



## Self and self-narration in David Hume

Claire Etchegaray

### ► To cite this version:

Claire Etchegaray. Self and self-narration in David Hume. Le soi. Nouvelles perspectives humiennes, 2020, 9791037007001. <hal-04288102>

**HAL Id: hal-04288102**

**<https://hal.science/hal-04288102v1>**

Submitted on 24 Nov 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

## Identité et narration de soi chez David Hume

David Hume aurait-il proposé une théorie anticipant les conceptions contemporaines de l'identité narrative ? Le prétendre serait certainement céder à la « mythologie rétrospective » ou succomber au « virus du précurseur »<sup>1</sup>. Il est néanmoins intéressant de confronter le corpus humien à la question de l'identité par la narration de soi, notamment parce que les théories narratives contemporaines du soi se présentent comme une lecture du problème posé par Hume dans la section du *Traité* intitulée « De l'identité personnelle », publiée en 1739, et dans l'*Appendice* au *Traité*, publié en 1740. Commenant par réfuter les thèses post-cartésiennes, en effet, Hume y contestait une notion substantialiste du soi sur un plan métaphysique, et y niait que la certitude du soi soit la plus haute possible sur un plan épistémique. En cherchant à faire l'expérience de ce qui correspondrait à l'idée de soi, on ne fait jamais l'expérience que d'une perception singulière (telle sensation, telle idée ou telle passion) et jamais d'un *soi* identique. Il ajoutait dans le quatrième paragraphe de la section 1.4.6 que si l'on voulait parler de l'esprit comme de l'ensemble des perceptions, on devrait le considérer comme un *bundle* (faisceau) ou une *collection* de perceptions ficelées ensemble par l'imagination<sup>2</sup>. Or, avec le concept d'identité narrative, en 1985, Ricœur répond expressément à un dilemme dont Hume était l'un des noms de baptême : soit le soi est une substance, soit il n'y a qu'un divers de perceptions et le soi est une fiction<sup>3</sup>. C'est également par un hommage explicite à ce quatrième paragraphe de la section 1.4.6 que Dennett conclut son article sur « *The Self as A Center of Narrative Gravity* », arguant que nous sommes des

« romanciers *virtuoso* » qui tentons d'unifier nos comportements dans une « bonne histoire », notre autobiographie<sup>4</sup>.

Néanmoins Hume n'est pas seulement l'auteur de la *bundle theory*, nom par lequel est consacré un court passage figurant au début de la section 1.4.6, alors que celle-ci propose, ensuite, une longue explication associative de l'idée de soi. En outre, il a proposé, dans la *Première Enquête*, une théorie de la *narration* biographique et a finalement rédigé une autobiographie intellectuelle qu'il a placée, avant de mourir, en tête de ses œuvres publiées sous le titre *Essays and Treatises*. Dès lors la conception humienne de la narration de soi répond-elle au problème de l'identité personnelle qu'il soulève<sup>5</sup> ?

Ajoutons, pour mieux délimiter le but de cet article, que la notion débattue d'identité narrative ne sera pas examinée pour elle-même. Quelques mots suffiront à rappeler le problème. Il s'enracine dans une autre question, plus simple : « qui dit 'je' ? ». Mais il ne s'y réduit pas<sup>6</sup>. Plus exactement, il se pose lors que l'on s'étonne de la thèse selon laquelle répondre à cette question toute simple, « qui dit 'je' ? », c'est « raconter une histoire » (selon les termes de Paul Ricœur ou encore de Daniel Dennett) ou produire un récit de soi (« *giving an account of oneself* » selon le titre de Judith Butler). Pourquoi faudrait-il raconter l'histoire d'une vie ou produire un récit de soi pour répondre à cette question ? On sait que Galen Strawson le conteste dans son article « Against narrativity », Galen Strawson, qui a publié par ailleurs un commentaire serré de la section 1.4.6 et de l'*Appendice* sans jamais mobiliser – on ne s'en étonnera pas – la notion d'identité narrative<sup>7</sup>.

Notre but sera donc double : comprendre les termes dans lesquels la question « qui dit 'je' ? » est problématique chez Hume, et comprendre comment l'art d'écrire ou la

<sup>1</sup> La première expression est empruntée à Quentin Skinner (« Signification et compréhension en histoire de la philosophie », trad. fr. in *Histoire de la philosophie*, P. Cerutti (éd.), Paris, Vrin, 2018), la seconde fut employée à la suite de J.T. Clark par George Canguilhem dans les *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences* (Paris, Vrin, 1994 (1968)).

<sup>2</sup> *TNH* 1.4.6.4, trad. fr. Ph. Saltel et Ph. Baranger, Paris, Garnier-Flammarion, 1995, p. 344. Désormais toutes les références au *Traité* dans cet article renvoient à cette édition.

<sup>3</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 3*, Seuil, Point Essais, 1985, p. 442-443. On reconnaîtra le dilemme tel qu'il est effectivement posé par Hume dans l'*Appendice*. Toutefois, si notre interprétation présentée en introduction de ce volume est juste, l'insatisfaction qui y est exprimée par Hume est suscitée par la difficulté de comprendre quelle identité est forgée en lieu et place de *ce bundle* de perceptions distinctes. Sur ce point, nous suivons G. Strawson (*The Evident Connexion. Hume on Personal Identity*, Oxford University Press, 2011).

<sup>4</sup> Daniel Dennett, « The Self As a Center of Narrative Gravity », in F. Kessel, P. Cole and D. Johnson (dir.), *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, Hillsdale NJ, Erlbaum, 1992, p. 114.

<sup>5</sup> Shaun Gallagher présente explicitement ce concept d'identité narrative, dans la version de Ricœur ou celle de Dennett, comme une alternative visant à sortir de l'aporie humienne (« Philosophical conceptions of the self : implications for cognitive science », *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 4, n°1, janvier 2000, p. 19).

<sup>6</sup> La question peut d'ailleurs s'appliquer aux trois personnes. « Qui suis-je, moi qui dis 'je' ? » est la forme discutée par Vincent Descombes dans *Le parler de soi*, Paris, Folio Essais, 2014. « Qui es-tu, toi qui dis 'je' ? » est celle que l'on trouve chez Hannah Arendt (*Condition de l'homme moderne*, Calmann-Levy, 1983, p. 231 – référence implicite de Ricœur), forme d'interpellation principale selon Judith Butler (*Le récit de soi*, trad. fr., B. Amboise et V. Aucouturier, Paris, Presses universitaires de France, 2007). Enfin « qui est celui qui dit 'je' ? » est la forme d'interrogation propre à un auditeur, un spectateur ou un lecteur. Cette dernière apparaît par excellence face à une œuvre qui peut être anonyme, comme le fut le *Traité* ou les *Essais moraux et littéraires* lors de leurs premières publications, ou encore face à un scripteur, un narrateur ou un personnage qui ne parle pas nécessairement au nom de l'auteur, comme c'est le cas dans les dialogues de Hume ou, peut-être, les essais des « Quatre philosophes ».

<sup>7</sup> Galen Strawson, « Against Narrativity » (2004), in *Real Materialism and Other Essays*, New York, Oxford University Press, 2008. Contre les théories narratives du soi, Strawson fait valoir qu'on ne s'éprouve pas nécessairement comme vivant une histoire, et qu'on n'a pas nécessairement à le faire. Pour une discussion la célèbre distinction de Ricoeur entre *idem* et *ipse*, voir également Vincent Descombes, *Op. cit.*

composition littéraire, conçus et mis en œuvre par Hume, permettent de donner des éléments de réponse.

*Qui dit 'je' ? - Une question soulevée par mise en doute de l'intelligibilité du mot « soi » (self)*

Que la question « Qui dit 'je' ? » soit impliquée par la mise en doute de l'intelligibilité du mot *self*, c'est ce que Thomas Reid a tôt compris.

Nous en étions à penser très naturellement qu'il fallait un auteur au *Traité de la nature humaine*, et même un auteur fort habile ; mais nous apprenons maintenant que nous n'avons affaire qu'à un ensemble d'idées réunies ensemble et qui se sont disposées selon certaines associations et attractions<sup>8</sup>.

Une telle lecture réductionniste attribuée à Hume la thèse selon laquelle la réponse à « Qui dit 'je' ? », posée par l'auteur du *Traité*, est la référence à un faisceau (*bundle*) ou une collection (*collection*) de perceptions. Elle opère ainsi un glissement entre *qui dit 'je'* et *ce qui dit 'je'*<sup>9</sup>. Néanmoins, dans la section 1.4.6, lorsqu'il entreprend d'expliquer ce que l'on conçoit en fait quand on parle de soi – et d'élucider le sens de *what we call our self*, Hume ne s'en tient pas à une *bundle theory*. Il cherche à expliquer que nous *substituons* communément à l'idée de succession des perceptions celle d'une identité des perceptions. Comment cela se fait-il<sup>10</sup> ? Comme le montre le paragraphe 16, le lien d'identité attribué aux diverses perceptions qui se succèdent est une association faite par l'imagination entre les *idées* des perceptions, si bien que si l'on nous autorisait ce jeu de mot, il faudrait plutôt parler de *lecture* au double sens où elle est une liaison (étym. lat. *legere* : cueillir, assembler) et où elle est *seconde* par rapport à des impressions. C'est une association qui *relie les idées* des perceptions – à la réflexion, i.e. si on les considère, si on réfléchit sur elles<sup>11</sup>. L'on ne peut donc jamais savoir si les perceptions se *lient* d'elles-mêmes. En outre, cette lecture seconde

doit opérer une forme d'identification. Comment l'association peut-elle conduire à identifier des perceptions différentes ? Selon nous, en 1739, ce que l'anatomie de l'esprit considère comme *identique*, c'est précisément la tendance associative qui d'une perception présente attend qu'elle soit l'effet d'une perception passée. Par exemple un souvenir est tenu pour l'effet d'une impression passée, ou une passion est tenue pour l'effet d'une idée passée. L'association en jeu est donc causale.

Nous pouvons observer que la véritable idée de l'esprit humain, c'est de le considérer comme le système de différentes perceptions ou de différentes existences qui sont liées ensemble par la relation de cause et d'effet, et qui se produisent, se détruisent, s'influencent et se modifient les unes les autres. Nos impressions donnent naissance à leurs idées correspondantes ; et ces idées à leur tour produisent d'autres impressions. Une pensée chasse l'autre, et en introduit une troisième qui l'évince à son tour. A ce propos je ne saurais comparer l'âme plus proprement qu'à une république, à un *commonwealth* (...) Et comme la même république peut sans perdre son individualité non seulement changer ses membres, mais aussi ses lois et ses constitutions, de la même façon la même personne peut varier son caractère et ses dispositions, aussi bien que ses impressions et ses idées, sans perdre son identité.<sup>12</sup>

Le *Traité* a établi dès les premières sections un rapport causal entre les perceptions qui se présentent. Ainsi, les idées dérivent des impressions. C'est notamment le cas des souvenirs correspondant aux impressions, bien qu'ils soient moins vifs qu'elles (1.1.1.). Et l'idée d'un plaisir ou d'une peine dont on a eu l'impression suscite un désir ou une aversion (1.1.2.). Or nous n'avons jamais à l'esprit que nos perceptions présentes – « une pensée chasse l'autre ». Ici, Hume admet de nouveau, pour justifier le rôle de l'association causale dans la conception de l'identité, que le souvenir et la passion, *en eux-mêmes*, c'est-à-dire du fait d'être croyance mémorielle ou affection sentimentale, développent des habitudes associatives. Je crois en l'impression passée qui a causé le souvenir (croyance mémorielle) ; ou j'associe à la passion une idée qui l'a causée (affection sentimentale). Or, cette habitude associative est à l'origine d'une *règle générale* (une tendance régulière) de l'imagination par laquelle toute perception présente s'accompagne de la croyance qu'une autre perception l'a causée ou qu'une perception future sera son effet (souvenir ou passion). La croyance en vient à apparaître même en l'absence des cas qui l'ont suscitée. Ainsi, la croyance mémorielle peut être originale (idée vive du souvenir actuel) ou contrefactuelle. Je ne crois donc pas seulement être ma perception présente. Je crois être *ce dont je pourrais me souvenir si j'en avais la mémoire*. Ce qui se maintient au cours du temps (à chaque perception), d'après l'anatomie de l'esprit en 1739, c'est donc cette *structure d'attente*. Telle est, à rigoureusement parler, la représentation scientifique de *ce que chacun fait quand il parle de soi*, c'est-à-dire croire en un futur antérieur et/ou un prétérît de l'expérience présente – une croyance *diachronique*.

<sup>8</sup> Thomas Reid, *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*, II.6, trad. fr., M. Malherbe, Paris, Vrin, 2012, p. 54.

<sup>9</sup> On se souvient de l'ambiguïté de la *Seconde méditation* : le *quisnam sim ego ille* répond-il à la question « qui suis-je ? » ou « que suis-je ? » (AT VII, 25) ? Le glissement a été diversement commenté par E. Balibar ou V. Carraud, outre V. Descombes, déjà cité. Mais chez Descartes, l'ambiguïté porte sur une question à la première personne, où s'invente *le moi*, alors que chez Hume, le *self* (soi) est un terme en troisième personne pour désigner une idée forgée en première personne. Nous verrons que la conception qu'en donne, en troisième personne, l'anatomie de l'esprit représente et décrit des habitudes associatives qui sont, elles, adoptées en première personne.

<sup>10</sup> Nous nous concentrons sur la théorie développée par Hume à partir du paragraphe 16. Nous ne rappelons donc pas en détails la critique adressée aux métaphysiciens substantialistes. Pour un aperçu de notre interprétation générale concernant 1.4.6, voir notre introduction à ce volume.

<sup>11</sup> Ce point, déjà relevé par Éléonore Le Jallé (*Hume et la philosophie contemporaine*, Paris, Vrin, 2014, p. 120), suffirait à discuter l'interprétation de Galen Strawson qui voit dans l'association un lien *réel* entre les perceptions (*Op. cit.*, p. 35, p. 154). Si l'on considérait un lien d'identité entre les idées, il faudrait encore convenir, en bonne anatomie de l'esprit, que pour établir leur identité, ce lien n'est établi qu'entre les idées des idées. Ajoutons que Hume ne se demande pas seulement s'il y a un lien *réel* d'une perception à une autre ou d'une idée à une autre. Il se demande s'il y a un lien *d'identité* qui soit *réel* entre les perceptions. C'est ce lien *d'identité* (ou, si l'on veut, d'identification) entre perceptions différentes qui n'est jamais réel et peut n'être que *second*.

<sup>12</sup> *TNH* 1.4.6.19, trad. M. Malherbe dans *Système sceptique et autres systèmes*, Paris, Le Seuil, 2002, p. 247. Dans la suite de ce chapitre, toutes les références à la section 6 renvoient à cette traduction.

Toutefois, ce n'est pas encore une croyance *narrative*. Quel que soit le contenu de ma perception présente (de mon souvenir ou ma passion présente), je crois qu'une autre perception l'a causée ou qu'une autre encore sera son effet. Ce n'est pas une croyance *qui dépend de ce qui est perçu* (conçu ou senti). Ainsi, l'identité personnelle est comparée par Hume à l'identité d'une république, dont la structure demeure alors que ses membres, ses lois et même ses constitutions changent. Elle se maintient donc, *alors que le caractère peut varier*. L'identité conçue ici par l'anatomie de l'esprit est une identité *formelle* et, paradoxalement, assez *impersonnelle*. Paul Ricoeur la qualifierait, à n'en pas douter, d'identité *idem* car, par l'association, est induite une *même* structure d'attente pour chaque perception.

Corrélativement, la croyance diachronique paraît fort plate. Croire que le souvenir d'avoir lu ces pages se présenterait demain si la mémoire en était possible semble tautologique. C'est dire que je crois être tout ce dont je *pourrais* me souvenir si j'en avais la mémoire, une thèse qui permet certes d'éviter l'objection de transitivité que Reid adressait à Locke<sup>13</sup>. Mais elle paraît succomber à une objection du même type que celle qui fut émise contre le critère mémoriel chez Locke : l'objection de circularité formulée par Joseph Butler<sup>14</sup>. La science de la nature humaine n'offre-t-elle une alternative à la thèse de Locke ou Collins (ou lue comme celle de Locke et Collins), qu'en se retranchant derrière une tautologie ?

On sait que de nos jours Derek Parfit, à la suite de Sydney Shoemaker, a prétendu échapper à la circularité de l'argument prouvant l'identité à partir du souvenir en avançant que celui-ci pouvait être un *quasi-souvenir* (souvenir d'un fait vécu ou perçu *par quelqu'un* sans être en première personne). Ce n'est pourtant pas, selon nous, ce que Hume suppose ici. Il n'a pas besoin de nier la subjectivité de la perception ; il lui suffit de dire que l'idée d'une *même subjectivité* au travers des perceptions est une fiction. En outre, il ne cherche pas à *prouver* qu'il y a un flux de conscience que l'on peut nommer *soi* – mais seulement à expliquer ce que l'on peut concevoir d'identique par le moyen d'une simple association des perceptions.

La thèse « je crois être ce dont je pourrais me souvenir » va toutefois au-delà d'une simple tautologie. Elle offre un moyen de délimiter le champ expérientiel. *Délimiter*, mais certes, non pas *garantir* ni *prouver*. Aussi bonne soit la mémoire de mon voisin, il ne pourra pas avoir le souvenir de ma perception présente, tel que je m'en crois capable lorsque je crois à mon identité personnelle. C'est du moins ce que je tiens pour admis. En cela, ma perception présente a une dimension expérientielle<sup>15</sup>. Cela ne signifie ni ne garantit qu'il y a un sujet *à qui* elle appartient et qui perdure au-delà d'elle. Simplement, toute perception est vécue avec la croyance qu'elle pourrait revenir sous une forme expérientielle (ou « subjective ») qu'est le souvenir intime, et ce quelle que soit la qualité de la mémoire. Que ma mémoire soit déformante ou non, si ma perception revient comme souvenir, elle aura une dimension expérientielle caractéristique. Qu'est-ce à dire ? Je ne crois pas me souvenir d'une perception d'un autre ; je crois me souvenir d'une perception que je crois avoir eue dans le passé.

Toutefois, cette dimension expérientielle est ici seulement supposée. La croyance mémorielle n'a pas de fondement métaphysique. Elle ne présuppose ni sujet d'inhérence, ni *énergie réelle* de la perception. Rien de métaphysique n'exclut que nous prenions pour souvenir l'idée d'une perception que nous n'avons pas eue. Ce risque sceptique ne peut être supprimé. Si un neurophysiologiste fou pouvait me donner les souvenirs des perceptions de mon voisin ou donner à mon voisin les effets passionnels de mes perceptions, tout ce que Hume a exposé aux paragraphes 17 à 20 serait encore valable – et pourtant l'identité personnelle serait hautement problématique.

En somme, en 1739, nous n'avons à faire qu'à une *lecture*, permettant de concevoir une identité structurelle impersonnelle. Ce point est important car une théorie *fictionnaliste* pourrait arguer que le soi étant une fiction, nous y avons *de fait*, un accès descriptif « authentique ». En effet, si, comme le suggère Dennett, le soi est un *personnage fictif* que nous racontons, il est peut-être un sujet inépuisable, mais il *n'échappe pas* à l'histoire. Au contraire, si nous prenons au sérieux la *secondarité* de la lecture fictive de soi, nous ne savons jamais *s'il y a un soi* qui correspond authentiquement à ce que nous racontons. Le scepticisme est toujours possible.

Qu'est-ce qui change, alors, en 1740 lorsque, dans l'*Appendice*, Hume se déclare insatisfait de toute cette théorie associative de l'identité personnelle ? Il n'est plus possible de se retrancher derrière la thèse selon laquelle la croyance à soi ne se justifie par aucune expérience d'identité à soi mais s'explique par des causes associatives, naturelles. Le

<sup>13</sup> Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 2002, p. 176. Un « officier courageux » remportant une bataille se souvient d'avoir été fouetté enfant ; plus âgé, il se souvient de sa victoire mais non de l'épisode du fouet. Si *je suis ce dont je me souviens* comme Locke le dit selon Reid, l'officier courageux est et n'est pas le même que l'enfant qu'il était. Pour une réinterprétation et une défense de Locke, cf. Philippe Hamou, *Dans la chambre obscure de l'esprit*, Paris, Ithaque, 2018, p. 383-392.

<sup>14</sup> « And one should really think it self-evident, that consciousness of personal identity presupposes, and therefore cannot constitute, personal identity ; any more than knowledge, in any other case, can constitute truth, which it presupposes » (Joseph Butler, « Of Personal Identity », appendice à *The Analogy of Religion Natural and Revealed* (1736), Bristol, Thoemmes Press, 1995, p. 388).

<sup>15</sup> Sur ce point nous rejoignons Galen Strawson lorsqu'il soutient que chez Hume, toute perception est subjective.

problème est plus grave : on ne comprend pas bien, en fait, *ce que l'on conçoit* quand on croit en une identité personnelle. Et cela pourrait bien s'avérer problématique pour la théorie des passions, notamment parce que l'idée de soi est cruciale dans l'explication de la fierté (2.1.2) et de la sympathie (2.1.11).

#### *Un problème pour la fierté ?*

Venons-en aux menaces que la critique de l'idée d'identité personnelle fait peser sur la théorie des passions. Pour le besoin de notre argument et des raisons de place, nous ne considérerons que la fierté. Le rapport à soi est toujours contextualisé au sein de rapports à autrui, sympathiques et comparatifs. Par exemple un fait plaisant qui m'est relié n'est source de fierté que si les autres n'en ont pas une égale fierté<sup>16</sup>. Guidés par les études de Terence Penelhum, nous pouvons repérer deux types de menaces.

##### *Question 1 : y a-t-il une identité qui soit l'objet de la fierté ?*

Hume dit que l'objet conçu lorsqu'on est fier est toujours une personne bien particulière, soi (*TNH* 2.1.2.2). Mais comment est-ce possible ? L'idée de soi serait-elle *produite par* la fierté ? Mais alors on rencontre une autre question :

##### *Question 2 : y a-t-il une identité entre celui qui ressent de la fierté et l'objet de la fierté ?*

Pour s'enorgueillir d'actions ou d'événements passés, on doit en effet présumer une identité – mais de quel droit ? Terence Penelhum fait ainsi l'observation suivante : « le fait que je ressente fierté ou honte garantit seulement le fait de ma croyance », mais il ne prouve pas que j'ai effectivement fait ce dont je m'enorgueillis ou me mortifie<sup>17</sup>. Dès lors, il est possible de formuler un problème général que, par commodité autant que par hommage j'appellerai « le problème de Penelhum ».

*Problème de Penelhum.* Si l'idée de soi est fictive, il se peut toujours que les passions de fierté et d'humilité soient naturellement (c'est-à-dire *de fait*) ressenties à tort. Qu'elles produisent ou s'accompagnent de fait de l'idée de soi comme son objet n'y change rien car elles ne sauraient par elles-mêmes *produire le soi*. On peut toujours soupçonner qu'elles sont *sans objet* réel (en 1739) ou même sans objet clairement conçu (en 1740).

Considérons maintenant les réponses possibles en 1739 et 1740. En 1739, la *Question 1* peut recevoir une réponse car la croyance en soi n'est pas empêchée : elle est non seulement expliquée génétiquement mais elle a également un sens scientifique ou philosophique. D'un point de vue logique, l'objet de la fierté c'est l'objet qui est *conçu* quand on est fier, c'est donc l'objet de la *conception* qui accompagne la fierté. Or, tout aussi logiquement, l'objet de la conception qui accompagne la fierté c'est l'objet conçu dans la croyance en un soi. L'anatomie de l'esprit sait, en 1739, que cet objet n'est pas les perceptions reliées *par le souvenir ou la conscience*, mais plutôt l'identité structurelle de l'attente induite par le souvenir intime et la conscience. Dire que la fierté a la succession des perceptions pour objet, c'est dire qu'elle porte bien sur un objet que l'on conçoit comme identique puisqu'on lit dans cette succession la persistance d'une structure individuelle. Ainsi, je me souviens d'une bienfaisance que j'ai eue dans le passé, et je suis donc fier du bienfait que j'ai causé et dont je me souviens ou que j'observe présentement. À rigoureusement parler, le philosophe sait que ma fierté porte sur cette structure individuelle impliquée par la croyance qu'une perception peut être la cause d'une autre perception. Son analyse paraît appauvrir considérablement le concept, parce que l'idée de soi est justement détachée de toute histoire, mais elle n'est pas incohérente. Reste que *le problème de Penelhum*, en 1739, se pose bel et bien : il ouvre un scepticisme à propos des passions impossible à éluder.

En revanche, à s'en tenir à l'*Appendice* de 1740, les choses sont plus graves. Ce qui est conçu dans l'idée d'identité personnelle et qu'on appelle *soi*, ce qui est l'objet de la fierté, est proprement inintelligible pour la science de la nature humaine. Le scepticisme ouvert par le problème de Penelhum continue de valoir car ma fierté n'est pas métaphysiquement fondée sur une identité réelle entre perceptions. Mais il est même plus profond car il se nourrit du fait que la croyance naturelle en soi *se maintient* dans le principe de nos passions de fierté et de honte, alors même que l'analyse philosophique échoue à lui donner un sens.

#### *Une issue : l'appréciation de la fierté ?*

Toutefois, Hume n'en reste pas là<sup>18</sup>. Il se donne, en 1740, une autre carte : le Troisième livre du *Traité*, portant sur l'approbation morale, qui vient s'ajouter à celui sur l'entendement et celui sur les passions. La question de la *juste* fierté reparaît dans la section

<sup>16</sup> La partie du livre II consacrée à l'amour et la haine contient de nombreuses illustrations du lien *systématique* entre amour et fierté. Ainsi, Hume remarque qu'on aime une personne pour les bons offices qu'elle nous rend dans la mesure où ses bienfaits sont *intentionnels*, de sorte que « supprimer l'intention » chez celui qui nous les prodigue revient à « supprimer la vanité » que nous ressentons et cause inmanquablement une « diminution importante » dans la passion d'amour que nous lui portons (*TNH* 2.2.3.5, p. 196).

<sup>17</sup> Terence Penelhum, *Themes in Hume*, Oxford University Press, 2000, p. 78.

<sup>18</sup> En fait, la section 1.4.6 pouvait fournir d'autres ressources. Trois circonstances donnent lieu à la substitution de l'idée d'identité à celle de succession : a/ le changement progressif, mais aussi b/ la conservation des relations externes, c/ le flux continu. Le changement progressif est la circonstance qui retient l'attention de Hume en 1.4.6. Mais, ainsi que le suggère le § 13, il se peut que la conservation des relations externes avec autrui (b) permette de concevoir le soi. Ainsi une même place dans la famille ou dans l'histoire permet de substituer l'idée d'identité à celle de succession.

sur « la grandeur d'âme ». Il s'agit bien de comprendre comment on peut approuver la passion de fierté (en soi ou chez les autres), au travers notamment de cette visée d'un *standard* commun qui se pratique et se forge conventionnellement dans le langage et l'échange social. Dans ce cadre, on n'a pas besoin de *savoir ce qu'est l'identité personnelle* pour savoir si la fierté se fait à bon droit ou à tort. Il suffit d'avoir eu à faire au *caractère*. C'est donc le caractère ou la *personnalité* qui est objet de fierté (réponse à la question 1/). Ainsi, lorsque Hume considère l'appréciation de la juste fierté, il parle d'un jugement qui peut porter sur une « personne » autre que moi ou « sur mon propre caractère (*my own character*)<sup>19</sup> ». Cela ne fait pas disparaître *tout* problème car bien entendu toute la question est de savoir *corriger* l'appréciation de la fierté qui peut être biaisée par la sympathie ou la comparaison. Mais cela déplace considérablement la tâche de l'élucidation philosophique. Rappelons que l'identité structurelle analysée en 1.4.6 était indépendante du *caractère*. Désormais, le problème est de comprendre comment une juste appréciation de son caractère est possible. Il est notable que la question 2/ se complexifie. Car l'identité est non seulement entre celui qui est fier et l'objet de la fierté, mais entre celui qui juge (de la fierté), celui qui est fier (s'apprécie) et l'objet de la fierté. Comment puis-je (*moi*) prétendre *apprécier* une juste *fiereté* (que j'ai ou ai eue) envers une action, un motif, une disposition passée (dont je prétends me souvenir) ?

Une manière de répondre reste envisageable. Si le jugement et la personnalité peuvent se construire de pair, s'il y a une éthique du jugement qui fait qu'apprécier c'est toujours aussi un acte qui révèle le caractère ou la personnalité, voire qui forme le caractère ou la personnalité, parce que s'apprécier est une sorte de fierté corrigée, alors le jugement moral, la fierté et la conception de la personnalité peuvent avoir le même objet : le caractère qui se forme au travers des passions. Ici, l'écriture – et en particulier l'écriture par essai qui est adoptée à partir de 1741 et qui est un art d'*apprécier* – peut avoir un rôle éthique.

Mais alors le défi se renouvelle. Car on a rappelé que l'*appréciation* devient un jugement corrigé au travers des règles sociales et conventionnelles : ainsi, l'estime de soi ce n'est pas seulement une passion de fierté qui a pour objet une disposition ou le caractère et en est également partie intégrante, c'est un jugement qui intègre un point de vue général. Il est alors certain que notre solution comporte *aussi* le risque d'un assujettissement à des normes conventionnelles, ou d'une indistinction entre le personnel et le social<sup>20</sup>. À ce nouveau problème, il se peut que le travail de l'écriture réponde chez Hume – mais en quoi est-ce aussi

une réponse à la question « qui dit 'je' ? » ? Et si tel est le cas, saura-t-il éviter la violence d'une identité narrative qui m'attribuerait ce qui me serait étranger ?

*L'écriture appréciative, un moyen de répondre à la question « qui dit 'je' ? » ?*

Sans entrer dans une étude détaillée de l'écriture humienne<sup>21</sup>, on rappellera d'abord que l'écriture par essais, inspirée par la *polite literature*, est un moyen pour l'auteur de *virtualiser* son identité. Beaucoup des textes relevant de ce style sont publiés anonymement ou ont un narrateur fictif. Qu'on pense par exemple à Mr Spectator qui écrit dans le journal éponyme ou à Caleb d'Anvers pour *The Craftsman*. Toutefois, il n'est pas sûr que la *polite* littérature soit par elle-même un dispositif qui vise à répondre à une mise en question de l'identité. Si elle est un miroir, il est sans doute tendu à toute une classe sociale, ou plutôt tendu à un public qu'il contribue à faire émerger comme *middle class*. Chez Hume, l'écriture par essai est plutôt un miroir tendu à l'auteur. Mais à la différence des essais de Montaigne, les essais de Hume ne procurent pas une image du moi intime de l'auteur. Par exemple dans l'essai sur l'avarice Hume ne nous décrit pas, comme le faisait Montaigne, son rapport à l'argent<sup>22</sup> ; il n'emploie la première personne que pour exprimer une appréciation esthétique à l'égard des auteurs qui en traitent<sup>23</sup>. L'écriture par essai, chez Hume, découvre seulement l'auteur à lui-même en tant que critique, en lui donnant à exercer son appréciation sur des objets variés et divers. Hume met en place dans l'écriture appréciative une expérience de soi qui se donne les ressources d'interroger voire de critiquer les *standards* sociaux – précisément par l'art des contrefactuels et la variation sympathique des points de vue<sup>24</sup>.

L'écriture par essais a une fonction tempérante souvent soulignée dans la littérature<sup>25</sup>. A ce titre elle est une manière de forger le caractère et met en place les conditions d'une juste appréciation de ce caractère parce que, comme l'essai *De la délicatesse du goût et de la passion* le montre, la culture du goût d'où procède la juste appréciation est une culture des affections calmes.

<sup>21</sup> Par delà M.A. Box (*The Suasive Art of David Hume*, Princeton Legacy Library, 1990), nous renvoyons aux belles études de Gilles Robel (« introduction » in David Hume, *Essays moraux, politiques et littéraires et autres essais*, Paris, Presses universitaires de France, 2001) et Alexandre Simon (*Scepticisme et politesse dans l'œuvre de David Hume*, thèse doctorale, Université de Besançon, 2016). La biographie de James Harris fourmille en outre de remarques attentives à l'écriture de Hume.

<sup>22</sup> Michel de Montaigne, *Essais*, Livre I, chapitre 14, Paris, Presses universitaires de France, 2004, p. 62-64.

<sup>23</sup> « Aussi ai-je tendance à préférer ceux qui l'attaquent [l'avarice] avec esprit et humour à ceux qui en traitent de manière sérieuse » (« De l'avarice », *EPML*, trad. fr. Robel, Presses universitaires de France, p. 217).

<sup>24</sup> Par *standard*, on entend une mesure générale du jugement sur le bien ou le beau (Cf. *EPM* 5.2.26 et « De la règle du goût », *E&T*, vol. 2).

<sup>25</sup> John Immerwahr, « Hume on Tranquillizing the Passions », *Hume Studies*, vol. 18, Nov. 1992, n°2, pp. 293-314.

<sup>19</sup> *TNH* 3.3.2.2, p. 217.

<sup>20</sup> Ce même risque est pointé par Judith Butler à propos de l'esthétique de soi foucauldienne (*Op. cit.*). Il se pose en effet dès lors que la critique, dont on admet qu'elle suit des normes sociales, a une fonction éthique.

Ainsi, écrire en épicurien, en stoïcien, en platonicien, en sceptique, comme Hume le fait dans quatre essais fameux de 1742, c'est formuler les jugements que l'on ferait si l'on était de *disposition* épicurienne, stoïcienne, etc. Mais c'est le faire, *avec son propre caractère d'auteur*. Ce n'est pas tant s'inventer de nouvelles identités, que pluraliser la sienne, se virtualiser, et par là même se constituer un caractère moins dogmatique et moins partisan. Se virtualiser par l'écriture, c'est se donner l'occasion de juger ou d'apprécier les choses d'une façon que l'on n'aurait pas expérimentée en dehors de sa propre expérience d'auteur.

Le risque que nous relevions n'est pas certes pas dissipé. Mais l'art de l'écriture permet aussi de le mettre en évidence et de tenter de le dépasser. Ainsi, dans le Dialogue de l'*Enquête sur les principes de la morale*, un narrateur s'exprime en première personne (qui pourrait être Hume, mais pourrait ne pas l'être) et défend qu'il y a des principes uniformes de l'appréciation humaine malgré la diversité des cultures. Il rapporte un dialogue entre lui-même et un autre personnage, relativiste, nommé Palamède. Or, la beauté du dialogue réside dans « l'effort minimal » à mettre en œuvre pour tenter de dépasser le relativisme, l'effort d'intelligibilité par l'art des contrefactuels.

Nous *entrons bel et bien* dans les points de vue si différents, des athéniens de l'Antiquité ou des français Modernes, et même dans leur variation : je comprends ce que je jugerais si j'étais relativiste, ou si j'étais le narrateur. Le Dialogue reprend une idée dont Jacqueline Taylor rappelle qu'elle se trouve déjà chez Madame Dacier, laquelle, dans *L'Iliade* demande de se mettre à la place d'Homère et de ses admirateurs pour apprécier leurs coutumes<sup>26</sup>. On peut *comprendre* le point de vue d'autrui en se mettant à sa place. Il est possible de comprendre un jugement d'athénien que l'on formulerait aujourd'hui en étant un Gentleman Ecossais. L'altérité n'est d'ailleurs pas démontrée ou inférée (seule manière qu'aurait l'entendement de la « constituer » chez Hume), mais elle est *rencontrée* dans l'expérience sociale. Et c'est cette rencontre que met en scène le dialogue.

Or, par l'écriture ou la lecture du dialogue, il ne s'agit pas de *mieux comprendre qui l'on est en fait* (comme Gentleman Ecossais). La notion d'identité narrative au sens de Ricœur conviendrait mal ici parce qu'il ne s'agit pas de s'interpréter pour mieux comprendre qui l'on

est, mais plutôt de comprendre qui l'on *n'est pas* pour mieux accepter ce que l'on aurait pu être (dans une autre société, à une autre époque)<sup>27</sup>.

Finalement, l'écriture appréciative de la *polite philosophy* ne suffit pas à produire une identité *narrative*. Certes, elle *met en œuvre une appréciation qui est l'expression d'un caractère qu'elle contribue à forger* – et en ce sens, large, elle est écriture de soi. Mais il ne s'agit pas encore d'une narration de soi. C'est pourtant dans ce style de l'écriture *appréciative*, appliqué à soi et à ses propres œuvres, que Hume va raconter l'histoire de sa vie en racontant l'histoire de ses écrits, dans son autobiographie. Mais il faut pour le comprendre, faire un dernier détour par sa théorie de la narration biographique. C'est ce qui permettra de se convaincre qu'une fois encore, même dans cette théorie, on se tromperait en voyant là une anticipation de l'identité narrative contemporaine.

#### *La narration de soi*

C'est dans la troisième section de l'*Enquête sur l'entendement humain* que l'on trouve la thèse selon laquelle raconter l'histoire d'une vie, c'est, par l'association, produire l'unité narrative de cette vie (et donc raconter l'histoire de sa propre vie, c'est, par l'association produire l'unité narrative de sa propre vie). Hume y présente une théorie de la composition *narrative* que l'on trouve jusque dans l'édition de 1772, mais qui disparaissent dans l'édition de 1777. Or il se trouve que cette dernière édition de l'*Enquête* appartient à l'édition des œuvres intitulée *Essays and Treatises* où apparaît, en tête, l'autobiographie de Hume intitulée *My Own Life*. Nous tenterons d'expliquer ce point, mais auparavant la théorie littéraire de la *Première Enquête* mérite notre attention.

La théorie de la narration, dans l'*Enquête*, découle d'un présupposé anthropologique, qui est sans doute moins métaphysique que méthodologique, mais qui est dit « sans exception », ce qui est suffisamment rare pour être notable chez Hume : « l'homme étant un être raisonnable, et continuellement à la poursuite du bonheur » a toujours un objet en vue, une intention qui l'anime<sup>28</sup>. C'est un principe méthodologique car, n'en doutons pas, c'est une règle de *lecture* des comportements qui se prétend empiriquement dégagée. L'*unicité* d'un désir directeur qui motive les actions humaines autorise à établir un principe narratif : « dans toutes les compositions de génie il est exigé que l'auteur ait un plan ou un objet ».

<sup>26</sup> Jacqueline Taylor, *Reflecting Subjects : Passion, Sympathy and Society in Hume's Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 165. Houdar de La Motte avait reproché à Homère certaines « imperfections », contre lesquelles Anne Dacier l'avait défendu dans sa préface à sa traduction de *L'Iliade*. (*L'Iliade d'Homère traduite en français avec des remarques de Mme Dacier et quelques réflexions sur la préface anglaise de Pope*, 2 tomes, Paris Aux dépens de Rigaud, Directeur de l'Imprimerie Royale, 1719 (2<sup>ème</sup> éd.)).

<sup>27</sup> Certes, cette compréhension a des limites. Dans « La règle du goût », Hume indiquera à propos d'Homère, précisément en écho à la seconde querelle des Anciens et des Modernes, qu'il est impossible de partager les sentiments des poètes anciens lorsqu'ils représentent le manque d'humanité et de décence sans la moindre désapprobation. C'est qu'en morale, il y a des principes originels d'approbation (utilité et plaisir pour l'acteur ou ses bénéficiaires) qui peuvent être précisément identifiés (« De la règle du goût », *E&T*, p. 280).

<sup>28</sup> *EEH* 3, trad. fr. M. Malherbe modifiée, in *E&T*, vol. 3, Paris, Vrin, 2004, p. 56. Toutes les références à l'*Enquête* dans cet article sont données dans cette édition.

Cette règle ne souffrant pas d'exception, il faut inévitablement que dans les compositions narratives les actions ou les événements que raconte l'auteur, tiennent les uns aux autres par un lien, par un nœud commun ; il faut qu'ils soient reliés entre eux dans l'imagination et forment une espèce d'*unité* qui les rassemble dans un unique plan, sous un unique point de vue, et qui soit l'objet ou la fin poursuivie par l'auteur dans sa première entreprise<sup>29</sup>.

Toute histoire noue des actions et des événements entre eux pour faire apparaître une cohésion d'ensemble et donc une cohérence intentionnelle (un plan). Il y a là un écho au *muthos* d'Aristote, que Ricœur a fameusement traduit par *mise en intrigue* et qui désigne l'assemblage des faits. Ici la finalité de la création qui depuis Aristote définit toute *poiesis* n'est pas le résultat d'un principe métaphysique selon lequel la finalité gouverne le monde, mais est celle d'un désir de satisfaction propre à toute action humaine (§5).

Or la mise en intrigue est d'après Hume i) une association de l'imagination, ii) relative à l'intention de l'auteur, iii) laquelle intention oriente le récit depuis son commencement ou tout au moins motive son commencement (car un épître ou un essai peuvent autoriser certaines digressions).

Dans la suite de la section, Hume est en discussion avec la différence traditionnellement faite depuis Aristote entre la poésie et l'histoire. Selon la *Poétique* en effet la poésie est « plus philosophique » que l'histoire (1451a-b) car l'histoire racontant *ce qui est arrivé*, elle est liée au particulier (aux *faits singuliers passés*), tandis que la poésie, racontant *ce qui pourrait arriver*, est davantage liée à la vraisemblance c'est-à-dire aux possibilités du réel, donc au général. Or l'*historia* doit être nécessairement repensée dès lors que « l'enquête » dont elle est le nom grecque est conçue comme une *recherche des causes* sur un mode humien. Elle raconte, comme la poésie, ce qui a *pu arriver*, fruit d'une attente causale sur le passé. Certes, elle s'en tient à « l'exacte réalité » (*sic*), alors que la poésie épique s'en écarte. Mais cela ne suppose pas une modalité narrative différente. La distinction est seulement « de degrés » : toutes deux supposent une vivacité de l'imagination (qui nous rend les événements relatés en quelque façon présents) et une vivacité des passions (qui nous plaît). Dans l'histoire, l'association est principalement due à la transition vive de l'imagination à partir d'une impression présente, alors que dans la poésie elle est surtout produite par la vivacité des passions. La croyance en un événement historique est une vivacité principalement transmise par l'imagination à partir d'une impression présente et de l'habitude

<sup>29</sup> EEH 3.7, p. 57.

d'une conjonction régulière. Cette croyance suit donc l'association causale. La poésie, pour sa part, enflamme principalement les passions, ce qui vivifie (c'est-à-dire nous rend présentes) les actions imaginées qui peuvent être causalement reliées mais sans association avec une observation ou une impression présente.

Dans ce cadre, Hume en vient à considérer explicitement l'histoire *biographique* comme sujette à la question néoclassique de l'*unité d'action*.

L'unité d'action qu'on attend dans une biographie ou dans une histoire ne diffère donc pas en genre de celle de la poésie épique, mais seulement en degré.<sup>30</sup>

Le contrepoint ici est la poésie épique à laquelle le classicisme n'applique pas autant qu'à la poésie tragique (donc aux pièces de théâtre) la règle de *vraisemblance* : même avec la poésie la moins vraisemblable, la différence avec la biographie n'est que de degrés).

Il apparaît aussi qu'un biographe qui devrait écrire la vie d'Achille, relierait entre eux les événements qui y entrent, en marquant leur dépendance et leur liaison mutuelle, tout autant que le ferait un poète prenant la colère de ce héros pour le sujet de sa narration.<sup>31</sup>

Hume ose même une note « contre Aristote » qui doutait que le *muthos* vienne de l'unité de la vie d'un seul homme. Hume avance au contraire que la vie d'un seul homme, par elle-même, peut faire une unité d'action. Mais qu'entendre par la « vie (*life*) » d'un homme ? Aristote en avait un concept naturaliste (*bios*). Ici Hume entend par la *vie* d'un homme ce que son biographe écrit. Et c'est en ce sens, de la vie qui *s'écrit par la biographie*, qu'elle a une unité.

Et ce n'est pas seulement dans les limites étroites d'une période de sa vie que les actions d'un homme tiennent les unes aux autres, mais aussi sur toute sa durée du berceau jusqu'au tombeau. Et l'on ne saurait détacher le moindre anneau de cette chaîne régulière, sans affecter toute la suite des événements.<sup>32</sup>

Ce que l'on appelle la *vie d'un homme* est l'ensemble des événements qui sont *liés* causalement dans une chaîne « régulière » – mais puisque l'on n'a jamais la garantie que cette régularité est *dans les choses, réelle*, on peut seulement affirmer que la vie d'un homme est ce qui s'écrit au travers de l'association régulière qui la lit/lie comme *vie*. Ma vie c'est l'ensemble des choses qui sont reliées dans la perspective de ma motivation d'acteur ou par la composition d'un spectateur<sup>33</sup>. La *vie* d'un homme, ce n'est précisément pas le *vécu*.

<sup>30</sup> EEH, 3.11, p. 58.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> EEH 3, p. 58.

<sup>33</sup> Ce point est sans doute renforcé par une tendance à privilégier les *actions* parmi les événements qui peuvent être racontés. D'après la théorie humienne de la responsabilité (établie par association entre une action et un motif passionnel), si la biographie fait le récit des *actions* et non pas simplement le récit de *ce qui est arrivé à quelqu'un*, alors le lien entre ces actions pourra être fait par le *caractère* imaginé à leur source.



Ainsi, la vie de quelqu'un s'écrit lorsque, l'imagination parcourt régulièrement et continuellement la chaîne, éventuellement parce que l'historien ou le biographe « supplée par des conjectures ce qu'il ne connaît pas », ou encore parce que le poète, par une « narration oblique » ou « pour ainsi dire en perspective » présente le héros « au terme de ses desseins » et remonte jusqu'aux causes les plus éloignées (comme dans l'*Odyssée* ou l'*Énéide*)<sup>34</sup>. Notons qu'Homère avait offert, dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, matière au renouvellement des disputes entre Anciens et Modernes au sujet de ces deux narrations : son épopée pouvait offrir le modèle de la seconde, mais la narration de sa vie historique était au cœur de la querelle entre Houdar et Dacier, Pope ayant reproché à Dacier ses conjectures, justement<sup>35</sup>.

On est cette fois au plus près de l'identité narrative. Toutefois, il serait hâtif de penser que la narration biographique de Hume *produit une identité personnelle* de la même manière que dans les théories contemporaines, la fiction du récit forge les identités narratives. Si tel était le cas, précisément, l'identité narrative donnerait, immanquablement, une vérité de soi – certes précaire ou partielle, mais immanquablement une vérité. Hume ne va pas jusqu'à dire que je suis ce qui est écrit de moi, par moi ou mes biographes. Non seulement, mes identités narratives ne rejoignent jamais l'identité personnelle – peut-être d'ailleurs parce qu'il n'y a pas d'identité personnelle à rejoindre, mais surtout elles ne recouvrent jamais la temporalité du vécu, qu'elles n'unifient que par l'art de la *lecture* associative.

#### *L'autobiographie : un travail de juste fierté*

Pourquoi dès lors, une telle théorie disparaît-elle des *Essays and Treatises* au moment même où l'autobiographie y apparaît ? Notre hypothèse sera suggérée par deux remarques. Premièrement, il est possible que Hume ait reconsidéré le *régime* de l'écriture autobiographique. En effet, d'après la section 3 de l'*Enquête*, écrite en 1748, le *régime* de vérité de la biographie et de l'autobiographie consiste principalement dans l'enquête causale. Toutefois, l'histoire n'est pas seulement un art du jugement causal. C'est aussi un art de l'appréciation. L'auteur de *L'histoire d'Angleterre* le sait bien. Et quand il écrit son autobiographie en avril 1776, Hume vient tout juste d'achever les quatre derniers volumes de *L'histoire d'Angleterre*. Il est d'ailleurs épuisé et s'en confie à ses correspondants<sup>36</sup>. Croyant qu'il va mourir, il rédige alors son autobiographie, intitulée *My Own Life* – il mourra finalement quelques mois plus tard en août 1776. Donc, au moment de la rédaction de ce

dernier texte, il a découvert, d'expérience, à quel point l'histoire est aussi un art de l'*appréciation* critique, où l'on évalue aussi bien et peut-être pas moins qu'on enquête.

Or – et ce sera ma seconde remarque – la différence la plus frappante entre l'autobiographie intellectuelle de Hume et celles que nous livrent Ricœur ou Dennett réside incontestablement dans la place accordée à la fierté. Hume raconte l'histoire des écrits dont il est fier. Ainsi, l'exercice effectif de l'autobiographie donne une place prépondérante à l'appréciation affective, là où l'*Enquête sur l'entendement humain* proposait une théorie de la biographie où l'association causale était le lien principal. Certes le lien causal ne disparaît pas, mais la réévaluation de l'importance donnée à la fierté justifie, dans le souci toujours plus grand de simplifier l'écriture, la suppression des passages théoriques dans l'*Enquête*.

Penchons-nous, pour finir, sur les raisons philosophiques de l'importance donnée à la fierté dans l'autobiographie. Alexandre Simon a montré que la recherche de la gloire littéraire par Hume répondait à un souci épistémique où l'approbation du public était un *test* en l'absence d'un critère de vérité prédéfini<sup>37</sup>. Nous nous concentrerons, pour notre part, sur les enjeux de ce point pour notre *Question 2*. Une telle importance est soulignée par le dernier paragraphe publié du vivant de Hume<sup>38</sup>.

En guise de conclusion historique, un mot sur mon caractère (*To conclude historically with my own character*). Je suis, ou plutôt j'étais (car c'est de cette façon que je dois maintenant parler de moi, ce qui me conforte d'autant plus dans l'exposition de mon sentiment), j'étais, dis-je, un homme d'une disposition douce, d'un tempérament mesuré, d'une humeur ouverte, sociable et gaie, capable d'attachement, mais peu sensible à l'hostilité, et d'une grande modération dans toutes ses passions. Même mon amour de la gloire littéraire, ma passion dominante, ne gâta jamais mon humeur, malgré mes fréquentes déceptions. (...) Je ne dirai pas qu'il n'y ait pas de ma part quelque vanité à faire ainsi mon oraison funèbre ; mais j'espère qu'elle n'est pas déplacée : c'est là un fait facile à éclaircir et à établir.<sup>39</sup>

En effet, notre *Questions 2* n'est toujours pas parfaitement résolue. Il ne suffit pas que je m'écrive fier pour être effectivement responsable d'une bonne action passée. Gageons que la seule réponse à ce problème chez Hume est éthique : il *faut* travailler à une *juste fierté*. C'est ce travail qu'il nous livre dans son texte testamentaire, *My Own Life*, un texte qui est bien destiné à être publié puisque l'attestation des événements comme l'appréciation morale doit être susceptible de confirmation par les lecteurs qui mèneraient leur propre enquête. La dernière phrase de cet ultime paragraphe en témoigne. L'enquête n'est pas dépourvue de motivation passionnelle. A la lumière des circonstances de sa rédaction, ce texte se donne à lire « en perspective » au sens où la curiosité du lecteur est « immédiatement excitée » :

<sup>34</sup> *EEH* 3, p. 57, p. 60.

<sup>35</sup> Dacier répond à Pope dans l'édition de *L'Iliade* paru en 1719. Cf. Anne Dacier, *Op. cit.*

<sup>36</sup> Sur le contexte de rédaction, voir les lettres à William Strahan du 8 avril et du 8 juin 1776 in *The Letters of David Hume*, J. Y. T. Greig (éd.), New York : Oxford University Press, 1932, vol.2, p. 313 et p. 322-324. *My Own Life* est signé du 18 avril 1776.

<sup>37</sup> Alexandre Simon, « Scepticisme, sociabilité et art d'écrire. Hume à la recherche de la gloire littéraire », in *Lectures de Hume*, J-P Cléro et Ph. Saltel (dir.), Paris, Ellipses, 2009, p. 95-122.

<sup>38</sup> Rappelons que les *Dialogues sur la religion naturelle* auront, eux, une publication posthume en 1779.

<sup>39</sup> *Ma vie*, trad. fr. modifiée par mes soins, in *E&T*, vol. 1, Paris, Vrin, 1999, p. 62.

qu'est-ce qui a pu mener à ce « *character* » doux et mesuré, dont la description fait la conclusion de l'autobiographie et ainsi celle des publications de Hume ? Il met ainsi le lecteur en posture de lire les *Essais et traités* qui suivent.

Lorsqu'en outre, la fierté porte sur les écrits eux-mêmes qui ont été publiés tout au long de la vie, et le caractère qui s'est par là formé, on approche une parfaite coïncidence entre le caractère *par lequel* l'appréciation et l'écriture se font, au seuil de la mort, et le caractère qu'elles ont produit tout au long de la vie. Homère était d'un côté auteur de poésie épique et d'un autre côté matière de narration biographique – Hume n'est plus qu'un seul dans la mesure où il devient, en tant qu'auteur, matière autobiographique. Alors seulement, la narration répond, par elle-même, à la question « Qui dit 'je' ? ».

Toutefois l'on soupçonne la pirouette finale. L'épanorthose temporelle (cette reprise : « je suis, ou plutôt j'étais ») exprime bien sûr toute la difficulté d'une mise en perspective au seuil de la vie – comme si l'identité narrative en pleine coïncidence ne semblait possible qu'au moment où la vie s'échappait. On peut y voir, aussi, le plaisir d'approcher un point de vue post-mortem sur soi par où l'on joue à se survivre un peu, et ainsi à rivaliser avec les appréciations posthumes (post-Hume !).

Claire Etchegaray

Université Paris Nanterre – IREPH.

## Bibliographie

ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Levy, 1983.

ARISTOTE, *Poétique*, bilingue, trad. fr., B. Gernez, Paris, Belles-Lettres, 2002.

BALIBAR Étienne, « 'Ego sum, ego existo'. Descartes au point d'hérésie » in *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, « Pratiques théoriques », 2011, p. 87-119.

BOX M.A., *The Suasive Art of David Hume*, Princeton Legacy Library, 1990.

BRICKE, John, « Hume on self-identity, memory and causality », in *David Hume: Bicentenary Papers*, G. P. Morice (dir.), Austin, University of Texas Press, 1977, p. 167-174.

BUTLER Joseph, « Of Personal Identity », dans *The Analogy of Religion : Natural and Revealed to the Constitution and the Course of Nature to Which are Added Two Briedf Dissertations I. Of Personal Identity ; II Of hte Nature of Virtue and A Correspondence With Dr. Samuel Clarke*, Oxford, Clarendon Press, 1896 reprint in Bristol, Thoemmes, 1995, p. 387-396.

BUTLER Judith, *Le récit de soi*, trad. fr., B. Amboise et V. Aucouturier, Paris, Presses universitaires de France, 2007.

CARRAUD Vincent, « Qui est le moi ? », *Les Études philosophiques*, vol. 88, n°1 (2009), p. 63-83.

DACIER Anne, *L'Iliade d'Homère traduite en françois avec des remarques de Mme Dacier et quelques réflexions sur la préface anglaise de Pope*, 2 tomes, Paris, Aux dépens de Rigaud, Directeur de l'Imprimerie Royale, 1719 (2<sup>ème</sup> éd.).

DENNETT Daniel, « The Self As a Center of Narrative Gravity », in F. Kessel, P. Cole and D. Johnson (dir.), *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, Hillsdale NJ, Erlbaum, 1992, p. 103-115.

DESCARTES René, *Méditations métaphysiques*, in *Œuvres philosophiques – 1638-1642*, Paris, Classiques Garnier, 1967.

DESCOMBES Vincent, *Le parler de soi*, Paris, Folio Essais, 2014.

GALLAGHER Shaun, « Philosophical conceptions of the self : implications for cognitive science », *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 4, n°1 (2000), p. 14-21.

HAMOU Philippe, *Dans la chambre obscure de l'esprit*, Paris, Ithaque, 2018.

HARRIS James, *Hume. An Intellectual Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

HENDERSON, Robert S, « David Hume on personal identity and the indirect passions », *Hume Studies*, 16 (1990), p. 33-44.

HUME David, *The Letters of David Hume*, J. Y. T. Greig (éd.), 2 vols., New York : Oxford University Press, 1932.

—, *A Treatise of Human Nature*, éd. David F. Norton, Mary J. Norton, 2 vols, *Text* (vol. 1), *Editorial Material* (vol.2), Oxford, Clarendon Press, 2007.

—, *Traité de la nature humaine*, Livre I, in *L'entendement*, trad. fr. Philippe Baranger et Philippe Saltel, Paris, GF-Flammarion, 1995.

—, *Traité de la nature humaine*, Livre II in *Les passions*, trad. fr. Jean-Pierre Cléro, Paris, GF-Flammarion, 1991.

—, *Traité de la nature humaine*, Livre III in *La morale*, trad. fr. Ph. Saltel, Paris, Flammarion, 1993.

—, *Enquête sur les principes de la morale*, trad. fr. Ph. Baranger et Ph. Saltel, Paris, Flammarion, 1991.

—, *Système sceptique et autres systèmes*, Paris, Le Seuil, 2001.

—, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. fr. M. Malherbe, in *Essais et traités sur plusieurs sujets*, vol. 3, Paris, Vrin, 2004.

—, *Essais et traités sur plusieurs sujets*, vol. 1, Paris, Vrin, 1999-2009.

—, *Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais*, trad. fr., G. Robel, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

IMMERWAHR John, « Hume on Tranquillizing the Passions », *Hume Studies*, 18, n°2, nov. 1992, p. 293-314.

KEMP SMITH, Norman, *The Philosophy of David Hume* (1941), New York, Palgrave Macmillan, 2005.

LECALDANO Eugenio, « The Passions, Character and the Self in Hume », *Hume Studies*, 28, n°2, (2002), p. 175-194.

LE JALLÉ Éléonore, *Hume et la philosophie contemporaine*, Paris, Vrin, 2014.

MACINTYRE Jane L. « Personal identity and the passions », *Journal of the History of Philosophy*, 27 (1989), p. 545–57.

MONTAIGNE Michel Eyquem, *Essais*, Paris, Presses universitaires de France, 2004.

PENELHUM Terence, *Themes in Hume*, Oxford University Press, 2000.

PURVIANCE Susan, « The moral self and the indirect passions », *Hume Studies*, 23 (1997), p. 195–212.

REID, Thomas, *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*, trad. fr., M. Malherbe, Paris, Vrin, 2012.

REID Thomas, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 2002.

RICŒUR Paul, Paul Ricœur, *Temps et récit 3*, Seuil, Point Essais, 1985.

ROBEL Gilles, « introduction » in David Hume, *Essays moraux, politiques et littéraires et autres essais*, Paris, Presses universitaires de France, 2001.

SIMON Alexandre, « Scepticisme, sociabilité et art d'écrire. Hume à la recherche de la gloire littéraire », in *Lectures de Hume*, J-P Cléro et Ph. Saltel (dir.), Paris, Ellipses, 2009, p. 95-122.

SIMON Alexandre, *Scepticisme et politesse dans l'œuvre de David Hume*, thèse doctorale, Université de Besançon, 2016.

SKINNER Quentin, « Signification et compréhension en histoire de la philosophie », trad. fr. in *Histoire de la philosophie*, P. Cerutti (éd.), Paris, Vrin, 2018.

STRAWSON Galen, « Against Narrativity » (2004), in *Real Materialism and Other Essays*, New York, Oxford University Press, 2008.

—, *The Evident Connexion. Hume on Personal Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

TAYLOR Jacqueline, *Reflecting Subjects : Passion, Sympathy and Society in Hume's philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2015.