

Le labyrinthe du discontinu : le moi entre Hume et Kant¹

Paulo Jesus

Entre Hume et Kant, le statut épistémologique de l'imagination en tant que faculté de synthèse oscille entre la contingence subjective et la nécessité objective, c'est-à-dire entre la fiction *contra-natura* et la législation de la nature elle-même. Cependant, le lieu problématique fondamental, où les deux modèles s'affrontent et s'opposent, demeure sans aucun doute *le rapport du moi aux représentations*. En ce sens, le modèle humien de la conscience met en exergue la passivité du sujet en identifiant le moi avec les perceptions (le célèbre *self-bundle of perceptions*), lesquelles forment un univers discontinu de substances distinctes existant par soi. Ainsi le moi se réduit-il, suivant le lexique husserlien, à des *noèmes sans noèse*. Pourtant, la perceptibilité des perceptions suppose l'unité et l'identité d'un moi actif (appelons-le *bundling self*) car *sans noèse pas de noème* et, plus précisément, sans *une communauté d'activité transcendante* (communauté noétique) *aucune multiplicité perceptive n'est concevable*.

Hume et Kant partagent une même phénoménologie de base. L'esprit s'éprouve soi-même ou s'intuitionne, suivant leurs métaphores expressives, comme « un amas ou collection de perceptions différentes » (« *a heap or collection of different perceptions* »),² un « simple amas sans règle »

1 Cette recherche de doctorat dirigée par M. Fernando Gil, Directeur d'études à l'EHESS, et financée par le Ministère de la recherche portugais (SFRH/BD/2799/2000), s'intitule : « Poétique de l'ipse : temps, affection et synthèse dans l'unité du Je théorique kantien ».

2 « [...] [W]e may observe, that what we call a *mind*, is nothing but a heap or collection of different perceptions, united together by certain relations, and suppos'd, tho' falsely, to be endow'd with a perfect simplicity and identity. Now as every perception is distinguishable from another, and may be consider'd as separately existent ; it evidently follows, that there is no absurdity in separating any particular perception from the mind ; that is, in breaking off all its relations, with that connected mass of perceptions, which constitute a thinking being » (Hume, *Treatise of Human Nature* I, IV, II, ed. by L.A. Selby-Bigge. Oxford : Clarendon Press, 1978. p. 257.).

(« *bloss regellose Haufen* », A 121), « un faisceau ou collection de perceptions différentes [...] dans un flux et mouvement perpétuels » (« *a bundle or collection of different perceptions [...], in a perpetual flux and movement* »),³ « une foule de phénomènes » (« *ein Gewühle von Erscheinungen* », A 111) qui se manifeste dans un « courant » (*stream* ; *Fluss*, A107) où rien n'a de demeure fixe, « succession toujours brisée et divisée » par nature d'après Hume (« *time or succession is always broken and divided* »)⁴ mais toujours continue selon Kant, pour qui le temps est un *quantum continuum* ou une « grandeur fluente » (« *fliessende Grösse* »), étant donné que le temps est une forme unitaire de l'infini et que la synthèse se produit comme « une progression [virtuellement infinie] dans le temps » (A 170/ B 211). Au sujet de la synthèse, il faudra noter en effet que, entre l'« amas » de Hume (*heap*) et celui de Kant (*Haufen*), et malgré leur synonymie confortant la thèse selon laquelle la doctrine de l'aperception transcendantale est, *en partie*, une réfutation intentionnelle⁵ de la théorie humienne du *self*, se dessine une dissension capitale sur le fonctionnement de notre faculté synthétique, l'imagination. En vérité, bien que Hume présente la *connexion* (*tie, connexion*) comme quelque chose d'actif, irréductible aux impressions, et l'imagination comme cette activité connective même, il la réduit à une fonction contingente, déterminée par l'habitude, se révélant ainsi une faculté sensitive, donc du côté de la passivité, mais paradoxalement (surtout pour un philosophe sensible aux analogies générales de la nature) une faculté *contra-natura*, c'est-à-dire une faculté réunissant ce qui, dans la réalité, est donné aux sens comme séparé, doit exister comme séparé et, en toute rigueur, ne saura être que strictement non-synthétisable. Le labyrinthe du discontinu

3 *Ibid.*, I, IV, VI, p. 300.

4 *Ibid.*, II, III, VIII, p. 483. A ce sujet, *vide* la théorie humienne du temps comme « idée dérivée de la succession de nos perceptions », c'est-à-dire dérivée non pas d'une perception mais « de la manière dont les impressions apparaissent dans l'esprit » qui est celui de la succession brisée, *ibid.*, I, II, III, pp. 82 *sq* ; II, III, VII-VIII, pp. 474 *sq* et 479 *sq*.

5 Donc, basée sur la lecture directe et indirecte des textes de Hume par Kant, comme le soutient avec force, entre autres, M. Kühn (« Kant's Conception of 'Hume's Problem' », *Journal of the History of Philosophy* 21 (1983) : 175–193), qui rappelle qu'une traduction partielle du *Treatise* avait été publiée dans le *Königsberger Zeitung* (juillet, 1771), et P. Kitcher que signale les citations et commentaires concernant Hume que Kant aurait certainement lu chez J. N. Tetens, J. C. Lossius ou dans la traduction allemande du fameux essai de James Beattie (cf. P. Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*. New York/Oxford : Oxford University Press, 1990. pp. 98–99).

reste alors sans issue, fermé entre les murs de ces deux principes : « [1] *que toutes nos perceptions distinctes sont des existences distinctes*, et [2] *que l'esprit ne perçoit jamais aucune connexion réelle entre existences distinctes* ». ⁶ Il s'ensuit que la connexion n'aura d'autre consistance ni « réalité » que celle de la « croyance » (*belief*) qui ne fait que modifier la *manière* dont les perceptions sont *senties*. Une connexion se révèle être un « sentiment » (*feeling*) particulier accompagnant les perceptions : en elle – et en elle seulement –, les perceptions sont *senties comme liées*. ⁷ En un mot, être lié, c'est être senti comme lié par un sujet. A l'inverse, chez Kant la force déterminante de l'imagination et, corrélativement, de la synthèse réside dans ce geste décisif que l'on pourrait nommer « intellectualisation du lien » : les synthèses ne sont pas des *sentiments* mais, bien au contraire, des *fonctions intellectuelles de liaison du divers des intuitions*. Or toute liaison est un opérateur d'unité : elle fait voir tous les phénomènes toujours en moi en les ramenant à l'unité de la conscience, laquelle unité cependant précède *a priori* toute diversité intuitive, comme possibilité et unité des formes mêmes de l'intuition, et contient *a priori* toutes les fonctions synthétiques, comme possibilité et unité de l'entendement. Ainsi, en rattachant l'imagination productive à l'unité de la conscience, l'on voit que les connexions ou synthèses se réalisent entre perceptions qui sont toujours déjà synthétisables, perceptions donc entre lesquelles s'est établie une *affinité* (*Affinität*, A 122–123) originaire reposant sur le socle ferme de l'appartenance de toute « conscience empirique » (« *empirisches Bewusstsein* ») à une « conscience de moi-même » (« *Bewusstsein meiner selbst* ») (A 122). Bien loin d'être originairement distinctes dans un « simple amas sans règle » (« *bloss regellose Haufen* »), d'où résulterait l'absurde multiplicité des consciences empiriques séparées (A 121–122),

6 « 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*. Did our perceptions either inhere in something simple and individual, or did the mind perceive some real connexion among them, there would be no difficulty in the case. For my part, I must plead the privilege of a sceptic, and confess, that this difficulty is too hard for my understanding » (Hume, *Treatise*, « Appendix », p. 636.).

7 Rappelons l'un des résumés les plus saisissants du « principe de connexion » livré par Hume dans l'« Appendice » du *Treatise* (p. 635) : « If perceptions are distinct existences, they form a whole only by being connected together. But no connexions among distinct existences are ever discoverable by human understanding. We only *feel* a connexion or determination of the thought, to pass from one object to another. »

les perceptions partagent d'emblée une qualité commune : toutes sont « miennes », c'est-à-dire dans un moi, soumises ainsi à la spontanéité de « ma » *faculté des règles* (A 126). La synthèse n'est plus *contra-natura* mais, en tant que fonction mise en œuvre *dans* et *par* l'unité de l'aperception, elle participe de la « source des lois de la nature » (A 127), *nature* étant par essence un effet formel de la législation intellectuelle. Ici, le labyrinthe humien devrait exploser et les ténèbres enveloppant des principes irréconciliables devraient se dissiper.⁸ D'abord, par l'unité de la conscience, toutes les perceptions perdent leur *distinction* et forment une *communauté selon la qualité*, sans pour autant devenir des accidents d'une substance (l'unité transcendante permettant que Kant évite le dilemme sous-jacent chez Hume : celui de l'assignation disjonctive de la substantialité, ou bien à l'esprit, ou bien aux perceptions). Ensuite, puisque les perceptions se co-appartiennent dans leur rapport commun à l'unité, elles sont d'emblée synthétisables et, de ce fait même, leur synthèse possède une valeur objective ; autrement dit, il n'est plus d'abîme entre la sensibilité et l'imagination grâce à la priorité de l'unité qui les comprend et les étiaie toutes deux à la fois.

La question rectrice, qui marque le point à partir duquel la divergence entre Hume et Kant se creuse, est, par conséquent, la suivante : « Sur quel mode les représentations appartiennent-elles au moi, et comment lui sont-elles attachées ? »⁹ A cette question, Hume répond par l'identité entre conscience de soi et conscience de perception, de sorte que le *self* se coulerait complètement dans la perception. En bref, le *self* serait des perceptions. Or, que le moi soit *ses* perceptions, que *se* sentir, *se* percevoir, *s'*intuitionner ou devenir un objet sensible pour soi-même revienne à la saisie d'un flux de représentations, cela constitue encore le sol commun entre le *self-as-bundle* humien et le *sens interne* kantien. Donc, le clivage entre nos auteurs se déclare au sujet de la pertinence du syntagme même, ici en question, « appartenance des perceptions au moi ». Dans les termes de Hume, l'idiome de l'« appartenance » et de la « possession » se dissout et cède la place à l'identité simple : le moi – ou la conscience ou l'esprit ou l'âme –, c'est des perceptions distinctes. Hume semble se cantonner dans l'identification de l'esprit avec la succession de perceptions¹⁰ – et,

8 Voir *supra*, note 5.

9 « After what manner, therefore, do they [the perceptions] belong to self ; and how are they connected with it ? » (Hume, *Treatise* I, IV, VI, p. 300.).

10 « [...] [T]hat succession of perceptions, which constitute our self or person » (*Ibid.*, I, IV, VII, p. 313.).

insiste-t-il, perceptions sans besoin d'aucun *support* – parce que rien d'autre que les perceptions n'apparaît ni n'est observable dans l'esprit quand il se prend pour son objet, et que *ce qui apparaît d'une certaine manière doit pouvoir exister de cette même manière*. Kant, pour sa part, ne réfute ni ne déserte nullement la phénoménologie humienne de la conscience, bien entendu, seulement celle-ci n'est pas intelligible à partir d'elle-même de sorte que la méthode transcendantale s'attachera à monter vers ses conditions d'intelligibilité. De fait, même si l'intuition de soi se rabat invariablement sur des impressions multiples et successives, même si l'idée de la durée garde donc toujours « une part d'ombre », qui tient à son irréprésentabilité sensible, en tant que produit idéal issu de l'industrie quasi hallucinatoire de l'imagination et de la croyance,¹¹ il n'en demeure pas moins vrai que ces impressions passives dans leur multiplicité successive non seulement renvoient à des fonctions actives mais supposent encore une *forme qualitative* et d'unité et de permanence.

Il en ressort que la conscience transcendantale conserve les caractères de la substance (activité, unité, identité) mais, comme instance déterminante, hétérogène au déterminable, elle possède ces caractères sous une forme exclusivement qualitative ou fonctionnelle : elle n'est pas une substance mais elle *fonctionne comme si* elle en était une. Avoir conscience des représentations, c'est les savoir « miennes », « en moi », voire simplement « moi », ce qui entraîne indéniablement la corrélation entre le divers et l'un, si pur que soit cet *un*, lequel à dire vrai ne fait qu'indiquer la *façon* dont toute représentation, en tant que représentable, doit de toute nécessité *appartenir à un moi*, à savoir sur le mode de l'appartenance à l'identité pure d'une fonction d'unification de tout donné possible. « En effet, le Je fixe et permanent (de l'aperception pure) constitue le corrélat (*Correlatum*) de toutes nos représentations, en tant qu'il est simplement possible d'avoir conscience de ces représentations, et toute conscience appartient à une aperception pure comprenant tout (*allbefassenden*) [...] » (A 123). *L'un* signifie la communication ou la communauté d'un *acte*, sur lequel se fonde

11 « La durée recèle une part d'ombre, sauf à prétendre qu'elle se laisse saisir comme telle, ce qui est une pétition de principe. Le faire se double de l'intuition vécue des opérations, mais la durée est le fait de la croyance et de l'imagination. [...] L'esprit se cantonne dans la succession, la durée est irréprésentable. Aucune faculté de l'esprit ne sait déterminer cette durée substantielle, ni l'entendement ni même l'imagination » (F. Gil, *La conviction*. Paris : Flammarion, 2000. pp. 324 et 338.).

[...] *une* expérience, où toutes les perceptions sont représentées comme dans un enchaînement complet et soumis à des lois [...]. Quand on parle de différentes expériences, il ne s'agit alors que d'autant de perceptions, en tant qu'elles appartiennent à une seule et même expérience générale. (A 110)

La conscience est le lieu où s'expose incessamment la co-appartenance du divers à l'un. La conscience de soi en général constitue elle-même cette *manière* d'exposition de tout en moi, laquelle *manière* constitue sa loi intrinsèque, son être comme « apparaître » ou, mieux, comme « faire apparaître ». L'*un*, en tant que qualité de « tout en moi », pointe vers un « faire » : la production de l'unité du divers. Il désigne l'unité de la « conscience pure, originaire, immuable » qui accompagne tous les phénomènes sur le mode de l'unité de leur synthèse, au double sens de synthèse *une* et de synthèse pour, par ou dans l'*un*. De sorte que l'*un* porte en lui la possibilité de la conscience de l'« identité de la fonction » unifiante (« *Identität der Funktion* », A 108). Savoir que c'est toujours le même moi (ce moi à moi) qui pense toute représentation, c'est savoir que c'est toujours le même acte qui me lie à la représentation et qui la fait apparaître en moi. Dans le *je pense*, l'on pense seulement l'unité pure, *a priori*, de cet apparaître, l'unité de l'expérience, et l'on voit du même coup que la conscience pure de « l'identité de soi-même dans la diversité de ses représentations » (« *Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen* », A 108) recouvre la conscience de l'« identité de son acte » (« *Identität seiner Handlung* », A 108). Unité et synthèse s'y impliquent et s'expliquent réciproquement.

En définitive, le modèle cognitif husserlien présenterait la conscience, ou plutôt le moi (*self*), se réglant sur les représentations, donc un modèle où domine la passivité et qui tend vers la figure impossible des consciences-perceptions ou, dans des termes husserliens que nous estimons plus rigoureux, des « noèmes sans noèse » (« autant de consciences que de perceptions », ce serait la formule de sa *reductio ad absurdum* menée par Kant). Or des noèmes sans noèse sont imperceptibles et inaperceptibles, ils ne peuvent pas apparaître car ils n'ont pas d'accès à la conscience d'*un* moi. Afin que des représentations puissent *m'apparaître*, il faut que j'en sois affecté. Mais être affecté par des représentations, c'est déjà l'œuvre de l'affection de mon esprit par son acte, acte qui les parcourt, les saisit et les place dans le temps sous la lumière *une* de *ma* conscience. Aussi acte et affection sont-ils contemporains. L'affection dont toute « apparence » en général (toute conscience de quelque chose) est l'« effet » (*Wirkung*) ne saura être autre que l'affection de l'esprit par soi-même en tant que spontanéité (cf. B 67–69

et B 153–156). Par ailleurs, l'acte de la spontanéité n'apparaît pas en tant que tel : seules les perceptions apparaissent, de là le recoupement parfait entre le contenu et le contenant dans la conscience empirique de soi, sur lequel Kant et Hume s'accordent pleinement. Pourtant, précise Kant en explicitant la nécessité d'une activité transcendante, seule la matière sensible sur laquelle l'acte s'applique *m'* apparaît, et ainsi je *m'* intuitionne dans le sens interne grâce à l'intervention d'un pouvoir qui demeure entièrement imperceptible. C'est moyennant l'affection produite par l'acte unificateur des représentations que celles-ci, et moi-même en elles, deviennent intuitionnables pour moi ; et alors les intuitionner, c'est *m'* intuitionner. Le modèle cognitif kantien propose une conscience active qui soit la *règle commune* à toutes les représentations dont la possibilité de former un système organique total, représentation de la nature, se renferme dans l'acte-mère de tous les actes cognitifs, l'attracteur suprême : le *Je pense*, celui qui assure l'affinité, soit entre des actes (*unité* de l'entendement), soit entre des représentations (*unité* de la conscience), soit encore entre les représentations et les objets (*objectivité* de l'unité : Je = X). En effet, cette fixation du divers sur l'un se manifeste d'ores et déjà dans sa possibilité même d'être représentable et, ensuite, dans la législation qui encadre son mode d'enchaînement systématique.

Des *noèmes sans noèse* immergent dans l'obscurité la plus opaque. De fait, au sein du processus de « devenir conscient » (« *sich bewusst zu werden* »), la primauté de la noèse est telle que les noèmes ne jouissent même pas de puissance affective assez efficace pour se faire sensibles. Ils sont mis au jour de l'apparaître par l'esprit qui s'affecte en les arrimant continûment en moi. Ce mode d'émergence de la conscience de la succession du divers paraît suggérer que le *quantum continuum*, la forme temporelle de toute représentation comme phénomène interne, soit en quelque sorte l'expression du *quale continuum* dont le sceau marque toute représentation comme *mienne*, c'est-à-dire comme ancrée dans l'acte d'un *moi* ou dans la permanence pure et une de la représentation de *ma* spontanéité : *Je pense*. Mais il est évident que cette noèse-mère, originaire, à laquelle tout noème s'ordonne, est elle-même sans noème, donc vide au sens représentationnel, sans traduction noématique possible, la seule dimension qui lui peut être assignée étant celle de la *qualité* en ce sens que l'acte pur ou la noèse sans noème, le *Je pense*, signifie l'*unité qualitative* de toutes les représentations possibles sur le mode de l'identité de la fonction qui les unifie. La pureté du *je pense* évoque également son statut de supposition transcendante dont la nécessité s'insinue inexorablement au sein de tout « *bundle of perceptions* ». Si bien que l'absence d'unité et

d'activité du *self-bundle* chez Hume ne peut être que partielle, s'expliquant surtout par la volonté ferme de dissocier *self* et sujet d'inhérence ou substance (en faveur des perceptions, les seules substances), et par la difficulté de penser un mode non substantiel d'être un et actif. Or toute la dynamique, voire mécanique, intrinsèque au modèle humien de l'esprit s'appuie sur une telle unité non substantielle. Toute l'efficace de son architecture fonctionnelle repose sur un système idéal de forces, qualitativement uni et régulier, où se met en scène le multiple des actes et des représentations (le multiple noético-noématique). Donc, une sorte de fond subjectif *a priori*, consistant en une unité qualitative et une identité active au sens kantien, gît sous tout phénomène mental. Remarquons que les images humiennes de la multiplicité de la conscience font appel à une forme inchoative d'unité transcendante. En effet, le « faisceau » (*bundle*), l'« amas » (*heap*), le « courant brisé » (*broken stream*), etc. constituent comme des *vues* du multiple sur l'horizon de la succession. Or, la stabilité qualitative de l'unité est nécessaire aussi bien pour la détermination du multiple que pour la représentation de la succession de ce même multiple, comme le révèlent la métaphore-cadre du théâtre¹² et l'hypothèse sur le fonctionnement du cerveau.¹³ Celles-ci sont deux figures complémentaires, voire isomorphes, qui traitent l'unité suivant une *inspiration topographique*, dont le caractère distribué ou acentrique est très saillant, ce qui les met sur la voie de l'unité qualitative d'un ensemble organique. De même que cette conception du théâtre de l'esprit, à l'encontre d'un plateau distinct *per se*, tend à faire fusionner spectateur, action et scène, annonçant par là même une sorte d'unité purement optique qui sous-tend la possibilité de tout spectacle et s'y réalise comme unité de sens du successif (et, en dernière instance, « unité du thème » ou unité sémantique du drame, cf. B 114), de même ce

12 Hume compare l'« esprit » à un « théâtre » tout en avertissant que ce théâtre n'est strictement *rien* en lui-même : « 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. There is properly no *simplicity* in it at one time, nor *identity* in different ; whatever natural propension we may have to imagine that simplicity and identity. The comparison of the theatre must not mislead us. They are the successive perceptions only, that constitute the mind ; nor have we the most distant notion of the place, where these scenes are represented, or of the materials, of which it is compos'd » (*Ibid.*, I, IV, VI, p. 301).

13 Hypothèse selon laquelle le cerveau serait une unité active, un espace d'excitabilité, voire le théâtre vivant où les « esprits animaux » courent et glissent entre les cases organiques des traces mnésiques, cf. *ibid.*, I, II, V, pp. 108–109.

modèle hypothétique de cerveau, à l'encontre de sa « concentration » dans l'unité physique d'une glande pinéale, le représente comme un espace décentralisé où se distribue l'excitation de mouvements interrégionaux, dont le soubassement qualitatif ne peut résider que dans l'intégration additive de cette dynamique dans un seul et même système d'action.

La visibilité du successif suppose un « lieu », sinon totalement, du moins relativement stable, et par suite qualitativement hétérogène à la matière du successif : un lieu qui soit le point d'ancrage d'un acte, station du moi déterminant. La conscience transcendantale se déduit ici sous le signe du « point de vue ». Car le courant de la succession n'est visible dans son mouvement et dans sa différenciation perpétuelle que par une certaine « optique » capable d'émersion ou d'élévation. D'autre part, la qualité d'être « visible » ou « représentable » signifie toujours l'identité entre moi-même (en tant qu'internement sensible) et la représentation. A dire vrai, toute représentation *me* présente à moi-même ; autrement dit, toute représentation en tant qu'activité, c'est moi me présentant. Or, c'est bien cette qualité d'« auto-présentation intellectuelle » (« *intellektuelle Selbstpräsentation* »), où se recoupent l'unité et l'activité de la noëse pure, qui se trouve à l'origine des tensions de ce nœud gordien qui est le *self-bundle* car il faut reconnaître que cette strate d'« auto-présentation », intrinsèque à toute représentation, ne se résout pas dans la « présentation d'un contenu » (*Inhaltspräsentation*) mais, bien au contraire, témoigne de la « présentation d'un acte » (*Aktpräsentation*).¹⁴ Dans l'intuition, le moi

14 « Ihnen stehen die Fälle intellektueller Präsentation, von denen wir oben ausgegangen sind, als Fälle von Fremdpräsentation gegenüber. Es ist nun aber selbstverständlich, dass● bitte gesamtes Zitat prüfen, ob wirklich ss statt ß● es auch *intellektuelle Selbstpräsentation* geben muss, so gewiss intellektuelle Erlebnisse dem Bereiche inneren Wahrnehmens nicht entdrückt sind. Die beiden sich so ergebenden Typen intellektueller Präsentation zeigen sich auch hinsichtlich des Anteiles deutlich verschieden, der bei ihnen dem Inhalte der betreffenden intellektuellen Erlebnisse zukommt. Wie wir sahen, ist bei der intellektuellen Fremdpräsentation, soweit uns eine solche bisher bekannt geworden ist, der Inhalt ausschliesslich ● steht das wirklich im Zitat?● beteiligt, so dass man daraufhin von einer *Inhaltspräsentation* reden und sich dazu gedrängt fühlen könnte, im Gegensatz hiezu die intellektuelle Selbstpräsentation zugleich als *Aktpräsentation* zu charakterisieren » (A. Meinong, *Über emotionale Präsentation (Gesamtausgabe III : Abhandlungen zur Werttheorie*. Graz : Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1968. p. 311). La notion d'« auto-présentation » (*Selbstpräsentation*) se retrouve originalement chez F. Brentano (cf. « Psychologie », Bd. I, p. 167, cité par Meinong, *ibid.*, p. 291) mais fut diffusée par Meinong, et signifie l'identité, propre à l'expérience interne, entre le « présentant » (*das Präsentierende, der* « Présentant ») et l'objet présenté (à l'opposé de la *Fremdpräsentation* dans

et les représentations ne font qu'un ; identité à laquelle participe tout ce qui possède la qualité d'auto-présentation, puisque cette qualité manifeste la parenté commune ou l'affinité fondamentale entre toutes les impressions, soit internes (volitions, désirs, etc.) soit externes (perceptions),¹⁵ et, en rattachant à la présentation du moi tout ce qui s'auto-présente, autorise l'application de la grammaire des sentiments (*je me sens X*) à tous les objets ou états de la conscience (toutes les représentations ou « apparences » en général : *je me sens percevant X*).¹⁶ Aussi le nœud absurde, où le moi se confond avec la simple passivité que seules des impressions-substances affecteraient, se défait-il immédiatement sous l'épée qui s'élève lors de la compréhension du recoupement entre unité et activité au sein de l'« auto-présentation ». Que chaque représentation *me* présente en *se* présentant signifie en effet une transparence, une intimité constitutive entre moi et mes représentations mais implique en même temps que la conscience ne s'épuise pas dans l'item présenté, la conscience devant ainsi renfermer les qualités fonctionnelles de la substance : activité, unité et

laquelle l'acte et le contenu sont distincts). A ce propos, *vide* notamment Meinong, *ibid.*, pp. 287–294, 327 *sq.* Chisholm reprend, à son compte, cette conception et soutient la possibilité de la connaissance directe du moi sur le mode des « états qui se présentent en personne » (*self-presenting states*, cf. R. Chisholm, *Person and Object : A metaphysical study*. London : Allen & Unwin, 1976. p. 24 *sq.*), ou des « propriétés qui se présentent en personne » (*self-presenting properties*) : (*Id.*, *The First Person : An essay on reference and intentionality*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1981. pp. 80 et 89.) Il s'ensuit que, pour Chisholm, toute impression, puisque propriété d'un moi, témoigne de la substantialité de ce même moi (cf. *Person and Object*, pp. 51–52).

15 Concernant l'« internalité » des sens, c'est-à-dire leur incapacité à nous faire distinguer entre nous-mêmes et les objets extérieurs, Hume place toute impression sous le régime de l'« apparence », ce qui rejoint l'idée de la communauté qualitative de toute représentation : « Add to this, that every impression, external and internal, passions, affections, sensations, pains, and pleasures are originally on the same footing ; and that whatever other differences we may observe among them, they appear, all of them, in their true colours, as impressions or perceptions. [...] For since all actions and sensations of the mind are known to us by consciousness, they must necessarily appear in every particular what they are, and be what they appear. Every thing that enters the mind, being in *reality* a perception, 'tis impossible any thing shou'd to *feeling* appear different » (Hume, *Treatise*, I, IV, II, pp. 240–241).

16 Chisholm (*Person and Object*, p. 48 *sq.*) suggère cette application de la grammaire des sentiments aux phénomènes afin que l'on évite la thèse de l'indépendance ontologique des impressions (« sense-datum fallacy »), lesquelles ne signifient que « la façon dont le sujet s'éprouve » (*in what way the subject is sensing*).

identité. De sorte que la substantialité apparente des impressions se désamorce définitivement : ce qu'il y aurait en elles de substantiel, « l'existence *a se* », se découvre maintenant comme dérivé de la qualité *princeps* de la conscience, l'auto-présentation, qui s'expose dans sa pureté imperceptible dans l'acte-représentation : *je pense*.

L'exigence ou la supposition d'unité – et d'activité une – s'insinue déjà de plusieurs façons chez Hume. Du côté des sens, la conscience de la diversité successive des impressions suppose un acte *uni*, corrélat du divers, comme le théâtre à l'égard des actions dramatiques, au sein duquel se produit et se saisit leur série continue. Du côté de l'imagination, la répétition de l'expérience, qui remplit la mémoire et engendre l'habitude, principe déterminant de toute connexion, suppose l'appartenance de chaque expérience à *un* système où elle forme un tout ouvert. A n'en pas douter, toute *mon* expérience conspire à poser au fondement de la vie mentale une « communauté d'action »¹⁷ dont la manifestation la plus tangible s'offrirait dans l'activité connective de l'imagination. En réalité, seule une indéfectible cohésion opératoire entre les actes de l'esprit, réunis donc dans une communauté noétique ou communauté d'action, permet de surpasser le paradoxe de la cohabitation entre la succession brisée des impressions et leur enchaînement continu selon les relations de contiguïté, ressemblance et causalité. A telle enseigne que, si les impressions changent, leur visibilité, elle, reste qualitativement inaltérable, *une*, et, si leur mise en rapport accompagne leur changement, le système des opérations connectives, lui, demeure qualitativement stable, *un*, d'où la stabilité normative des principes connectifs. Certes, pour Hume, de même que toute connexion est *contra-natura*, toute production de continuité déroge à une discontinuité réelle, mais il n'en reste pas moins que pour expliquer la possibilité des connexions de l'imagination, c'est-à-dire des « transitions faciles entre idées » ou des « progrès ininterrompus de notre pensée », il faut aussi imaginer l'unité d'un espace idéal, une sorte d'unité topographique idéale où les trajectoires entre idées s'agentent (songeons à nouveau à sa « dissection imaginaire du cerveau »). Ainsi, bien qu'à l'encontre de la lettre de Hume mais voulant faire en sorte qu'elle s'éclaire *transcendentaliter* elle-même, peut-être oserions-nous prendre des images qui visent à décrire l'univers fictionné par la « faculté magique de l'esprit », notamment celles du fleuve et de la république (*Commonwealth*), pour des allégories qui expriment indirectement la

17 A. C. Baier, *A Progress of Sentiments : Reflections on Hume's 'Treatise'* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1991), pp. 124 sq.

condition primordiale de l'esprit, sa qualité indéconstructible, clé maîtresse de toute intelligibilité en général, à savoir la reconduction de tout phénomène mental, successif, à *l'unité dynamique* ou à *l'identité fonctionnelle du moi pur*. A l'instar de la communauté, voire identité, de mouvement dans la différence du mouvant, que tout fleuve¹⁸ matérialise, la communauté d'action, que notre esprit forme, réconcilie – sur le mode fonctionnel – le divers changeant des parties et l'unité du système de leur succession.

Pour conclure, concédons que tout mouvement instaure une communauté entre les parties, mais c'est l'efficacité synoptique, donc unifiante, de *ma* conscience qui assure *originellement* le passage de l'immobilité instantanée de chaque atome perceptif à la succession des instants (sans quoi l'instant de chaque perception serait l'instant où un nouvel univers et un nouveau moi seraient créés et annihilés, selon un modèle métaphysique de création continûment discontinue). La conscience du mouvement des parties, et non pas des parties du mouvement, constitue le signe le plus irréfutable de la qualité active de la conscience. En d'autres termes, la synthèse de l'appréhension suppose déjà la synthèse de la reconnaissance où le moi se manifeste comme « retour incessant sur soi » (mais non nécessairement auto-conscient), forme-acte de *l'ipse*.

18 A elle seule, la définition de fleuve – « mouvement et changement de parties » (*motion and change of parts*) – nous suffit pour fixer l'attention sur ce qui précède la construction d'identité par l'imagination, à savoir cet autre acte, tout à fait premier, d'inscription des parties dans l'unité qualitative de leur mouvement (cf. Hume, *Treatise*, I, IV, VI, p. 306).