. Kemp Smith, N. London, MacMillan, 1989 (deuxième antinomie).

A.D. KLINE, "Hume, on Causation and the Necessity of Temporal Contiguity", *Mind* 94, 1985, pp. 550-556.

KUYPERS, *Studies in the Eighteenth Century Background of Hume's Empiricism*, New York, Russell & Russell, 1966, pp. 19-20.

Robert McRAE, "The Import of Hume's Theory of Time", dans *Hume Studies*, Vol. VI, n° 2, 1980, pp. 119-132.

J. Ellis McTAGGART, «The Unreality of Time», dans *A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, New Series, N° 68, Oct. 1908.

James NOXON, *Hume's Philosophical Development, A Study of his Methods*, Oxford, The Clarendon Press, 1975, pp. 77, 108-123.

James NOXON, "Interpreting Hume" (critique des ouvrages de Nicholas Capaldi: "David Hume: The Newtonian Philosopher" (1975), et de Terence Penelhum: "Hume, Philosophers in Perspective" (1975), *Hume Studies*, Vol. II, n° 2, Nov. 1976, pp. 104-115.

J.A. PASSMORE, *Hume's Intentions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1952.

H.H. PRICE, *Hume's Theory of the External World*, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, 1940; 3ème éd. 1963.

Bertrand RUSSELL, "On the Experience of Time", *The Monist*, 25, 1915, pp. 2123-233.

G. SCHLESINGER, "The Two Notions of the Passage of Time", dans *Noûs*, Vol. III, n° 1, Fév. 1969, pp. 1-16.

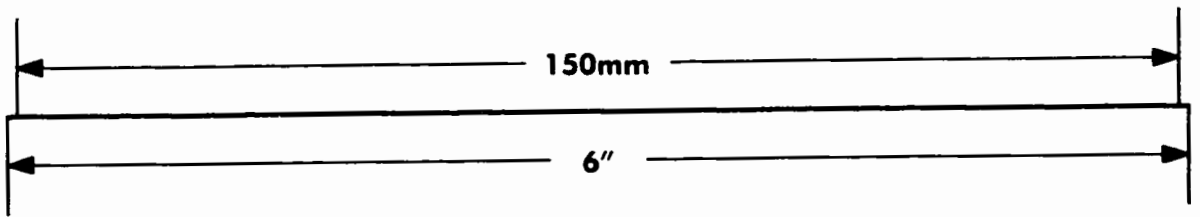
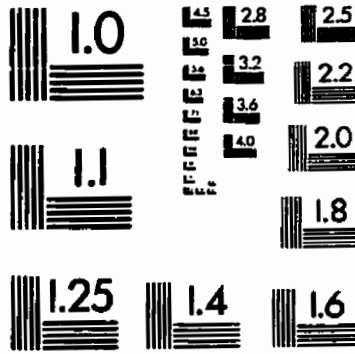
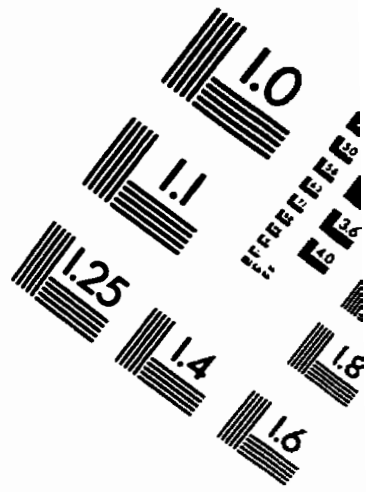
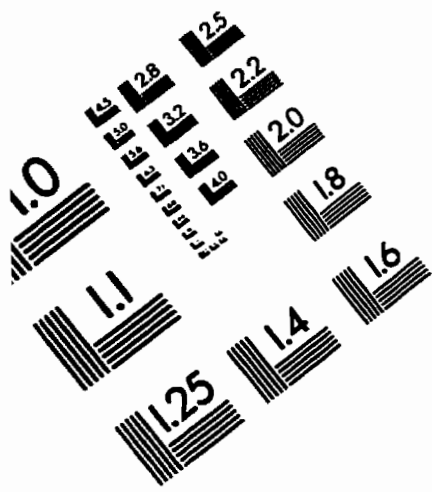
Eric STEINBERG, "Hume on Continued Existence and the Identity of Changing Things", dans *Hume Studies*, Vol. VI, n° 2, Nov. 1980, pp. 105-120.

Eric V. SZENDREI, "Bergson, Prigogine and the Rediscovery of Time", dans *Process Studies*, Vol. 18, n° 3, automne 1989.

E.W. Van STEENBURGH, "Durationless Moments in Hume's Treatise", dans *David Hume, Bicentenary Papers*, édité par G.P. Morice, University Press, Edimbour, 1977.

Jean-Louis VIEILLARD-BARON, *Le problème du temps: sept études*, Librairie Philosophique J. Vrin, Série Problèmes & Controverses, Paris, 1995.

IMAGE EVALUATION TEST TARGET (QA-3)



APPLIED IMAGE, Inc
1653 East Main Street
Rochester, NY 14609 USA
Phone: 716/482-0300
Fax: 716/288-5989

© 1993, Applied Image, Inc., All Rights Reserved

