

David HUME (1739)

# Traité de la nature humaine

## Livre I : DE L'ENTENDEMENT

Traduction originale de M. Philippe Folliot,  
Professeur de philosophie au Lycée Ango, Dieppe, Normandie.  
01 janvier 2006.

Un document produit en version numérique par Philippe Folliot, bénévole,  
Professeur de philosophie au Lycée Ango à Dieppe en Normandie  
Courriel: [philippefolio@wanadoo.fr](mailto:philippefolio@wanadoo.fr)  
Site web: <http://perso.wanadoo.fr/philotra/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"  
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi  
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Un document produit en version numérique par M. Philippe Folliot, bénévole,  
Professeur de philosophie au Lycée Ango à Dieppe en Normandie  
Courriel: [philippefolio@wanadoo.fr](mailto:philippefolio@wanadoo.fr)  
Site web: <http://perso.wanadoo.fr/philotra/>

**David HUME**

**Traité de la nature humaine**

traduit de l'anglais par Philippe Folliot, à partir de

**A TREATISE of HUMAN NATURE**

Being An Attempt to introduce the experimental Method of reasoning  
into MORAL SUBJECTS

By David Hume

London. Printed for John Noon, at the White-Hart, near Mercer's-Chapel, in  
Cheapfide. First edition : 1739.

[Autorisation formelle accordée par mon ami Philippe Folliot, philosophe et  
traducteur, de diffuser cette traduction, le 3 janvier 2006.]



Courriel : [philippefolio@wanadoo.fr](mailto:philippefolio@wanadoo.fr)

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word  
2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 28 janvier 2005 à Chicoutimi,  
Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.  
Texte revu et corrigé le 11 décembre 2009.

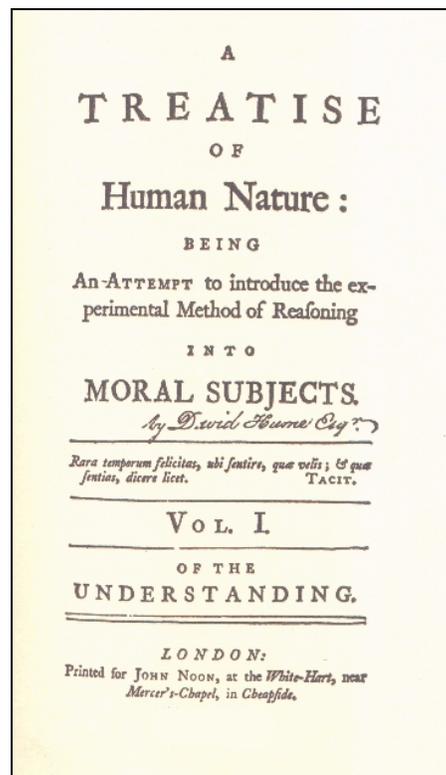


**A TREATISE of HUMAN NATURE**

Being An Attempt to introduce the experimental Method of reasoning  
into MORAL SUBJECTS

By David Hume

London. Printed for John Noon, at the White-Hart, near Mercer's-Chapel, in  
Cheapside. First edition : 1739.



traduit de l'anglais par Philippe Folliot, bénévole,  
Professeur de philosophie au Lycée Ango à Dieppe en Normandie  
3 janvier 2006.

# Table des matières

[Avertissement](#)

[Introduction](#)

## **LIVRE I : DE L'ENTENDEMENT**

[Partie I.](#) Des idées, de leur origine, de leur composition, de leur connexion et de leur abstraction, etc.

- [Section I.](#) De l'origine de nos idées
- [Section II.](#) Division du sujet
- [Section III.](#) Des idées de la mémoire et de l'imagination
- [Section IV.](#) De la connexion ou association des idées
- [Section V.](#) Des relations
- [Section VI.](#) Des modes et des substances
- [Section VII.](#) Des idées abstraites

[Partie II.](#) Des idées d'espace et de temps

- [Section I.](#) De l'infinie divisibilité de nos idées d'espace et de temps
- [Section II.](#) De l'infinie divisibilité de l'espace et du temps
- [Section III.](#) Des autres qualités de nos idées d'espace et de temps
- [Section IV.](#) Réponses aux objections
- [Section V.](#) Suite du même sujet
- [Section VI.](#) De l'idée d'existence et de l'idée d'existence extérieure

[Partie III.](#) De la connaissance et de la probabilité

- [Section I.](#) De la connaissance
- [Section II.](#) De la probabilité, et de l'idée de cause et d'effet
- [Section III.](#) Pourquoi une cause est toujours nécessaire
- [Section IV.](#) Des parties composantes de nos raisonnements sur la cause et l'effet
- [Section V.](#) Des impressions des sens et de la mémoire
- [Section VI.](#) De l'inférence de l'impression à l'idée
- [Section VII.](#) De la nature de l'idée ou de la croyance
- [Section VIII.](#) Des causes de la croyance
- [Section IX.](#) Des effets d'autres relations et d'autres habitudes
- [Section X.](#) De l'influence de la croyance
- [Section XI.](#) De la probabilité des chances
- [Section XII.](#) De la probabilité des causes
- [Section XIII.](#) De la probabilité non philosophique
- [Section XIV.](#) De l'idée de connexion nécessaire
- [Section XV.](#) Règles pour juger des causes et des effets
- [Section XVI.](#) De la raison des animaux

[Partie IV.](#) Du système sceptique et des autres systèmes philosophiques

- [Section I.](#) Du scepticisme à l'égard de la raison
- [Section II.](#) Du scepticisme à l'égard des sens
- [Section III.](#) De la philosophie ancienne
- [Section IV.](#) De la philosophie moderne
- [Section V.](#) De l'immatérialité de l'âme
- [Section VI.](#) De l'identité personnelle
- [Section VII.](#) Conclusion de ce livre

## Avertissement

[Retour à la table des matières](#)

Mon dessein, dans le présent ouvrage, est suffisamment expliqué dans l'introduction. Le lecteur doit seulement observer que tous les sujets que j'ai ici projetés ne sont pas traités dans ces deux volumes. Les questions de l'entendement et des passions font à elles seules une suite complète de raisonnements, et j'ai eu envie de tirer parti de cette division naturelle pour tester le goût du public. Si j'ai la bonne fortune de rencontrer le succès, je passerai à l'examen de la morale, de la politique et de l'esthétique, qui compléteront ce Traité de la nature humaine. L'approbation du public, je la considère comme la plus grande récompense de mes difficiles travaux, mais je suis déterminé à considérer son jugement, quel qu'il soit, comme le meilleur enseignement [que je puisse recevoir].

## Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Rien n'est plus habituel ni plus naturel, chez ceux qui prétendent révéler au monde quelque chose de nouveau en philosophie et dans les sciences, que de faire discrètement les louanges de leur propre système en décriant tous ceux qui ont été avancés avant eux. A vrai dire, s'ils se contentaient de déplorer cette ignorance où nous sommes encore plongés sur les plus importantes questions qui peuvent se présenter devant le tribunal de la raison humaine, ceux qui ont une connaissance des sciences seraient peu nombreux à ne pas être promptement d'accord avec eux. Il est facile à un homme de jugement et d'instruction d'apercevoir la faiblesse même du fondement de ces systèmes qui ont obtenu le plus grand crédit et ont porté au plus haut leurs prétentions à l'exactitude et à la profondeur du raisonnement. Principes adoptés de confiance, conséquences déduites de ces principes de façon boiteuse, manque de cohérence dans les parties et d'évidence dans le tout, c'est ce qu'on rencontre partout dans les systèmes des plus éminents philosophes, et c'est ce qui semble avoir jeté le discrédit sur la philosophie elle-même.

Il n'est pas besoin d'une connaissance profonde pour découvrir la condition imparfaite des sciences de notre époque, car même la multitude, à l'extérieur des portes, peut, à partir du tapage et des cris, juger

que tout ne va pas bien à l'intérieur. Il n'est rien qui ne soit sujet de débat, ni sur quoi les hommes instruits ne soient d'opinions contraires. La question la plus futile n'échappe pas à notre controverse, et aux questions capitales, nous ne sommes pas capables de donner une solution certaine. Les disputes se multiplient comme si toute chose était incertaine, et ces disputes sont menées avec la plus grande chaleur comme si toute chose était certaine. Dans ce remue-ménage, ce n'est pas la raison, mais l'éloquence, qui remporte le prix ; et nul ne doit jamais désespérer de gagner des prosélytes à l'hypothèse la plus extravagante s'il a assez d'habileté pour la représenter sous des couleurs favorables. La victoire n'est pas gagnée par les hommes en armes qui manient la pique et l'épée, mais par les trompettes, les tambours et les musiciens de l'armée.

De là vient, selon moi, ce préjugé courant contre les raisonnements métaphysiques de toute sorte, même parmi ceux qui se disent lettrés et qui évaluent équitablement toutes les autres parties de la littérature. Par raisonnements métaphysiques, ils n'entendent pas ceux qui concernent une branche particulière de la science, mais toute espèce d'argument qui, d'une façon ou d'une autre, est abstrus et requiert quelque attention pour être compris. Nous avons si souvent perdu notre peine dans de telles recherches que nous les rejetons le plus souvent sans hésitation, et décidons que, si nous devons à jamais être la proie des erreurs et des illusions, qu'elles soient du moins naturelles et divertissantes. Et, en vérité, rien, sinon le scepticisme le plus déterminé, accompagné d'un haut degré d'indolence, ne peut justifier cette aversion pour la métaphysique. En effet, si la vérité est à la portée de la capacité humaine, elle doit se trouver très profond, et à un niveau très abstrus; et espérer y arriver sans peine, alors que les plus grands génies ont échoué malgré les peines les plus extrêmes, doit certainement être jugé assez vain et présomptueux. Je ne prétends pas à un tel avantage dans la philosophie que je vais développer, et j'estimerai que, si elle était trop facile et trop évidente, ce serait une forte présomption contre elle.

Il est évident que toutes les sciences, d'une façon plus ou moins importante, ont une relation à la nature humaine, et que, si loin que l'une d'entre elles peut sembler s'en écarter, elle y revient toujours d'une façon ou d'une autre. Même les mathématiques, même la philosophie naturelle et la religion naturelle dépendent dans une certaine mesure de la science de l'HOMME, car elles tombent sous la connaissance des hommes et sont jugées par leurs pouvoirs et leurs facultés. Il

est impossible de dire quels changements et quelles améliorations nous pourrions faire dans ces sciences si nous connaissions entièrement l'étendue et la force de l'entendement humain, et si nous étions capables d'expliquer la nature des idées que nous employons et des opérations que nous effectuons dans nos raisonnements. Et ces améliorations sont le plus à espérer dans la religion naturelle, car elle ne se contente pas de nous instruire de la nature des pouvoirs supérieurs, mais porte plus loin ses vues, pour nous instruire de leurs dispositions envers nous et de nos devoirs envers eux; et, en conséquence, nous ne sommes pas seulement nous-mêmes les êtres qui raisonnons, mais aussi l'un des objets sur lesquels nous raisonnons.

Si donc les sciences mathématiques, la philosophie naturelle et la religion naturelle ont une telle dépendance à l'égard de la connaissance de l'homme, que peut-on attendre des autres sciences dont la connexion avec la nature humaine est plus étroite et plus intime? La seule fin de la logique est d'expliquer les principes et les opérations de notre faculté de raisonner, et la nature de nos idées; la morale et l'esthétique considèrent nos goûts et nos sentiments, et la politique envisage les hommes comme réunis en société et comme dépendant les uns des autres. Dans ces quatre sciences, la logique, la morale, l'esthétique et la politique, est presque contenu tout ce qu'il peut, d'une façon ou d'une autre, nous importer de connaître, ou tout ce qui peut tendre soit à l'amélioration, soit à l'ornement de l'esprit humain.

Voici donc le seul moyen dont nous puissions espérer le succès dans nos recherches philosophiques : abandonner la fastidieuse et lente méthode que nous avons suivie jusqu'ici, et au lieu de prendre çà et là un château ou un village à la frontière, marcher directement sur la capitale, le centre de ces sciences, sur la nature humaine elle-même ; et une fois que nous en serons maîtres, nous pouvons espérer partout ailleurs une facile victoire. A partir de cette position, nous pouvons étendre nos conquêtes à toutes ces sciences qui concernent plus intimement la vie humaine, et pouvons ensuite procéder à loisir à la découverte de celles qui sont des objets de pure curiosité. Il n'est pas de question importante dont la solution ne soit comprise dans la science de l'homme, et aucune ne peut être résolue avec tant soit peu de certitude avant que nous ne connaissions cette science. Par conséquent, en prétendant expliquer les principes de la nature humaine, nous proposons en fait un système complet des sciences bâti sur un fondement presque entièrement nouveau, le seul sur lequel elles puissent s'établir avec quelque sécurité.

De même que la science de l'homme est la seule fondation solide pour les autres sciences, de même la seule fondation solide que nous puissions donner à cette science elle-même doit reposer sur l'expérience et l'observation. Ce n'est pas une réflexion étonnante que de considérer que l'application de la philosophie expérimentale aux sujets moraux vienne après son application aux sujets naturels, à une distance de plus d'un siècle entier, puisque nous nous apercevons qu'en fait, il y eut environ le même intervalle entre les origines de ces sciences, et qu'en comptant de THALES à SOCRATE, l'intervalle de temps est presque égal à celui [que l'on trouve] entre Lord BACON et certains philosophes anglais récents qui ont commencé à mettre la science de l'homme sur un nouveau pied, qui ont attiré l'attention et ont excité la curiosité du public. Tant il est vrai que, quoique d'autres nations puissent rivaliser avec nous en poésie, et nous surpasser en certains autres arts d'agrément, les progrès de la raison et de la philosophie ne peuvent être dus qu'à une terre de tolérance et de liberté.

Nous ne devons pas croire que ce dernier progrès dans la science de l'homme fera moins honneur à notre pays natal que le progrès précédent dans la philosophie naturelle, mais nous devons estimer que c'est une grande gloire, compte tenu de la plus grande importance de cette science, aussi bien que de la nécessité pour elle de se soumettre à une telle réforme. Car il me semble évident que l'essence de l'esprit nous étant aussi inconnue que celle des corps extérieurs, il est tout aussi impossible de se former quelque notion de ses pouvoirs et qualités autrement que par des expériences soigneuses et exactes, et par l'observation des effets particuliers qui résultent des différentes circonstances [où il se trouve]. Et bien que nous devions nous efforcer de rendre tous nos principes aussi universels que possible, en faisant remonter nos expériences jusqu'à l'extrême, et en expliquant tous les effets par les causes les plus simples et les moins nombreuses, il est certain que nous ne pouvons aller au-delà de l'expérience ; et que toute hypothèse qui prétend découvrir les qualités originelles ultimes de la nature humaine doit d'emblée être rejetée comme présomptueuse et chimérique.

Je ne pense pas qu'un philosophe qui s'appliquerait avec autant de ferveur à expliquer les principes ultimes de l'âme se montrerait un grand maître dans cette science même de la nature humaine qu'il prétend expliquer, ni très connaisseur de ce qui satisfait naturellement l'esprit de l'homme ; car ce désespoir, rien n'est plus certain, a pres-

que le même effet sur nous que la jouissance, et dès que nous savons qu'il est impossible de satisfaire un désir, ce désir lui-même s'évanouit. Quand nous voyons que nous sommes arrivés aux limites extrêmes de la raison humaine, nous nous asseyons satisfaits, quoique, en fait, nous soyons convaincus de notre ignorance, et que nous nous apercevions que nous ne pouvons donner aucune raison de nos principes les plus généraux et les plus subtils au-delà de notre expérience de leur réalité ; ce qui est la raison du simple vulgaire, et aucune étude n'était d'emblée nécessaire pour découvrir que c'est là le phénomène le plus singulier et le plus extraordinaire. Et de même que cette impossibilité de faire davantage de progrès est suffisante pour satisfaire le lecteur, de même l'écrivain peut-il tirer une satisfaction plus délicate du franc aveu de son ignorance, et de sa prudence à éviter cette erreur, où tant sont tombés, d'imposer au monde leurs conjectures et hypothèses comme [si c'étaient] les principes les plus certains. Quand ce contentement et cette satisfaction réciproques peuvent être obtenus entre le maître et l'élève, je ne sais ce que l'on peut réclamer de plus à notre philosophie.

Mais si cette impossibilité d'expliquer les principes ultimes devrait être estimée être un défaut de la science de l'homme, j'oserai affirmer que ce défaut lui est commun avec toutes les sciences et tous les arts auxquels nous pouvons nous employer, que ce soient celles que l'on cultive dans les écoles des philosophes ou ceux que l'on pratique dans les boutiques des artisans les plus misérables. Aucun d'eux ne peut aller au-delà de l'expérience, ou établir des principes qui ne sont pas fondés sur cette autorité. La philosophie morale, il est vrai, a ce désavantage particulier, que l'on ne trouve pas dans la philosophie naturelle, qu'en recueillant ses expériences, elle ne peut pas les faire à dessein, avec préméditation, et de telle manière qu'elle se satisfasse sur toutes les difficultés particulières qui peuvent surgir. Quand je ne sais comment connaître les effets d'un corps sur un autre dans une situation quelconque, il suffit que je mette ces corps dans cette situation et que j'observe ce qui en résulte. Mais si je tentais de lever de la même manière un doute en philosophie morale, en me plaçant dans le même cas que celui que je considère, il est évident que cette réflexion et cette préméditation troubleraient tant l'opération de mes principes naturels qu'elles rendraient nécessairement impossible la formation d'une conclusion valable à partir du phénomène. Nous devons donc glaner nos expériences, en cette science, par une prudente observation de la vie humaine, et les prendre comme elles apparaissent dans le cours habituel de la vie humaine, dans le comportement des hommes en so-

ciété, dans les affaires, et dans leurs plaisirs. Quand des expériences de ce genre sont judicieusement rassemblées et comparées, nous pouvons espérer établir sur elles une science, qui ne sera pas inférieure en certitude, et qui sera de beaucoup supérieure en utilité à toute autre science susceptible d'être comprise par l'homme.

Livre I : De l'entendement

## Partie I

---

### Des idées, de leur origine, de leur composition, de leur connexion, de leur abstraction, etc.

#### Section I: De l'origine de nos idées

[Retour à la table des matières](#)

Toutes les perceptions de l'esprit humain se répartissent en deux genres distincts, que j'appellerai IMPRESSIONS et IDEES. La différence entre ces perceptions consiste dans les degrés de force et de vivacité avec lesquels elles frappent l'esprit et font leur chemin dans notre pensée ou conscience. Les perceptions qui entrent avec le plus de force et de violence, nous pouvons les nommer impressions ; et sous ce terme, je comprends toutes nos sensations, passions et émotions, telles qu'elles font leur première apparition dans l'âme. Par idées, j'entends les images affaiblies des impressions dans la pensée et le raisonnement. Telles sont, par exemple, toutes les perceptions excitées par le présent discours, à l'exception seulement de celles qui proviennent de la vue et du toucher, et à l'exception du plaisir immédiat ou du désagrément qu'il peut occasionner. Je crois qu'il ne sera pas très nécessaire d'employer beaucoup de mots pour expliquer cette distinction. Chacun, de lui-même, percevra facilement la différence entre sentir et penser. Les degrés courants de ces types de perceptions sont

aisés à distinguer, quoiqu'il ne soit pas impossible, qu'en des cas particuliers, ils puissent se rapprocher très près l'un de l'autre. Ainsi, dans le sommeil, dans une fièvre, dans la folie, ou dans toute émotion très violente de l'âme, nos idées peuvent se rapprocher de nos impressions ; comme, d'autre part, il arrive parfois que nos impressions soient si faibles et si réduites que nous ne pouvons les distinguer de nos idées. Mais malgré cette étroite ressemblance dans une minorité de cas, ces perceptions sont en général si différentes que personne ne peut hésiter à les ranger sous des chefs distincts, et à leur assigner à chacune un nom particulier pour signaler la différence .

Il existe une autre division de nos perceptions, qu'il conviendra d'observer, et qui s'étend à la fois à nos impressions et à nos idées. C'est la division entre perceptions SIMPLES et perceptions COMPLEXES. Les perceptions simples, ou impressions et idées, sont celles qui n'admettent ni division, ni séparation. Les perceptions complexes sont le contraire des perceptions simples, et on peut les diviser en parties. Quoiqu'une couleur particulière, un goût particulier, une odeur particulière soient réunis en cette pomme, il est facile de percevoir que cette couleur, ce goût, cette odeur ne sont pas la même chose, mais qu'on peut au moins les distinguer l'un de l'autre.

Ayant, par ces divisions, donné un ordre et un arrangement à nos objets, nous pouvons maintenant nous appliquer à réfléchir avec plus d'exactitude sur leurs qualités et relations. Le premier fait qui frappe nos yeux, c'est la grande ressemblance entre nos impressions et nos idées dans toutes les particularités autres que leur degré de force et de vivacité. Les unes semblent pour ainsi dire être les reflets des autres ; de sorte que toutes les perceptions de l'esprit sont doubles et apparaissent à la fois comme impressions et comme idées. Quand je ferme les yeux, et que je pense à ma chambre, les idées que je forme sont des représentations exactes des impressions que je ressentais, et il n'y a dans les unes aucun détail qui ne se trouve dans les autres. En passant en revue mes autres perceptions, je trouve toujours la même ressemblance et la même représentation. Idées et impressions paraissent toujours se correspondre. Ce fait me semble remarquable et retient mon attention un moment.

Par un examen plus exact, je m'aperçois que j'ai été entraîné trop loin par la première apparence, et que je dois faire usage de la distinction des perceptions en simples et complexes, pour limiter ce jugement général que toutes nos idées et impressions se ressemblent. Je

remarque que beaucoup de nos idées complexes n'ont jamais eu d'impressions qui leur correspondent et que beaucoup de nos impressions complexes ne sont jamais exactement copiées en idées. Je peux m'imaginer une cité comme la Nouvelle Jérusalem, dont les pavés sont d'or et les murs de rubis, quoique je n'ai jamais vu une telle cité. J'ai vu Paris, mais affirmerai-je que je peux former de cette cité une idée telle qu'elle représente parfaitement toutes ses rues et ses maisons dans leurs proportions réelles et justes ?

Je m'aperçois donc que, quoiqu'il y ait en général une grande ressemblance entre nos impressions complexes et nos idées complexes, la règle n'est cependant pas universellement vraie qu'elles soient d'exactes copies les unes des autres. Nous pouvons maintenant envisager ce qu'il en est de nos perceptions simples. Après l'examen le plus exact dont je sois capable, j'ose affirmer que la règle est ici valable sans exception, et que toute idée simple a une impression simple qui lui ressemble, et que toute impression simple a une idée qui lui correspond. Cette idée de rouge, que nous formons dans l'obscurité, et cette impression qui frappe nos yeux à la lumière du soleil, diffèrent seulement en degré, non en nature. Que le cas soit le même pour toutes nos impressions simples et idées simples, il est impossible de le prouver par une énumération détaillée de ces perceptions. Chacun peut se satisfaire sur ce point en en passant en revue autant qu'il lui plaît. Mais si quelqu'un niait cette ressemblance universelle, je ne connais aucun autre moyen de la convaincre que de le prier de montrer une impression simple qui n'ait pas d'idée qui lui corresponde, ou une idée simple qui n'ait pas d'impression qui lui corresponde. S'il ne répond pas à ce défi, et il est certain qu'il ne le peut pas, nous pouvons, de son silence et de notre propre observation, établir notre conclusion.

Ainsi, nous trouvons que toutes nos idées simples et impressions simples se ressemblent les unes les autres ; et comme les idées complexes et impressions complexes sont formées à partir d'elles, nous pouvons affirmer en général que ces deux espèces de perceptions se correspondent exactement. Ayant découvert cette relation, qui ne requiert pas d'examen supplémentaire, je suis curieux de trouver quelques autres de leurs qualités. Considérons ce qu'il en est de leur existence, et lesquelles, des impressions et des idées, sont causes, et lesquelles sont effets.

L'examen complet de cette question est le sujet du présent traité ; et nous nous contenterons donc ici d'établir une unique proposition générale : que toutes nos idées simples, à leur première apparition, dérivent d'impressions simples, qui leur correspondent et qu'elles représentent exactement.

En cherchant des phénomènes pour prouver cette proposition, je n'en trouve que de deux genres, mais dans chaque genre, les phénomènes sont évidents, nombreux et concluants. Je m'assure d'abord, par une nouvelle revue, de ce que j'ai déjà affirmé, que toute impression simple est accompagnée d'une idée correspondante, et que toute idée simple est accompagnée d'une impression correspondante. De cette conjonction constante de perceptions ressemblantes, je conclus immédiatement qu'il y a une grande connexion entre nos impressions et nos idées correspondantes, et que l'existence des unes a une influence considérable sur celle des autres. Une telle conjonction constante, dans un tel nombre infini de cas, ne saurait jamais provenir du hasard ; mais elle prouve clairement que les impressions dépendent des idées, et que les idées dépendent des impressions. Pour pouvoir savoir de quel côté se trouve cette dépendance, je considère l'ordre de leur première apparition, et je trouve, par une constante expérience, que les impressions simples ont toujours la priorité sur leurs idées correspondantes, et qu'elles n'apparaissent jamais dans l'ordre inverse. Pour donner à un enfant une idée de l'écarlate ou de l'orange, du doux ou de l'amer, je présente les objets ou, en d'autres termes, je lui transmets ces impressions, mais tenter de produire les impressions en suscitant les idées, ce serait une façon absurde de procéder. Nos idées, à leur apparition, ne produisent pas leurs impressions correspondantes, et nous ne percevons pas non plus une couleur, ne ressentons pas une sensation, par le simple fait d'y penser. D'autre part, nous trouvons qu'une impression, soit de l'esprit, soit du corps, est constamment suivie par une idée qui lui ressemble et qui n'en diffère que dans les degrés de force et de vivacité. La conjonction constante de nos impressions ressemblantes est une preuve convaincante que les unes sont les causes des autres, et cette priorité des impressions est elle aussi une preuve que nos impressions sont les causes de nos idées, et non les idées les causes de nos impressions.

Pour confirmer cela, je considère un autre phénomène clair et convaincant : chaque fois que, à cause d'un accident, les facultés qui donnent naissance aux impressions sont entravées dans leurs opérations, comme quand quelqu'un est aveugle ou sourd de naissance, non

seulement les impressions sont perdues, mais aussi leurs idées correspondantes, si bien que jamais n'apparaît dans l'esprit la moindre trace de l'une ou l'autre d'entre elles. Ce n'est pas seulement vrai quand les organes de la sensation sont entièrement détruits, mais de la même façon quand ils n'ont jamais été mis en action pour produire une impression particulière. Nous ne pouvons nous former une juste idée du goût d'un ananas sans en avoir effectivement goûté.

Il existe toutefois un phénomène qui contredit seulement cela, qui peut prouver qu'il n'est pas absolument impossible que les idées précèdent leurs impressions correspondantes. Je crois que l'on accordera aisément que les diverses idées distinctes de couleurs qui entrent par les yeux, et celles des sons, qui sont transmises par l'ouïe, sont réellement différentes les unes des autres, quoiqu'en même temps elles se ressemblent. Or si c'est vrai des différentes couleurs, cela ne l'est pas moins des différentes nuances de la même couleur, qui produisent chacune une idée distincte, indépendante des autres. En effet, au cas où on le nierait, il est possible, par la gradation continue des nuances, d'amener insensiblement une couleur à se fondre en la couleur qui en est la plus éloignée ; et si vous n'admettez pas que les nuances intermédiaires sont différentes, vous ne pouvez nier sans absurdité que les extrêmes soient semblables. Supposez donc une personne qui ait joui de la vue pendant trente ans et qui se soit parfaitement familiarisé avec les couleurs de tous les genres, à l'exception, par exemple, d'une nuance particulière de bleu qu'elle n'a jamais eu la chance de rencontrer. Que toutes les différentes nuances de cette couleur, à l'exception de cette seule nuance, soient placées devant elle, en descendant graduellement de la plus foncée à la plus claire. Il est évident qu'elle s'apercevra qu'il y a un vide là où cette nuance manque, et elle sera sensible au fait qu'il y a une plus grande distance entre les couleurs contiguës en cet endroit qu'aux autres endroits. Alors, je demande s'il lui est possible, par sa propre imagination, de suppléer à ce défaut, et de produire par elle-même l'idée de cette nuance particulière, quoique cette nuance ne lui ait jamais été transmise par ses sens. Je crois que peu nombreux seront ceux qui seront d'opinion qu'elle ne le peut ; et cela peut servir de preuve que les idées simples ne sont pas toujours dérivées des impressions correspondantes, quoique l'exemple soit si particulier et si singulier qu'il est à peine digne de notre observation, et ne mérite pas que, pour lui seul, nous changions notre maxime générale.

Mais, outre cette exception, il peut être bon de remarquer sur ce point que le principe de priorité des impressions sur les idées doit se comprendre avec une autre limitation, à savoir que, de même que nos idées sont des images de nos impressions, de même nous pouvons former des idées secondaires qui sont des images des idées primaires, et le raisonnement même que nous faisons sur elles le montre clairement. Ce n'est pas tant, à proprement parler, une exception à la règle que son explication. Les idées produisent des images d'elles-mêmes en de nouvelles idées, mais comme les premières idées sont supposées être dérivées d'impressions, il demeure vrai que toutes nos idées simples proviennent, soit médiatement, soit immédiatement, de leurs impressions correspondantes.

C'est donc le premier principe que j'établis dans la science de la nature humaine ; et nous ne devons pas le mépriser à cause de la simplicité de son apparence, car il est à noter que la présente question sur l'antériorité de nos impressions ou de nos idées est la même que celle qui a tant fait de bruit sous d'autres termes, quand on a débattu [pour savoir] s'il existe des idées innées, ou si toutes les idées sont dérivées de la sensation et de la réflexion. Nous pouvons observer que, pour prouver que les idées d'étendue et de couleur ne sont pas innées, les philosophes se contentent de montrer qu'elles sont transmises par nos sens. Pour prouver que les idées de passion et de désir ne sont pas innées, ils notent que nous avons une expérience antérieure de ces émotions en nous-mêmes. Or si nous examinons soigneusement ces arguments, nous trouverons qu'ils ne prouvent rien, sinon que les idées sont précédées par d'autres perceptions plus vives d'où elles dérivent et qu'elles représentent. J'espère que cette claire position de la question éloignera toutes les discussions s'y rapportant, et fera qu'on usera davantage de ce principe qu'on ne paraît l'avoir fait jusqu'ici.

## Livre I, Partie I.

### Section II : Division du sujet

[Retour à la table des matières](#)

Puisqu'il apparaît que nos impressions simples sont antérieures à leurs idées correspondantes, et que les exceptions sont très rares, la méthode semble exiger que nous examinions nos impressions avant de considérer nos idées. Les impressions peuvent être divisées en deux genres, les impressions de SENSATION et les impressions de REFLEXION. Le premier genre naît originellement dans l'âme de causes inconnues. Le second genre est, dans une large mesure, dérivé de nos idées, et cela dans l'ordre suivant : une impression frappe d'abord les sens et nous fait percevoir du chaud ou du froid, la soif ou la faim, le plaisir ou la douleur, d'un genre ou d'un autre. De cette impression, l'esprit fait une copie qui demeure après que l'impression a cessé, et c'est ce que nous appelons une idée. Cette idée de plaisir ou de douleur, quand elle revient dans l'âme, produit les nouvelles impressions de désir et d'aversion, d'espoir ou de crainte, qui peuvent être proprement appelées impressions de réflexion, puisqu'elle en dérivent. Celles-ci, à leur tour, sont copiées par la mémoire et l'imagination, et deviennent des idées qui, peut-être, à leur tour, donnent naissance à d'autres impressions et d'autres idées. De sorte que les impressions de réflexion sont seulement antérieures à leurs idées correspondantes, mais postérieures aux impressions de sensation dont elles sont dérivées. L'examen de nos sensations appartient davantage à l'anatomie et à la philosophie naturelle qu'à la philosophie morale, et il ne sera donc pas entrepris pour l'instant. Et comme les impressions de réflexion, à savoir les passions, les désirs et les émotions, qui méritent principalement notre attention, naissent pour la plupart d'idées, il sera nécessaire de renverser la méthode qui, à première vue, semble la plus naturelle, et, afin d'expliquer la nature et les principes de l'esprit humain, de rendre raison de façon particulière des idées, avant de passer aux impressions. C'est pour cette raison que j'ai choisi de commencer par les idées.

## Livre I, Partie I.

### Section III

## Des idées de la mémoire et de l'imagination

[Retour à la table des matières](#)

Nous trouvons par expérience que, quand une impression a été présente à l'esprit, elle y fait à nouveau son apparition en tant qu'idée, et cela peut se faire de deux façons différentes : soit elle retient, dans sa nouvelle apparition, un degré considérable de sa première vivacité, et est quelque chose d'intermédiaire entre une impression et une idée, soit elle perd entièrement cette vivacité et est une idée parfaite. La faculté par laquelle nous répétons nos impressions de la première manière est appelée la MEMOIRE, et l'autre l'IMAGINATION. Il est évident, à première vue, que les idées de la mémoire sont beaucoup plus vives et plus fortes que celles de l'imagination, et que la première faculté peint ses objets dans des couleurs plus distinctes que celles qui sont employées par la seconde. Quand nous nous souvenons d'un événement passé, l'idée de cet événement afflue à l'esprit avec force, tandis que dans l'imagination, la perception est faible et sans vie, et elle ne peut sans difficulté être longtemps conservée ferme et uniforme par l'esprit. Voilà donc une sensible différence entre l'une et l'autre espèces d'idées. J'en traitera plus complètement plus loin.

Il existe une autre différence entre ces deux genres d'idées, qui n'est pas moins évidente, c'est que, quoique ni les idées de la mémoire, ni les idées de l'imagination, ni les idées vives, ni les idées faibles ne puissent faire leur apparition dans l'esprit que si les impressions correspondantes sont venues d'abord pour leur préparer le chemin, l'imagination n'est pourtant pas astreinte au même ordre et à la même forme que les impressions originelles, tandis que la mémoire est d'une certaine manière liée sous ce rapport, sans aucun pouvoir de variation.

Il est évident que la mémoire conserve la forme originelle dans laquelle ses objets furent présentés, et que chaque fois que nous nous

écartons de cette forme en nous rappelant quelque chose, cela vient d'un défaut ou d'une imperfection dans cette faculté. Un historien peut peut-être, pour la conduite plus commode de son récit, relater un événement avant un autre auquel il fut en fait postérieur, mais alors il tient compte de ce désordre, s'il est exact ; et de cette façon replace l'idée dans la position correcte. C'est le même cas quand nous nous souvenons des lieux et des personnes que nous avons précédemment connus. La principale fonction de la mémoire n'est pas de conserver les simples idées, mais leur ordre et leur position. Bref, ce principe s'appuie sur un tel nombre de phénomènes courants et ordinaires que nous pouvons nous épargner la peine d'y insister davantage.

Nous conservons la même évidence dans notre second principe, la liberté de l'imagination de transposer et changer ses idées. Les fables que nous rencontrons dans les poèmes et les romans le mettent entièrement hors de discussion. La nature y est totalement bouleversée, et il n'est question que de chevaux ailés, de dragons de feu, et de géants monstrueux. Et cette liberté de l'imagination ne paraîtra pas étrange si nous considérons que toutes nos idées sont copiées de nos impressions, et qu'il n'existe pas deux impressions qui soient parfaitement inséparables. Sans compter que c'est une conséquence évidente de la division des idées en simples et complexes. Chaque fois que l'imagination perçoit une différence entre les idées, elle peut aisément produire une séparation.

## Livre I, Partie I.

### Section IV

## De la connexion ou association des idées

[Retour à la table des matières](#)

Comme toutes les idées simples peuvent être séparées par l'imagination, et peuvent être réunies dans la forme qui lui plaît, rien ne serait plus inexplicable que les opérations de cette faculté, si elle n'était guidée par certains principes universels qui, dans une certaine mesure, la rendent uniforme en tout temps et en tout lieu. Si les idées étaient entièrement sans lien et sans connexion, seul le hasard les joindrait ; et il est impossible que les mêmes idées simples se rassemblent régulièrement en idées complexes (comme elles le font couramment) sans quelque lien d'union entre elles, sans quelque qualité qui les associe, qui fait qu'une idée introduit naturellement une autre idée. Ce principe d'union entre les idées ne doit pas être considéré comme une connexion inséparable, car ce type de connexion a déjà été exclu de l'imagination ; et nous ne devons pas conclure que, sans elle, l'esprit ne pourrait pas joindre deux idées, car rien n'est plus libre que cette faculté, mais nous devons seulement la considérer comme une force calme, qui l'emporte couramment, et c'est la cause, entre autres choses, de ce que les langues se correspondent si étroitement, la nature, d'une certaine manière, désignant à chacune les idées simples qui sont les plus propres à être unies en une idée complexe. Les qualités d'où naît cette association, et par lesquelles l'esprit est de cette manière porté d'une idée à une autre, sont au nombre de trois, à savoir la RESSEMBLANCE, la CONTIGUITE dans le temps et l'espace, et la relation de CAUSE à EFFET.

Je crois qu'il ne sera pas très nécessaire de prouver que ces qualités produisent une association entre idées, et qu'à l'apparition d'une idée, elles en introduisent naturellement une autre. Il est clair que, dans le cours de notre pensée, et dans le déroulement constant de nos idées, notre imagination court aisément d'une idée à une autre qui lui ressemble, et que cette qualité seule est pour l'imagination une associa-

tion et un lien suffisants. De même, il est évident que, comme les sens, en changeant d'objets, sont nécessités à en changer régulièrement et à les prendre tels qu'ils se trouvent en contiguïté les uns avec les autres, l'imagination doit, par une longue accoutumance, acquérir la même méthode de penser, et suivre les parties de l'espace et du temps, en concevant ses objets. Quant à la connexion qui se fait par la relation de cause à effet, nous aurons par la suite l'occasion de l'examiner à fond, et je n'y insisterai donc pas pour l'instant. Il suffit de signaler qu'il n'existe aucune relation qui produise une plus forte connexion dans la fantaisie et qui fasse plus promptement appeler une idée par une autre que cette relation de cause à effet entre leurs objets.

Afin de comprendre l'étendue complète de ces relations, nous devons considérer que deux objets sont reliés dans l'imagination, non seulement quand, immédiatement, l'un ressemble à l'autre, lui est contigu, ou est sa cause, mais aussi quand s'interpose entre les deux objets un troisième objet qui soutient avec les deux l'une de ces relations. Cela peut s'étendre loin, quoique, en même temps, nous puissions remarquer que chaque degré d'éloignement affaiblit considérablement la relation. Des cousins au quatrième degré sont liés par causalité, s'il m'est permis d'user ce de terme, mais non aussi étroitement que des frères, et beaucoup moins qu'un enfant à ses parents. En général, nous pouvons observer que les relations de sang dépendent de la relation de cause à effet, et on les juge proches ou éloignées en fonction du nombre de causes liantes entre les personnes.

Des trois relations ci-dessus mentionnées, la relation de causalité est la plus étendue. Deux objets peuvent être considérés comme placés dans cette relation aussi bien quand l'un est la cause de l'une des actions ou de l'un des mouvements de l'autre, que lorsque le premier est la cause de l'existence du deuxième. En effet, comme cette action, ce mouvement, n'est rien d'autre que l'objet lui-même considéré sous un certain jour, et comme l'objet demeure le même dans toutes ses différentes situations, il est aisé d'imaginer comment une telle influence des objets l'un sur l'autre peut les lier dans l'imagination.

Nous pouvons aller plus loin, et remarquer que deux objets sont liés par la relation de cause à effet, non seulement quand l'un produit un mouvement ou une action de l'autre, mais aussi quand il a le pouvoir de les produire. Et nous pouvons noter que c'est la source de toutes les relations d'intérêt et de devoir, par lesquelles les hommes s'influencent mutuellement dans la société, et sont placés dans les

liens de gouvernement et de subordination. Un maître est celui qui, par sa situation, provenant soit de la force, soit du consentement, a un pouvoir de diriger sur certains points les actions d'un autre que nous appelons serviteur. Un juge est celui qui, dans tous les cas litigieux, peut déterminer par son opinion la possession ou propriété d'une chose quelconque entre les membres quelconques d'une société. Quand une personne possède un pouvoir, il ne faut rien de plus, pour le convertir en action, que l'exercice de la volonté, et cela est considéré dans tous les cas comme possible, et dans de nombreux cas comme probable, surtout dans le cas de l'autorité, où l'obéissance du sujet est un plaisir et un avantage pour le supérieur.

Tels sont donc les principes d'union ou de cohésion entre nos idées simples, et qui, dans l'imagination, tiennent lieu de cette connexion indissoluble par laquelle elles sont unies dans notre mémoire. C'est là une sorte d'ATTRACTION qui se révélera avoir dans le monde mental des effets aussi extraordinaires que dans le monde naturel, et qui se manifeste sous des formes aussi variées et aussi nombreuses. Ses effets sont partout remarquables ; mais pour ce qui est des causes, elles sont pour la plupart inconnues et doivent se résoudre en qualités originelles de la nature humaine que je ne prétends pas expliquer. Rien n'est plus indispensable au véritable philosophe que de contenir le désir immodéré de chercher les causes, ayant établi une doctrine sur un nombre suffisants d'expériences, et d'en rester là quand il voit qu'un examen plus poussé le conduirait à des spéculations obscures et incertaines. Dans ce cas, ses recherches seraient beaucoup mieux employées à examiner les effets de son principe plutôt que ses causes.

Parmi les effets de cette union ou association des idées, il n'en est pas de plus remarquable que les idées complexes qui sont les sujets courants de nos pensées et raisonnements et qui naissent généralement de quelque principe d'union entre nos idées simples. Ces idées complexes peuvent être divisées en relations, modes, et substances. Nous examinerons brièvement les trois, dans l'ordre, et nous ajouterons certaines considérations sur nos idées générales et particulières avant de quitter le présent sujet, qui peut être considéré comme [formant] les éléments de cette philosophie.

## Livre I, Partie I.

### Section V : Des relations

[Retour à la table des matières](#)

Le mot RELATION est habituellement utilisé en deux sens considérablement différents : soit pour cette qualité par laquelle deux idées sont réunies dans l'imagination, et l'une introduit naturellement l'autre, selon la manière ci-dessus expliquée ; soit pour cette circonstance particulière où nous jugeons bon de comparer deux idées, même si elles sont unies arbitrairement dans la fantaisie. Dans le langage courant, nous utilisons toujours le mot relation au premier sens, et c'est seulement en philosophie que nous étendons son sens jusqu'à lui faire désigner tout sujet particulier de comparaison, sans qu'il y ait un principe de connexion. Ainsi, il sera admis par les philosophes que la distance est une véritable relation, parce que nous en acquérons l'idée par la comparaison d'objets ; mais, de manière courante, nous disons que rien ne peut-être plus distant que telles ou telles choses, rien ne peut avoir moins de relation, comme si distance et relation étaient incompatibles.

Peut-être estimera-t-on que c'est une tâche sans fin que d'énumérer les qualités qui font que les objets admettent la comparaison et par lesquelles les idées de relation philosophique sont produites. Mais si nous les considérons avec diligence, nous trouverons qu'elles peuvent sans difficulté être comprises sous sept chefs généraux, qui peuvent être considérés comme les sources de toute relation philosophique.

(1) Le premier est la ressemblance : et c'est une relation sans laquelle aucune relation philosophique ne peut exister, puisque des objets n'admettront aucune comparaison s'ils n'ont quelque degré de ressemblance. Mais quoique la ressemblance soit nécessaire à toute relation philosophique, il ne s'ensuit pas qu'elle produise une connexion ou association d'idées. Quand une qualité devient très générale, et qu'elle est commune à un grand nombre d'individus, elle ne conduit pas l'esprit directement vers l'un d'entre eux mais, en offrant

un trop grand choix en une fois, elle empêche par là l'imagination de se fixer sur un objet en particulier.

(2) On peut estimer que l'identité est une seconde espèce de relation. Cette relation, je la considère ici comme s'appliquant, en son sens le plus strict, à des objets constants et qui ne changent pas, sans examiner la nature et le fondement de l'identité personnelle, examen qui trouvera sa place plus tard. De toutes les relations, la plus universelle est celle d'identité, étant commune à tout être dont l'existence a quelque durée.

(3) Après l'identité, les relations les plus universelles et les plus compréhensives sont celles d'espace et de temps, qui sont les sources d'un nombre infini de comparaisons, telles que distinct, contigu, au-dessus, au-dessous, avant, après, etc.

(4) Tous les objets qui admettent la quantité ou le nombre peuvent être comparés sur ce point, qui est une autre source très fertile de relations.

(5) Quand deux objets quelconques possèdent en commun la même qualité, les degrés dans lesquels ils les possèdent forment une cinquième espèce de relation. Ainsi, de deux objets qui sont tous les deux lourds, l'un peut être plus ou moins lourd que l'autre. Deux couleurs qui sont du même genre peuvent pouvoir être de nuances différentes et, sous ce rapport, admettre la comparaison.

(6) La relation de contrariété peut, à première vue, être regardée comme une exception à la règle qu'aucune relation d'aucune sorte ne peut exister sans quelque degré de ressemblance. Mais considérons qu'il n'ait pas deux idées qui soient en elles-mêmes contraires, à l'exception de l'idée d'existence et de l'idée de non-existence, qui, à l'évidence, se ressemblent, en tant qu'elles impliquent toutes deux une idée de l'objet ; quoique la seconde exclue l'objet de tous les temps et de tous les lieux en lesquels on suppose qu'il n'existe pas.

(7) Tous les autres objets, tels que le feu et l'eau, le chaud et le froid, ne sont trouvés contraires qu'à partir de l'expérience et de la contrariété de leurs causes ou effets ; laquelle relation de cause à effet est aussi bien une relation philosophique qu'une relation naturelle. La ressemblance impliquée dans cette relation sera expliquée plus tard.

On pourrait naturellement s'attendre à ce que j'ajoute la différence aux autres relations. Mais je la considère plutôt comme une négation de relation que comme quelque chose de réel ou de positif. La différence est de deux genres : soit opposée à l'identité, soit opposée à la ressemblance. La première est appelée différence de nombre, l'autre différence de genre.

## Livre I, Partie I.

### Section VI : Des modes et des substances

[Retour à la table des matières](#)

Je demanderais volontiers aux philosophes qui fondent tant de leurs raisonnements sur la distinction de substance et d'accident, et qui imaginent que nous avons une idée claire de l'une et de l'autre, si l'idée de substance est tirée des impressions de sensation ou de réflexion. Si elle nous est transmise par les sens, je demande par lequel et de quelle manière. Si elle est perçue par les yeux, ce doit être une couleur ; si elle est perçue par les oreilles, ce doit être un son ; si elle est perçue par le palais, ce doit être un goût, et ainsi pour les autres sens. Mais je crois que personne n'affirmera que la substance est ou une couleur, ou un son, ou un goût. L'idée de substance doit donc être tirée d'une impression de réflexion si elle existe réellement. Mais les impressions de réflexion se résolvent en passions et émotions, dont aucune ne peut représenter une substance. Nous n'avons donc aucune idée de substance distincte de l'idée d'une collection de qualités particulières, et nous ne voulons rien dire d'autre quand nous en parlons ou que nous raisonnons à son sujet.

L'idée d'une substance, aussi bien que celle d'un mode, n'est rien qu'une collection d'idées simples qui sont unies par l'imagination, auxquelles un nom particulier est assigné, nom par lequel nous sommes capables de nous rappeler cette collection ou de la rappeler aux autres. Mais la différence entre ces idées consiste en ceci, que les qua-

lités particulières qui forment une substance sont couramment rapportées à un quelque chose d'inconnu dans lequel elles sont supposées résider, ou, si l'on s'accorde à rejeter cette fiction, on les suppose du moins étroitement et indissolublement liées par des relations de contiguïté et de causalité. L'effet de cela, c'est que, quand nous découvrons une quelconque nouvelle qualité simple ayant la même connexion avec les autres, nous la comprenons parmi elles, même si elle n'entrait pas dans la première conception de la substance. Ainsi, notre idée de l'or peut d'abord être celle d'une couleur jaune, d'un poids, la malléabilité, la fusibilité ; mais quand nous découvrons sa solubilité dans l'eau régale, nous joignons cette qualité aux autres et nous supposons qu'elle appartient à la substance, comme si son idée avait dès le début fait partie de l'idée composée. Le principe d'union étant regardé comme la partie capitale de l'idée complexe, il donne accès à toute qualité qui se présente ensuite, et l'idée complexe l'englobe au même titre que les autres qui se sont d'abord présentées.

Que cela ne puisse pas avoir lieu pour les modes, c'est évident si l'on considère leur nature. Les idées simples dont les modes sont formés, ou représentent des qualités qui ne sont pas unies par contiguïté et par causalité mais sont dispersées dans différents sujets, ou, si elles sont toutes réunies, le principe d'union n'est pas considéré comme le fondement de l'idée complexe. L'idée de danse est un exemple du premier genre de mode, celle de beauté un exemple du second genre. La raison pour laquelle de telles idées complexes ne peuvent recevoir aucune idée nouvelle sans changer le nom qui distingue le mode est évidente.

## Livre I, Partie I.

### Section VII : Des idées abstraites

[Retour à la table des matières](#)

Une question très importante a été soulevée concernant les idées abstraites ou générales : sont-elles générales ou particulières quand l'esprit les conçoit? Un grand philosophe a remis en question l'opinion reçue sur ce point, et a affirmé que toutes les idées générales ne sont rien que des idées particulières jointes à un certain terme, qui leur donne une signification plus étendue, et qui leur fait rappeler à l'occasion d'autres idées particulières qui leur sont semblables. Comme je regarde cela comme l'une des découvertes les plus importantes et les plus précieuses qui aient été faites ces dernières années dans la république des lettres, je tâcherai ici de la confirmer par certains arguments qui, je l'espère, la placeront au-delà de tout doute et de toute controverse.

Il est évident qu'en formant la plupart de nos idées générales, si ce n'est toutes, nous faisons abstraction de tout degré particulier de quantité et de qualité, et qu'un objet ne cesse pas d'être d'une espèce particulière en raison de toute petite altération de son étendue, de sa durée, ou de ses autres propriétés. On peut donc penser qu'il y a ici un dilemme manifeste, décisif quant à la nature de ces idées abstraites, dilemme qui a fourni aux philosophes tant de spéculations. L'idée abstraite d'homme représente des hommes de toutes les tailles et de toutes les qualités, ce qu'elle ne peut faire, estime-t-on, qu'en représentant en une fois toutes les tailles et les qualités possibles ou en n'en représentant aucune en particulier. Or ayant estimé absurde de défendre la première proposition, en tant qu'elle implique une capacité infinie de l'esprit, on a couramment conclu en faveur de la deuxième ; et on a supposé que nos idées abstraites ne représentent aucun degré particulier de quantité ou de qualité. Mais que cette inférence soit erronée, je tâcherai de le faire apparaître, premièrement en prouvant qu'il est totalement impossible de concevoir quelque quantité ou qualité sans former une notion précise de ses degrés ; et deuxièmement en

montrant que, quoique la capacité de l'esprit ne soit pas infinie, nous pouvons cependant en une fois former une notion de tous les degrés possibles de quantité et de qualité, d'une manière telle que, malgré son imperfection, elle puisse du moins servir à toutes les fins de la réflexion et de la conversation.

Pour commencer par la première proposition, que l'esprit ne peut former aucune notion de quantité ou de qualité sans former une notion précise de leurs degrés, nous pouvons la prouver par les trois arguments suivants. Premièrement, nous avons remarqué que tous les objets qui sont discernables sont séparables par la pensée et l'imagination. Et nous pouvons ici ajouter que ces propositions sont également vraies à l'inverse, et que tous les objets qui sont séparables sont aussi discernables, et que tous les objets qui sont discernables sont aussi différents. En effet, comment est-il possible que nous soyons capables de séparer ce qui n'est pas discernable, ou de distinguer ce qui n'est pas différent ? Afin donc de savoir si l'abstraction implique une séparation, il suffit de la considérer dans cette perspective, et d'examiner si toutes les circonstances dont nous faisons abstraction dans nos idées générales sont telles qu'elles soient discernables et différentes de celles que nous retenons comme des parties essentielles de ces idées. Mais il est évident à première vue que la longueur précise d'une ligne n'est ni différente, ni discernable, de la ligne elle-même, ni le degré précis d'une qualité de la qualité. Ces idées, donc, n'admettent pas plus de séparation qu'elles n'admettent de distinction et de différence. Elles sont par conséquent unies l'une à l'autre dans la conception, et l'idée générale d'une ligne, malgré toutes nos abstractions et nos subtilités, a, lors de son apparition dans l'esprit, un degré précis de quantité et de qualité, bien qu'on puisse lui faire représenter d'autres lignes, qui ont des degrés différents de quantité et de qualité.

Deuxièmement, il est reconnu qu'aucun objet ne peut apparaître aux sens, ou, en d'autres termes, qu'aucune impression ne peut devenir présente à l'esprit, sans être déterminé à la fois dans ses degrés de quantité et ses degrés de qualité. La confusion dans laquelle des impressions sont parfois enveloppées procède seulement de leur faiblesse et de leur instabilité, non d'une quelconque capacité de l'esprit de recevoir une impression qui, dans son existence réelle, n'a aucun degré particulier ni aucune proportion particulière. C'est une contradiction dans les termes, et cela implique même la plus visible de toutes les contradictions, à savoir qu'il est possible pour une même chose d'être, et, en même temps, de ne pas être.

Or, puisque toutes les idées sont dérivées des impressions et ne sont rien que leur copies et leurs représentations, tout ce qui est vrai des unes doit être reconnu vrai des autres. Les impressions et les idées ne diffèrent qu'en force et en vivacité. La conclusion précédente ne se fonde sur aucun degré particulier de vivacité. Elle ne peut donc être affectée par aucune variation sur ce point. Une idée est une impression plus faible, et comme une impression forte doit nécessairement avoir une quantité et une qualité déterminées, il doit en être de même pour sa copie, ou représentation.

Troisièmement, c'est un principe généralement reçu en philosophie que tout dans la nature est individuel, et qu'il est totalement absurde de supposer un triangle existant réellement qui ait des côtés et des angles sans aucune dimension précise. Si donc cela est absurde en fait et en réalité, ce doit être aussi absurde en idée, puisque rien dont nous puissions former une idée claire et distincte n'est absurde ni impossible. Mais former l'idée d'un objet et former simplement une idée, c'est la même chose, la référence de l'idée à un objet n'étant qu'une dénomination extrinsèque, dont elle ne porte en elle-même aucune marque ni aucun caractère. Or, comme il est impossible de former une idée d'un objet qui possède quantité et qualité, et qui, pourtant, n'en possède aucun degré précis, il s'ensuit qu'il est également impossible de former une idée qui ne soit ni limitée ni bornée en ces deux points. Les idées abstraites sont donc en elles-mêmes individuelles, quoiqu'elles puissent devenir générales dans ce qu'elles représentent. L'image dans l'esprit n'est que celle d'un objet particulier, quoique son application dans notre raisonnement soit la même que si elle était universelle.

Cette application des idées au-delà de leur nature vient de ce que nous rassemblons tous leurs degrés possibles de quantité et de qualité d'une manière imparfaite, telle qu'elle puisse servir à toutes les fins de la vie, et c'est [là] la seconde proposition que je me propose d'expliquer. Quand nous avons trouvé une ressemblance entre plusieurs objets qui se présentent souvent à nous, nous leur appliquons à tous le même nom, quelles que soient les différences que nous puissions observer dans les degrés de leur quantité et de leur qualité ; et quelles que soient les différences qui puissent apparaître entre eux. Une fois que nous avons acquis une coutume de ce genre, l'audition de ce nom ranime l'idée de l'un de ces objets et le fait concevoir à l'imagination avec toutes ses circonstances de proportions particulières.

res. Mais comme le même mot est supposé avoir été fréquemment appliqué à d'autres choses individuelles, qui sont différentes à bien des égards de l'idée qui est immédiatement présente à l'esprit, le mot, n'étant pas capable de ranimer l'idée de toutes ces choses individuelles, touche seulement l'âme, si je puis me permettre de parler ainsi, et ranime cette coutume que nous avons acquise en les examinant. Ils ne sont pas réellement et effectivement présents à l'esprit, mais ils sont seulement en puissance, et nous ne les figurons pas tous distinctement dans l'imagination, mais nous nous tenons prêts à examiner l'un d'eux comme peut nous le suggérer un dessein présent ou une nécessité présente. Le mot éveille une idée individuelle, en même temps qu'une certaine coutume ; et cette coutume produit toute autre idée dont nous pouvons avoir besoin. Mais comme la production de toutes les idées auxquelles le nom peut être appliqué est dans la plupart des cas impossible, nous abrégeons ce travail par une considération plus partielle, et nous trouvons que peu d'inconvénients résultent de cet abrègement dans notre raisonnement.

C'est en effet l'une des plus extraordinaires circonstances de l'affaire présente, qu'une fois que l'esprit a produit une idée individuelle, sur laquelle nous raisonnons, la coutume qui l'accompagne, ranimée par le terme général ou abstrait, suggère promptement toute autre idée individuelle, si par hasard nous formons un raisonnement qui ne s'accorde pas avec cette [première] idée individuelle. Ainsi, si nous mentionnons le mot triangle, et formons l'idée d'un triangle équilatéral particulier, et si ensuite nous affirmons que les trois angles d'un triangle sont égaux entre eux, les autres idées individuelles de triangle scalène et de triangle isocèle, que nous avons d'abord négligées, se pressent ensemble en nous et nous font percevoir la fausseté de cette proposition, quoiqu'elle soit vraie par rapport à l'idée que nous avons [d'abord] formée. Si l'esprit ne suggère pas toujours ces idées au bon moment, cela vient de quelque imperfection de ses facultés, et une telle imperfection est souvent la source de faux raisonnements et de sophismes. Mais c'est surtout le cas pour les idées qui sont abstruses et complexes. Dans les autres cas, la coutume est plus complète, et il est rare que nous tombions dans de telles erreurs.

Mieux ! Si complète est la coutume que la même idée (absolument la même idée) peut être jointe à plusieurs mots différents, et peut être employée dans des raisonnements différents, sans risque de se tromper. Ainsi, l'idée d'un triangle équilatéral dont la hauteur est d'un pouce peut nous servir à parler d'une figure, d'une figure rectiligne,

d'une figure régulière, d'un triangle, et d'un triangle équilatéral. Tous ces termes, donc, sont, dans ce cas, accompagnés de la même idée, mais comme ils ont coutume d'être appliqués avec plus ou moins d'étendue, ils excitent leurs habitudes particulières, et, par là, ils tiennent l'esprit prêt à veiller qu'aucune conclusion contraire aux idées qui sont ordinairement comprise sous eux ne soit formée.

Avant que ces habitudes ne soient devenues entièrement parfaites, il se peut que l'esprit ne se borne pas à former l'idée d'un seul objet individuel et qu'il en passe en revue plusieurs, pour se faire comprendre sa propre intention, et l'étendue de la collection qu'il a l'intention d'exprimer par le terme général. Pour pouvoir fixer le sens du mot figure, nous pouvons rouler en notre esprit les idées de cercles, de carrés, de parallélogrammes, de triangles de différentes tailles et proportions, et ne pas rester sur une seule image, ou idée. Quoi qu'il en soit, il est certain que nous formons l'idée de choses individuelles à chaque fois que nous utilisons un terme général ; que rarement, ou jamais, nous ne pouvons épuiser ces choses individuelles ; et que celles qui restent sont seulement représentées au moyen de cette habitude par laquelle nous les rappelons, chaque fois que le requiert l'occasion présente. Telle est donc la nature de nos idées abstraites et de nos termes généraux ; et c'est de cette manière que nous rendons compte du précédent paradoxe, que certaines idées sont particulières par leur nature et générales dans leur représentation. Une idée particulière devient générale en étant attachée à un terme général, c'est-à-dire à un terme qui, par une conjonction habituelle, est en relation avec de nombreuses autres idées particulières, et les rappelle promptement dans l'imagination.

La seule difficulté qui puisse rester sur ce sujet doit concerner cette coutume, qui rappelle si promptement toute idée particulière dont nous pouvons avoir besoin, et qui est excitée par le mot ou par le son auquel nous l'attachons ordinairement. A mon opinion, la méthode la plus appropriée pour donner une explication satisfaisante de cet acte de l'esprit est de produire d'autres exemples qui lui soient analogues, et d'autres principes qui en facilitent l'opération. Expliquer les causes dernières de nos actions mentales est impossible. Il suffit que nous en rendions compte de façon satisfaisante par expérience et analogie.

Premièrement, donc, j'observe que, quand nous mentionnons un grand nombre, comme mille, l'esprit n'a généralement aucune idée adéquate de ce nombre, mais il a seulement le pouvoir de produire une

telle idée par son idée adéquate des décimales sous lesquelles ce nombre est compris. Cette imperfection, quoiqu'elle soit dans nos idées, n'est jamais sentie dans nos raisonnements ; ce qui semble être un cas semblable au cas présent des idées universelles.

Deuxièmement, nous avons plusieurs exemples d'habitudes qui peuvent être ranimées par un seul mot. Ainsi, quand une personne a appris par cœur certains passages d'un discours, ou un certain nombre de vers, elle retrouvera l'ensemble, dont elle a de la peine à se souvenir, par ce seul mot, cette seule expression par lesquels ils commentent.

Troisièmement, je crois que quiconque examinera l'état de son esprit quand il raisonne sera d'accord avec moi [pour dire] que nous n'attachons pas des idées distinctes et complètes à tous les termes que nous employons, et qu'en parlant de gouvernement, d'Eglise, de négociation et de conquête, nous déployons rarement dans notre esprit toutes les idées simples dont ces idées complexes sont composées. On peut cependant remarquer que, malgré cette imperfection, nous pouvons éviter de dire des absurdités sur ces sujets, et nous pouvons percevoir toute contradiction entre les idées aussi bien que si nous en avions la pleine compréhension. Ainsi, si, au lieu de dire que dans la guerre, les plus faibles ont toujours recours à la négociation, nous disons qu'ils ont toujours recours à la conquête, la coutume que nous avons acquise d'attribuer certaines relations aux idées suit toujours les mots et nous fait immédiatement percevoir l'absurdité de cette proposition ; de la même manière qu'une idée particulière peut nous servir à raisonner sur d'autres idées, quelque différentes qu'elles soient de cette idée sur plusieurs points.

Quatrièmement, comme les idées individuelles sont rassemblées et placées sous un terme général en raison de la ressemblance qu'elles soutiennent entre elles, cette relation doit faciliter leur entrée dans l'imagination et faire qu'elles soient plus promptement suggérées à l'occasion. Et, en vérité, si nous considérons le cours ordinaire de la pensée, soit dans la réflexion, soit dans les conversations, nous trouverons de grandes raisons d'être satisfaits sur ce point. Rien n'est plus admirable que la promptitude avec laquelle l'imagination suggère ses idées et les présente à l'instant même où elles deviennent nécessaires ou utiles. La fantaisie court d'un bout de l'univers à l'autre pour rassembler les idées qui appartiennent à un sujet quelconque. On croirait que tout le monde intellectuel des idées a été d'un coup soumis à notre

vue, et que nous n'avons fait que choisir celles qui étaient les plus appropriées à notre dessein. Il ne peut pas, cependant, y avoir d'autres idées présentes que celles-là même qui sont ainsi rassemblées par une sorte de faculté magique de l'âme qui, quoiqu'elle soit toujours la plus parfaite chez les grands génies, et soit proprement ce que nous appelons le génie, est néanmoins inexplicable par tous les efforts possibles de l'entendement humain.

Peut-être ces quatre réflexions pourront-elles aider à écarter toutes les difficultés de l'hypothèse que j'ai proposée sur les idées abstraites, si contraire à celle qui a jusqu'alors prévalu en philosophie. Mais, à dire vrai, je place surtout ma confiance dans ce que j'ai déjà prouvé quant à l'impossibilité des idées générales selon la méthode ordinaire pour les expliquer. Nous devons certainement chercher quelque nouveau système sur ce point, et, à l'évidence, il n'en existe aucun autre que celui que j'ai proposé. Si les idées sont particulières par leur nature, et sont en même temps finies en nombre, ce n'est que par coutume qu'elles peuvent devenir générales dans leur représentation, et contenir sous elles un nombre infini d'autres idées.

Avant de quitter ce sujet, j'emploierai les mêmes principes pour expliquer cette distinction de raison dont on parle tant dans les écoles et qui y est si peu comprise. De ce genre est la distinction entre la figure et le corps figuré, entre le mouvement et le corps mu. La difficulté qu'il y a à expliquer cette distinction provient du principe expliqué ci-dessus, que toutes les idées qui sont différentes sont séparables. En effet, il s'ensuit de là que, si la figure est différente du corps, leurs idées doivent être séparables aussi bien que discernables ; et que si elles ne sont pas différentes, leurs idées ne peuvent être ni séparables ni discernables. Qu'entend-on alors par une distinction de raison, puisque celle-ci n'implique ni différence, ni séparation ?

Pour écarter cette difficulté, nous devons avoir recours à l'explication précédente des idées abstraites. Il est certain que l'esprit n'aurait jamais songé à distinguer une figure du corps figuré (car ils ne sont en réalité ni discernables, ni différents, ni séparables) s'il n'avait observé que, même dans cette simplicité, peuvent être contenues de nombreuses ressemblances et relations différentes. Ainsi, quand un globe de marbre blanc est présenté, nous recevons seulement l'impression d'une couleur blanche disposée dans une certaine forme, et nous ne sommes pas capables de séparer et de distinguer la couleur de la forme. Mais, observant ensuite un globe de marbre noir

et un cube de marbre blanc, et les comparant avec notre premier objet, nous trouvons deux ressemblances séparées dans ce qui semblait d'abord – et est réellement – parfaitement inséparable. Une fois que nous sommes un peu plus exercés dans ce genre de choses, nous commençons à distinguer la figure de la couleur par une distinction de raison, c'est-à-dire que nous considérons ensemble la figure et la couleur, puisqu'elles sont en effet la même chose et sont indiscernables, mais nous les voyons toujours sous différents aspects, selon les ressemblances dont elles sont susceptibles. Quand nous voulons seulement considérer la figure du globe de marbre blanc, nous formons en réalité à la fois une idée de la figure et de la couleur, mais, tacitement, nous portons notre regard sur sa ressemblance avec le globe de marbre noir ; et, de la même manière, quand nous voulons seulement considérer sa couleur, nous tournons notre regard vers sa ressemblance avec le cube de marbre blanc. Par ce moyen, nous accompagnons nos idées d'une sorte de réflexion à laquelle à la coutume nous rend dans une large mesure insensibles. Une personne qui désire que nous considérions la figure d'un globe de marbre blanc sans penser à sa couleur désire quelque chose d'impossible, mais ce qu'elle veut, c'est que nous considérions la couleur et la figure ensemble, mais que nous gardions toujours un œil sur la ressemblance au globe de marbre noir, ou à tout autre globe, quelle qu'en soit la couleur ou la substance.

Livre I: De l'entendement

## Partie II

---

### Des idées d'espace et de temps

#### Section I : De l'infinie divisibilité de nos idées d'espace et de temps

[Retour à la table des matières](#)

Tout ce qui a l'air d'un paradoxe, et qui est contraire aux notions premières et les plus exemptes de préjugés de l'humanité, est souvent embrassé avidement par les philosophes, comme montrant la supériorité de leur science, qui sut découvrir des opinions aussi éloignées de la conception vulgaire. D'autre part, toute chose qui, nous étant proposée, cause surprise et admiration, donne une telle satisfaction à l'esprit qu'il s'abandonne à ces émotions agréables, et qu'il ne se persuadera jamais que son plaisir est privé de fondement. De ces dispositions des philosophes et de leur disciples provient cette mutuelle complaisance qui existe entre eux, les premiers fournissant en tant abondance des opinions étranges et inexplicables, les seconds les croyant avec tant de facilité. De cette mutuelle complaisance, je ne peux donner un exemple plus évident que celui de la doctrine de la divisibilité infinie, par l'examen de laquelle je vais commencer à traiter de ce sujet des idées d'espace et de temps.

Il est universellement admis que la capacité de l'esprit est limitée et qu'elle ne saurait jamais parvenir à une conception pleine et adéquate de l'infini ; et si ce n'était pas admis, ce serait suffisamment évident par les plus manifestes observation et expérience. Il est également évident que tout ce qui peut être divisé in infinitum doit se composer d'un nombre infini de parties, et qu'il impossible de donner des limites au nombre de parties sans en même temps donner des limites à la division. C'est à peine s'il est besoin de faire une induction pour conclure de là que l'idée que nous formons d'une qualité finie n'est pas infiniment divisible, mais que, par des distinctions et des séparations appropriées, nous pouvons facilement ramener cette idée à des idées inférieures qui seront parfaitement simples et indivisibles. En rejetant la capacité infinie de l'esprit, nous supposons qu'il peut parvenir à un terme dans la division de ses idées, et il n'existe aucun moyen d'échapper à l'évidence de cette conclusion.

Il est donc certain que l'imagination atteint un minimum et peut se faire une idée dont elle ne peut concevoir aucune subdivision, et qui ne peut être diminuée sans s'anéantir totalement.. Quand vous me parlez de la millième et de la dix-millième partie d'un grain de sable, j'ai une idée distincte de ces nombres et de leurs différentes proportions, mais les images que je forme dans mon esprit pour représenter les choses elles-mêmes ne sont aucunement différentes l'une de l'autre, et elles ne sont pas inférieures à l'image par laquelle je représente le grain de sable lui-même, qui est supposée les dépasser si largement. Ce qui est composé de parties peut se diviser en ces parties, et ce qui est divisible est séparable. Mais, quoique nous puissions imaginer de la chose, l'idée d'un grain de sable n'est ni divisible, ni séparable en vingt, encore moins en mille, en dix mille, ou en un nombre infini d'idées différentes.

C'est la même chose pour les impressions des sens que pour les idées de l'imagination. Faites une tache d'encre sur du papier, fixez vos yeux sur cette tache, et reculez à une distance telle qu'à la fin, vous la perdez de vue. Il est vrai qu'au moment qui précède son évanouissement, l'image ou l'impression était parfaitement indivisible. Ce n'est pas faute de rayons de lumière frappant nos yeux que les petites parties des corps éloignés ne communiquent pas d'impression sensible, mais c'est parce qu'elles se trouvent au-delà de la distance à laquelle leurs impressions étaient réduites à un minimum, et n'étaient plus susceptibles d'une diminution. Un microscope ou un télescope, qui les rend visibles, ne produit pas de nouveaux rayons de lumière,

mais ne fait que révéler ceux qui en ont toujours émané ; et, par ce moyen, en même temps, il donne des parties aux impressions qui, à l'œil nu, apparaissaient simples et non composées, et atteint un minimum qui était auparavant imperceptible.

Par là, nous pouvons découvrir l'erreur de l'opinion courante selon laquelle la capacité de l'esprit est limitée dans les deux sens, et selon laquelle il est impossible pour l'imagination de former une idée adéquate de ce qui dépasse un certain degré de petitesse, aussi bien que de grandeur. Rien ne peut être plus petit que certaines idées que nous formons dans l'imagination et certaines images qui apparaissent aux sens, puisque ce sont des idées et des images parfaitement simples et indivisibles. Le seul défaut de nos sens est qu'ils nous donnent des images disproportionnées des choses, et représentent comme petit et non composé ce qui, en réalité, est grand et composé d'un nombre immense de parties. Cette erreur, nous n'en avons pas conscience, mais nous considérons les impressions de ces petits objets qui apparaissent aux sens comme égales ou presque égales aux objets, et, trouvant par raison qu'il existe d'autres objets largement plus petits, nous concluons trop hâtivement qu'ils sont inférieurs à toute idée de notre imagination ou toute impressions de nos sens. Quoi qu'il en soit, il est certain que nous pouvons former des idées qui ne seront pas plus grandes que le plus petit atome des esprits animaux d'un insecte mille fois plus petit qu'une mite ; et nous devons plutôt conclure que la difficulté se trouve dans l'élargissement suffisant de nos conceptions pour former une juste notion d'une mite, ou même d'un insecte mille fois plus petit qu'une mite. En effet, pour former une juste notion de ces animaux, nous devons avoir une idée distincte qui représente chacune de leurs parties, ce qui, selon le système de l'infinie divisibilité, est totalement impossible, et, selon le système des parties indivisibles ou atomes, est extrêmement difficile, en raison du nombre immense et de la multiplicité de ces parties.

## Livre I, Partie II.

### Section II De l'infinie divisibilité de l'espace et du temps

[Retour à la table des matières](#)

Toutes les fois que des idées sont des représentations adéquates d'objets, les relations, contradictions et accords des idées sont tous applicables aux objets ; et c'est là, nous pouvons l'observer en général, le fondement de toute connaissance humaine. Mais nos idées sont d'adéquates représentations des plus petites parties de l'étendue ; et quelles que soient les divisions et les subdivisions que nous puissions supposer, par lesquelles nous parvenons à ces parties, celles-ci ne peuvent jamais devenir inférieures à certaines idées que nous formons. La conséquence manifeste est que tout ce qui paraît impossible et contradictoire quand on compare ces idées doit être réellement impossible et contradictoire, sans aucune exception ni échappatoire.

Toute chose susceptible d'être infiniment divisée contient un nombre infini de parties ; autrement, la division s'arrêterait net aux parties indivisibles où nous arriverions rapidement. Si donc une étendue finie est infiniment divisible, il n'est pas contradictoire de supposer qu'une étendue finie contient un nombre infini de parties ; et vice versa, s'il est contradictoire de supposer qu'une étendue finie contient un nombre infini de parties, aucune étendue finie ne peut être infiniment divisible. Mais que cette dernière supposition soit absurde, je m'en convainc aisément en considérant mes idées claires. Je prends d'abord la plus petite idée que je puisse former d'une partie de l'étendue, et étant certain qu'il n'existe rien de plus petit que cette idée, je conclus que tout ce que je découvre par son moyen doit être une qualité réelle de l'étendue. Je répète alors cette idée une fois, deux fois, trois fois, etc., et je m'aperçois que l'idée composée d'étendue, qui provient de sa répétition, augmente toujours, et devient double, triple, quadruple, etc., pour finalement enfler jusqu'à une masse considérable, plus grande ou plus petite, selon que je répète plus ou moins la même idée.

Quand je m'arrête dans l'addition des parties, l'idée d'étendue cesse d'augmenter, et si je continuais l'addition in infinitum, je perçois clairement que l'idée d'étendue devrait aussi devenir infinie. En somme, je conclus que l'idée d'un nombre infini de parties est identiquement la même idée que celle d'une étendue infinie, et qu'aucune étendue finie n'est susceptible de contenir un nombre infini de parties, et que, par conséquent, aucune étendue finie n'est infiniment divisible .

Je peux ajouter un autre argument, proposé par un auteur célèbre , argument qui me semble très fort et très beau. Il est évident que l'existence en soi n'appartient qu'à l'unité, et qu'elle n'est jamais applicable au nombre que par égard aux unités dont le nombre est composé. On peut dire que vingt hommes existent, mais c'est seulement parce qu'un homme, deux hommes, trois hommes, quatre hommes, etc. sont existants ; et si vous niez l'existence de ces derniers, il va sans dire que vous niez celle des premiers. Il est donc totalement absurde de supposer qu'un nombre existe, et de nier cependant l'existence des unités ; et comme l'étendue est toujours un nombre selon le sentiment courant des métaphysiciens, et qu'elle ne se résout jamais en une unité ou une quantité indivisible, il s'ensuit que l'étendue ne peut absolument jamais exister. C'est en vain qu'on répond qu'une quantité déterminée d'étendue est une unité, mais telle qu'elle admet un nombre infini de fractions et est inépuisable en ses subdivisions. En effet, selon la même règle, ces vingt hommes peuvent être considérés comme une unité. Tout le globe terrestre, mieux, tout l'univers, peut être considéré comme une unité. Ce terme d'unité n'est qu'une dénomination fictive, que l'esprit peut appliquer à toute quantité d'objets qu'il rassemble ; et une telle unité n'existe pas plus seule que ne le peut un nombre, car elle est en réalité un véritable nombre. Mais l'unité, qui peut exister seule, et dont l'existence est nécessaire à celle de tout nombre, est d'un autre genre, et elle doit être parfaitement indivisible, et n'être pas susceptible de se résoudre en une unité moindre.

Tout ce raisonnement est valable pour le temps, en ajoutant un argument supplémentaire qu'il est peut-être bon de prendre en compte. C'est une propriété inséparable du temps, et qui, d'une certaine manière, en constitue l'essence, que chacune de ses parties succède à une autre, et qu'aucune d'elle ne peut jamais coexister avec une autre, si contiguës que soient ces deux parties. Pour la même raison que l'année 1737 ne peut coïncider avec la présente année 1738, chaque moment doit être distinct d'un autre, et lui être postérieur ou antérieur.

Il est donc certain que le temps, tel qu'il existe, doit être composé de moments indivisibles. En effet, si, dans le temps, nous ne pouvions jamais atteindre un terme de la division, et si chaque moment, en tant que succédant à un autre, n'était pas parfaitement simple et indivisible, il y aurait un nombre infini de moments coexistants, ou de parties coexistantes du temps, ce qui est, je crois qu'on l'admettra, une contradiction flagrante.

L'infinie divisibilité de l'espace implique celle du temps, comme il est évident par la nature du mouvement. Si donc la seconde est impossible, la première doit l'être également.

Je ne doute pas qu'il soit facilement admis par les défenseurs les plus obstinés de la doctrine de l'infinie divisibilité que ces arguments sont de [véritables] difficultés, et qu'il est impossible de leur donner une réponse qui soit parfaitement claire et satisfaisante. Mais nous pouvons ici observer que rien ne peut être plus absurde que cette coutume d'appeler difficulté ce qui prétend être une démonstration, et de s'efforcer par ce moyen d'en éluder la force et l'évidence. Il n'en est pas des démonstrations comme des probabilités, où des difficultés peuvent se trouver et où un argument peut en contrebalancer un autre et en diminuer l'autorité. Une démonstration, si elle est juste, n'admet aucune difficulté opposée ; et si elle n'est pas juste, elle n'est qu'un sophisme, et elle ne peut jamais être par conséquent une difficulté. Ou elle est irréfutable, ou elle n'a aucune espèce de force. Donc, parler d'objections et de réponses, et balancer des arguments dans une question telle que celle-ci, c'est avouer, soit que la raison humaine n'est rien qu'un jeu de mots, soit que la personne elle-même, qui parle ainsi, n'est pas capable de traiter de tels sujets. Des démonstrations peuvent être difficiles à comprendre à cause de l'abstraction de leur sujet, mais, une fois qu'elles sont comprises, elles ne sauraient jamais avoir des difficultés qui affaiblissent leur autorité.

Il est vrai que les mathématiciens ont l'habitude de dire qu'il y a des arguments aussi forts de l'autre côté de la question, et que la doctrine des points indivisibles est également sujette à des objections sans réponse. Avant d'examiner ces arguments et ces objections en détail, je les prendrai ici en bloc et m'efforcerai, par un raisonnement bref et décisif, de prouver d'un coup qu'il est totalement impossible qu'ils puissent avoir un juste fondement.

C'est une maxime établie en métaphysique que tout ce que l'esprit conçoit clairement renferme l'idée d'existence possible, ou en d'autres termes, que rien de ce que nous imaginons n'est absolument impossible. Nous pouvons former l'idée de montagne d'or, et, de là, conclure qu'une telle montagne peut actuellement exister. Nous ne pouvons former aucune idée d'une montagne sans vallée, et nous la regardons donc comme impossible.

Or il est certain que nous avons une idée d'étendue, car, autrement, pourquoi en parlons-nous et raisonnons-nous sur elle ? Il est de même certain que cette idée, en tant que conçue par l'imagination, quoique divisible en parties ou idées inférieures, n'est pas infiniment divisible, et n'est pas composée d'un nombre infini de parties ; car cela est au-delà de la compréhension de nos capacités limitées. Voici donc une idée d'étendue, qui se compose de parties ou d'idées inférieures qui sont parfaitement indivisibles. Par conséquent, cette idée n'implique aucune contradiction, et par conséquent, il est possible que l'étendue existe conformément à cette idée ; et, par conséquent, tous les arguments employés contre la possibilité des points mathématiques sont de simples arguties scolastiques, indignes de notre attention.

Nous pouvons aller plus loin dans ces conséquences, et conclure que toutes les prétendues démonstrations de la divisibilité infinie de l'étendue sont également sophistiques, puisqu'il est certain qu'elles ne peuvent être justes sans prouver l'impossibilité des points mathématiques, preuve à laquelle il est à l'évidence absurde de prétendre.

## Livre I, Partie II.

### Section III : Des autres qualités de nos idées d'espace et de temps

[Retour à la table des matières](#)

Aucune découverte n'aurait pu être faite avec plus de bonheur pour trancher toutes les controverses sur les idées, que celle ci-dessus mentionnée, que les impressions précèdent toujours les idées, et que toute idée dont est pourvue l'imagination fait d'abord son apparition dans une impression correspondante. Ces dernières perceptions sont toutes si claires et si évidentes qu'elles n'admettent aucune controverse, alors que beaucoup de nos idées sont si obscures qu'il est presque impossible, même à l'esprit qui les forme, de dire exactement quelle est leur nature et quelle est leur composition. Appliquons ce principe pour aller plus loin dans la découverte de la nature de nos idées d'espace et de temps.

En ouvrant les yeux et en les tournant vers les objets environnants, je perçois de nombreux corps visibles ; et en les fermant et considérant la distance qui se trouve entre ces corps, j'acquies l'idée d'étendue. Comme toute idée est dérivée d'une impression qui lui est exactement semblable, les impressions semblables à l'idée d'étendue doivent être soit des sensations dérivées de la vue, soit des impressions internes qui naissent de ces sensations.

Nos impressions internes sont nos passions, émotions, désirs et aversions ; et je crois que personne n'affirmera jamais que l'une de ces impressions soit le modèle à partir duquel l'idée d'espace est dérivée. Il ne reste donc rien que les sens qui puissent nous transmettre cette impression originelle. Or quelle impression nos sens nous transmettent-ils ici ? C'est la question principale, qui décide sans appel de la nature de l'idée.

La table qui se trouve devant moi suffit seule, par le fait de la voir, à me donner l'idée d'étendue. Cette idée est donc empruntée à quel-

que impression, et elle la représente, impression qui, à ce moment, apparaît aux sens. Mais mes sens me transmettent seulement les impressions de points colorés, disposés d'une certaine manière. Si l'œil est sensible à quelque chose d'autre, je désire qu'on me l'indique. Mais s'il est impossible de montrer quelque chose d'autre, nous pouvons conclure avec certitude que l'idée d'étendue n'est rien qu'une copie de ces points colorés et de leur manière d'apparaître.

Supposez que, dans l'objet étendu, ou composé de points colorés, d'où nous avons d'abord reçu l'idée d'étendue, les points soient de couleur pourpre. Il s'ensuit qu'à chaque répétition de cette idée, non seulement nous placerions les points dans le même ordre les uns par rapport aux autres, mais encore nous leur donnerions cette couleur précise, qui nous est seule connue. Mais ensuite, ayant l'expérience des autres couleurs, le violet, le vert, le rouge, le blanc, le noir, et de tous leurs différents mélanges, et trouvant une ressemblance dans la disposition des points colorés dont ces couleurs sont composées, nous négligeons les particularités de couleur, dans la mesure du possible, et formons une idée abstraite seulement à partir de cette disposition de points, cette manière d'apparaître par laquelle ils s'accordent. Mieux; même quand la ressemblance s'étend au-delà des objets d'un seul sens, et que les impressions du toucher se révèlent semblables à celles de la vue dans la disposition de leurs parties, cela n'empêche pas l'idée abstraite de les représenter les unes et les autres en raison de leur ressemblance. Toutes les idées abstraites ne sont en réalité rien que des idées particulières, considérées sous un certain jour; mais étant jointes à des termes généraux, elles sont capables de représenter une grande diversité, et de comprendre des objets qui, s'ils sont semblables sur certains points, sont sur d'autres points largement différents les uns des autres.

L'idée de temps, tirant son origine de la succession de nos perceptions de tout genre, les idées aussi bien que les impressions, et les impressions de réflexion aussi bien que les impressions de sensation, nous fournira l'exemple d'une idée abstraite qui comprend une diversité encore plus grande que celle d'espace, et qui, pourtant, est représentée dans la fantaisie par une idée individuelle particulière d'une quantité et d'une qualité déterminées.

De même que, de la disposition des objets visibles et tangibles, nous recevons l'idée d'espace, de même, de la succession des idées et des impressions, nous formons l'idée de temps, et il n'est pas possible

que le temps, seul, fasse jamais son apparition, ou que l'esprit en ait [de cette façon] connaissance. Un homme, dans un sommeil profond, ou fortement occupé par une pensée, est insensible au temps ; et, selon que ses perceptions se succèdent plus ou moins rapidement, la même durée semble plus longue ou plus brève à son imagination. Il a été remarqué par un grand philosophe que nos perceptions ont, sur ce point, certaines limites qui sont fixées par la nature et la constitution originelles de l'esprit, au-delà desquelles aucune influence des objets extérieurs sur les sens n'est jamais capable d'accélérer ou de ralentir nos pensées. Si vous faites tourner avec rapidité un charbon enflammé, il présentera aux sens l'image d'un cercle de feu, et il ne semblera y avoir aucune intervalle de temps entre ses révolutions, simplement parce qu'il est impossible pour nos perceptions de se succéder avec la même rapidité que le mouvement qu'il est possible de communiquer aux objets extérieurs. Toutes les fois que nous n'avons pas de perceptions successives, nous n'avons pas la notion du temps, même s'il y a une réelle succession dans les objets extérieurs. A partir de ces phénomènes, et de beaucoup d'autres, nous pouvons conclure que le temps ne peut faire son apparition à l'esprit soit seul, soit accompagné d'un objet fixe et invariable, mais qu'il est toujours découvert par une succession perceptible d'objets changeants.

Pour confirmer cela, nous pouvons ajouter l'argument suivant, qui me semble parfaitement décisif et convaincant. Il est évident que le temps, ou durée, se compose de différentes parties ; car, sinon, nous ne pourrions pas concevoir une durée plus longue ou plus courte. Il est aussi évident que ces parties ne sont pas coexistantes, car cette qualité de coexistence des parties appartient à l'étendue, et c'est ce qui la distingue de la durée. Or, puisque le temps est composé de parties qui ne sont pas coexistantes, un objet qui ne change pas, comme il ne produit que des impressions coexistantes, n'en produit aucune qui puisse nous donner l'idée de temps ; et, par conséquent, cette idée doit tirer son origine d'une succession d'objets changeants, et le temps, lors de sa première apparition, ne peut jamais être séparé d'une telle succession.

Ayant donc trouvé que le temps, lors de sa première apparition à l'esprit, est toujours joint à une succession d'objets changeants, et qu'autrement il ne peut jamais tomber sous notre connaissance, nous devons maintenant examiner s'il peut être conçu sans que nous concevions une succession d'objets, et s'il peut, seul, former une idée distincte dans l'imagination.

Pour savoir si des objets qui sont joints en impression sont séparables en idée, il nous faut seulement considérer s'ils sont différents l'un de l'autre ; auquel cas, il est clair qu'ils peuvent être conçus séparément. Toutes les choses différentes sont discernables, et toutes les choses discernables peuvent être séparées, selon les maximes expliquées ci-dessus. Si, au contraire, elles ne sont pas différentes, elles ne sont pas discernables, et si elles ne sont pas discernables, elles ne peuvent être séparées. Mais c'est précisément le cas pour le temps, comparé à nos perceptions successives. L'idée de temps ne tire pas son origine d'une impression particulière mêlée à d'autres, et qui en soit parfaitement discernable, mais elle naît entièrement de la manière dont les impressions apparaissent à l'esprit, sans faire partie du nombre. Cinq notes jouées sur une flûte nous donnent l'impression et l'idée de temps, bien que le temps ne soit pas une sixième impression qui se présente à l'ouïe ou à un autre sens. Ce n'est pas non plus une sixième impression que l'esprit trouve en lui-même par réflexion. Ces cinq sons, faisant leur apparition de cette manière particulière, n'excitent aucune émotion dans l'esprit, ni ne produisent aucune espèce d'affection qui, observée par lui, pourrait donner naissance à une nouvelle idée. Car c'est ce qui est nécessaire pour produire une nouvelle idée de réflexion ; l'esprit ne peut jamais, en repassant mille fois toutes ses idées de sensation, en extraire une nouvelle idée originale, à moins que la nature n'ait ainsi formé ses facultés qu'il sente une nouvelle impression originale naître d'une telle contemplation. Mais ici, l'esprit ne connaît que la manière dont les différents sons font leur apparition, manière qu'il peut ensuite considérer sans considérer ces sons particuliers, et qu'il peut joindre à d'autres objets. Il doit certainement avoir les idées de certains objets, et il n'est jamais possible pour lui, sans ces idées, d'arriver à une conception du temps, lequel, puisqu'il n'apparaît pas en tant qu'impression primaire distincte, ne peut évidemment consister qu'en différentes idées, ou impressions, ou objets disposés d'une certaine manière c'est-à-dire se succédant les uns aux autres.

Je sais que certains prétendent que l'idée de durée est applicable, au sens propre, aux objets qui sont parfaitement immuables, et je suis porté à penser que c'est là l'opinion courante des philosophes aussi bien que du vulgaire. Mais, pour être convaincu de sa fausseté, il suffit de réfléchir à la conclusion précédente, que l'idée de durée tire toujours son origine d'une succession d'objets changeants et qu'elle ne peut jamais être transmise à l'esprit par quelque chose de fixe et d'immuable. En effet, il suit inévitablement de là que, puisque l'idée

de durée ne peut pas venir d'un tel [type d'] objet, elle ne peut jamais avec propriété et exactitude lui être appliquée, et aucune chose immuable ne peut être dite avoir une durée. Les idées représentent toujours les objets ou impressions dont elles proviennent, et jamais, sans fiction, elles ne peuvent en représenter d'autres ou leur être appliquées. Par quelle fiction appliquons-nous l'idée de temps même à ce qui est immuable, et supposons-nous, comme on le fait couramment, que la durée est une mesure du repos aussi bien que du mouvement, nous le verrons par la suite.

Il existe un autre argument très décisif qui établit la présente doctrine sur nos idées d'espace et de temps, et qui est uniquement fondé sur le simple principe que nos idées d'espace et de temps sont composées de parties indivisibles. Cet argument vaut peut-être qu'on l'examine.

Toute idée discernable étant aussi séparable, prenons l'une de ces idées simples indivisibles dont l'idée composée d'étendue est formée, et, la séparant de toutes les autres, et la considérant à part, formons un jugement de sa nature et de ses qualités.

Il est clair que ce n'est pas l'idée d'étendue, car l'idée d'étendue est composée de parties ; et cette idée, selon l'hypothèse, est parfaitement simple et indivisible. N'est-elle donc rien ? C'est absolument impossible. En effet, puisque l'idée composée d'étendue, qui est réelle, est composée de telles idées, si celles-ci étaient autant de non-entités, il y aurait une existence réelle composée de non-entités, ce qui est absurde. Ici donc, je dois demander : quelle est notre idée d'un point simple et indivisible ? Rien d'étonnant si ma réponse semble quelque peu nouvelle, puisque, jusqu'ici, on n'a guère pensé à cette question. Nous avons l'habitude de disputer sur la nature des points mathématiques, mais rarement sur la nature de leurs idées.

L'idée d'espace est transmise à l'esprit par deux sens, la vue et le toucher : rien ne peut jamais paraître étendu qui ne soit visible ou tangible. Cette impression composée, qui représente l'étendue, se compose de plusieurs impressions moindres, qui sont indivisibles à l'œil ou au toucher, et qui peuvent être appelées impressions d'atomes ou de corpuscules doués de couleur et de solidité. Mais ce n'est pas tout. Il n'est pas seulement requis que ces atomes soient colorés ou tangibles pour qu'ils se découvrent à nos sens ; il est aussi nécessaire que nous conservions l'idée de leur couleur ou de leur tangibilité pour que

nous les comprenions par notre imagination Il n'y a que l'idée de leur couleur ou de leur tangibilité qui peut les rendre concevables par l'esprit. Si l'on écarte les idées de ces qualités sensibles, ils sont entièrement anéantis pour la pensée, ou imagination.

Or telles sont les parties, tel est le tout. Si un point n'est pas considéré comme coloré ou tangible, il ne peut nous transmettre aucune idée ; et, par conséquent, l'idée d'étendue, qui est composée des idées de ces points, ne saurait jamais exister. Mais si l'idée d'étendue peut réellement exister (et nous sommes conscients qu'elle existe), ses parties doivent aussi exister, et, pour cela, il faut les considérer comme colorés ou tangibles. Nous n'avons donc d'idée d'espace ou d'étendue que quand nous considérons cet espace comme un objet, soit de notre vue, soit de notre toucher.

Le même raisonnement prouvera que les moments indivisibles du temps doivent être remplis par quelque objet réel ou quelque existence réelle, dont la succession forme la durée, et la rend concevable par l'esprit.

## Livre I, Partie II.

### Section IV : Réponses aux objections

[Retour à la table des matières](#)

Notre système sur l'espace et le temps se compose de deux parties qui sont intimement liées entre elles. La première repose sur cette chaîne de raisonnement : la capacité de l'esprit n'est pas infinie, et, par conséquent, il n'existe aucune idée d'étendue ou de durée composée d'un nombre infini de parties ou d'idées inférieures, mais ces idées se composent d'un nombre fini de parties ou d'idées inférieures, et elles sont simples et indivisibles. Il est donc possible que l'espace et le temps existent conformément à cette idée, puisque leur infinie divisibilité est entièrement impossible et contradictoire.

L'autre partie de notre système est une conséquence de cette [autre chaîne de raisonnement] : les parties en lesquelles se résolvent les idées d'espace et de temps deviennent à la fin indivisibles, et ces parties indivisibles, n'étant rien en elles-mêmes, sont inconcevables quand elles ne sont pas remplies de quelque chose de réel et d'existant. Les idées d'espace et de temps ne sont donc pas des idées séparées et distinctes, elles sont tout bonnement les idées de la manière, ou ordre, dans lequel des objets existent ; ou, en d'autres termes, il est impossible de concevoir soit un vide et une étendue sans matière, soit un temps sans succession ni changement en aucune existence réelle. L'intime connexion entre les parties de notre système est la raison pour laquelle nous allons examiner ensemble les objections qui ont été alléguées contre les deux, en commençant par celles qui s'opposent à la divisibilité finie de l'étendue.

I. Parmi ces objections, la première que je retiendrai est plus propre à prouver cette connexion et cette dépendance de l'une des parties avec l'autre, qu'à détruire l'une d'elles. Il a souvent été soutenu dans les écoles que l'étendue doit être divisible in infinitum parce que le système des points mathématiques est absurde ; et ce système est absurde parce qu'un point mathématique est une non-entité qui, par

conséquent, ne peut jamais, par sa conjonction avec d'autres points, former une existence réelle. Cette objection serait parfaitement décisive s'il n'y avait pas de milieu entre la divisibilité infinie de la matière et la non-entité des points mathématiques. Mais il y a évidemment un milieu, qui consiste à accorder à ces points une couleur, ou une solidité ; et l'absurdité des deux extrêmes est une démonstration de la vérité et de la réalité de ce milieu. Le système des points physiques, qui est un autre milieu, est trop absurde pour qu'il soit nécessaire de le réfuter. Une étendue réelle, tel qu'un point physique est supposé être, ne peut jamais exister sans parties différentes les unes des autres ; et toutes les fois que des objets sont différents, ils sont discernables et séparables par l'imagination.

II. La seconde objection est tirée de la nécessité qu'il y ait une pénétration si l'étendue se compose de points mathématiques. Un atome simple et indivisible, qui en touche un autre, doit nécessairement le pénétrer, car il est impossible qu'il puisse le toucher par ses parties extérieures, selon l'hypothèse même de sa parfaite simplicité qui exclut toutes parties. Il doit donc le toucher intimement, et dans toute son essence, *secundum se, tota, et totaliter*, ce qui est la définition même de la pénétration. Mais la pénétration est impossible : les points mathématiques sont donc également impossibles.

Je réponds à cette objection en substituant [à cette idée] une idée plus juste de la pénétration. Supposez que deux corps, qui ne contiennent aucun vide à l'intérieur de leur circonférence, s'approchent l'un de l'autre et s'unissent de telle manière que le corps qui résulte de leur union ne soit pas plus étendu que l'un ou l'autre des deux. C'est ce que nous devons entendre quand nous parlons de pénétration. Mais il est évident que cette pénétration n'est rien que l'annihilation de l'un de ces corps et la conservation de l'autre, sans que nous soyons capables de distinguer en particulier lequel est conservé et lequel est annihilé. Avant que ces corps ne se rapprochent, nous avons l'idée de deux corps. Après, nous n'avons l'idée que d'un corps. Il est impossible pour l'esprit de conserver une notion de différence entre deux corps de la même nature existant au même lieu en même temps.

Prenant donc la pénétration en ce sens – l'annihilation d'un corps quand il s'approche d'un autre – je demande à tout le monde si l'on voit une nécessité à ce qu'un point coloré ou tangible soit annihilé quand il s'approche d'un autre point coloré ou tangible. Au contraire, n'aperçoit-on pas évidemment que, de l'union de ces points, résulte un

objet qui est composé et divisible, et en lequel on peut distinguer deux parties, donc chacune conserve son existence distincte et séparée, malgré sa contiguïté avec l'autre ? Que l'on vienne en aide à la fantaisie en concevant que ces points sont de couleurs différentes, ce qui est le mieux pour prévenir leur coalescence et leur confusion. Un point bleu et un point rouge peuvent certainement rester contigus sans pénétration ni annihilation. En effet, s'ils ne le peuvent pas, que peut-il advenir de ces points ? Lequel, du rouge ou du bleu, sera annihilé ? Ou si ces couleurs s'unissent en une seule, quelle nouvelle couleur produiront-elles par leur union ?

Ce qui donne surtout naissance à ces objections, et qui, en même temps, rend si difficile de leur donner une réponse satisfaisante, c'est l'infirmité et l'instabilité naturelles aussi bien de notre imagination que de nos sens, quand on les emploie sur de si petits objets. Faites une tache d'encre sur du papier, et éloignez-vous à une distance telle que la tache devienne complètement invisible ; vous trouverez que, quand vous revenez et vous rapprochez, la tache, dans un premier temps, devient visible à de brefs intervalles, et que, ensuite, elle devient constamment visible, et ensuite acquiert seulement une nouvelle force de coloration sans augmenter de dimension ; et, ensuite, quand elle a grandi au point d'être réellement étendue, il est encore difficile pour l'imagination de la diviser en ses parties composantes, à cause de la gêne qu'elle rencontre à concevoir un objet aussi petit qu'un simple point. Cette infirmité affecte la plupart de nos raisonnements sur le présent sujet, et fait qu'il est presque impossible de répondre de manière intelligible, et avec les expressions qui conviennent, à de nombreuses questions qui peuvent s'élever.

III. De nombreuses objections ont été tirées des mathématiques contre l'indivisibilité des parties de l'étendue, quoique, à première vue, cette science semble plutôt favorable à cette présente doctrine ; et si elle lui est contraire dans ses démonstrations, elle s'y conforme parfaitement dans ses définitions. Ma présente tâche doit donc consister à défendre les définitions, et à réfuter les démonstrations.

Une surface est définie comme étant une longueur et une largeur sans profondeur ; une ligne comme étant une longueur sans largeur ni profondeur ; un point comme étant ce qui n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur. Il est évident que tout cela est parfaitement inintelligible selon toute autre supposition que celle de la composition de

l'étendue de points indivisibles ou atomes. Sinon, comment quelque chose pourrait-il exister sans longueur, sans largeur, ni profondeur ?

Je constate que deux réponses différentes ont été faites à cet argument, et aucune d'elle, selon moi, n'est satisfaisante. La première est que les objets de la géométrie, ces surfaces, lignes et points, dont elle examine les proportions et les positions, sont de pures idées dans l'esprit, et non seulement n'ont jamais existé dans la nature, mais encore ne peuvent jamais y exister. Ils n'ont jamais existé car personne ne prétendra tirer une ligne ou former une surface entièrement conforme à la définition. Ils ne peuvent jamais exister car, à partir de ces idées mêmes, nous pouvons produire des démonstrations qui prouvent leur impossibilité.

Mais peut-on imaginer quelque chose de plus absurde et de plus contradictoire que ce raisonnement ? Tout ce qui peut être conçu par une idée claire et distincte implique nécessairement la possibilité d'existence ; et celui qui prétend prouver l'impossibilité de son existence par un argument tiré de l'idée claire, en réalité, affirme que nous n'en avons pas d'idée claire parce que nous avons une idée claire. Il est vain de chercher une contradiction dans quelque chose qui est conçu distinctement par l'esprit. Si cela impliquait contradiction, il serait impossible de le concevoir.

Il n'y a donc pas de milieu entre admettre au moins la possibilité de points indivisibles et en nier l'idée ; et c'est sur ce dernier principe que la seconde réponse à l'argument précédent est fondée. On a prétendu que, quoiqu'il soit impossible de concevoir une longueur sans largeur, pourtant, par une abstraction sans séparation, nous pouvons considérer l'une sans tenir compte de l'autre ; de la même manière que nous pouvons penser à la longueur du chemin qui est entre deux villes, et négliger sa largeur. La longueur est inséparable de la largeur aussi bien dans la nature que dans nos esprits, mais cela n'exclut pas une considération partielle, et une distinction de raison, de la manière expliquée ci-dessus.

En réfutant cette réponse, je n'insisterai pas sur l'argument que j'ai déjà suffisamment expliqué, que s'il est impossible pour l'esprit d'arriver à un minimum dans ses idées, sa capacité doit être infinie, afin de comprendre le nombre infini de parties dont son idée d'une quelconque étendue se composerait. Je m'efforcerai ici de trouver quelques nouvelles absurdités dans ce raisonnement.

Une surface termine un solide, une ligne termine une surface, un point termine une ligne ; mais j'affirme que, si les idées d'un point, d'une ligne ou d'une surface n'étaient pas indivisibles, il serait impossible que nous puissions concevoir ces limites. En effet, supposons ces idées infiniment divisibles ; que la fantaisie s'efforce alors de se fixer sur l'idée de la dernière surface, de la dernière ligne, ou du dernier point ; elle constate immédiatement que l'idée se divise en parties, et quand elle saisit la dernière de ces parties, elle lâche prise à cause d'une nouvelle division, et ainsi de suite in infinitum, sans aucune possibilité de parvenir à une idée concluante. Quel que soit le nombre de fractionnements, elle ne se rapproche pas plus de la dernière division que ne le faisait la première idée qu'elle formait. Chaque particule se soustrait à la prise par un nouveau fractionnement, comme le vif-argent, quand nous essayons de le saisir. Mais, comme en fait, il faut qu'il y ait quelque chose qui termine l'idée de toute quantité finie, et comme cette idée-terme ne peut pas elle-même se composer des parties ou idées inférieures – sinon, ce serait la dernière de ses parties qui terminerait l'idée et ainsi de suite - c'est la preuve claire que les idées de surfaces, de lignes et de points n'admettent aucune division, celles de surfaces en profondeur, celles de lignes en largeur et profondeur, et celles de points en aucune dimension.

Les scolastiques étaient si sensibles à la force de cet argument que certains d'entre eux soutenaient que la nature a mêlé, parmi ces particules de matière qui sont divisibles in infinitum, un nombre de points mathématiques, afin de donner une limite aux corps ; et d'autres éludaient la force de ce raisonnement par un tas d'arguties et de distinctions inintelligibles. Ces adversaires, de la même façon, se cédaient la victoire. Un homme qui se cache avoue aussi évidemment la supériorité de son ennemi, qu'un autre qui rend loyalement les armes.

Il apparaît ainsi que les définitions des mathématiques détruisent les prétendues démonstrations, et que si nous avons l'idée de points, de lignes et de surfaces indivisibles conformes à la définition, leur existence est certainement possible, mais si nous n'avons pas une telle idée, il est impossible que nous puissions jamais concevoir la limite d'aucune figure, conception sans laquelle il ne peut y avoir de démonstration géométrique.

Mais je vais plus loin, et je soutiens qu'aucune de ces démonstrations ne peut avoir un poids suffisant pour établir un principe tel que

celui de l'infinie divisibilité, et cela parce que pour de si petits objets, il n'y a pas de démonstrations appropriées, les démonstrations étant bâties sur des idées qui ne sont pas exactes et sur des maximes qui ne sont pas d'une vérité précise. Quand la géométrie porte un jugement sur des rapports de quantité, nous ne devons pas attendre la plus parfaite précision et la plus parfaite exactitude. Aucune de ses preuves n'atteint un tel niveau. Elle prend les dimensions et les rapports des figures justement, mais grossièrement et avec une certaine liberté. Ses erreurs ne sont jamais considérables, et elle ne se tromperait pas du tout si elle n'aspirait à une telle perfection absolue.

Je demande d'abord aux mathématiciens ce qu'ils entendent quand ils disent qu'une ligne ou une surface est EGALE, ou PLUS GRANDE, ou PLUS PETITE qu'une autre. Que chacun donne une réponse, à quelque secte qu'il appartienne, qu'il soutienne que l'étendue est composée de points indivisibles ou qu'il soutienne qu'elle est composée de quantités divisibles in infinitum. Cette question les embarrassera tous.

Il y a peu ou pas de mathématiciens qui défendent l'hypothèse des points indivisibles, et pourtant, ce sont eux qui répondent le plus volontiers et de la façon la plus juste à la présente question. Il suffit qu'ils répondent que les lignes ou les surfaces sont égales quand le nombre de points de chacune est égal, et que, puisque varie la proportion des nombres, la proportion des lignes et des surfaces varie aussi. Mais, quoique cette réponse soit juste, autant qu'évidente, je peux cependant affirmer que ce critère de l'égalité est complètement inutile, et que ce n'est jamais à partir d'une telle comparaison que nous déterminons l'égalité ou l'inégalité des objets entre eux. En effet, comme les points qui entrent dans la composition d'une ligne ou d'une surface, qu'ils soient perçus par la vue ou par le toucher, sont si petits et si confondus les uns avec les autres qu'il est absolument impossible à l'esprit d'en calculer le nombre, un tel calcul ne nous donnera jamais un critère par lequel nous puissions juger des proportions. Personne ne sera jamais capable de déterminer par une numération exacte qu'un pouce a moins de points qu'un pied, ou un pied moins de points qu'une aune ou toute autre mesure plus grande ; et c'est la raison pour laquelle nous considérons rarement, ou jamais, ce calcul comme le critère de l'égalité ou de l'inégalité.

Quant à ceux qui imaginent que l'étendue est divisible in infinitum, il leur est impossible d'utiliser cette réponse, ni de fixer l'égalité

d'une ligne ou d'une surface par une numération des parties qui la composent. En effet, puisque, selon leur hypothèse, les plus petites comme les plus grandes figures contiennent un nombre infini de parties, et puisque des nombres infinis, à proprement parler, ne peuvent être ni égaux ni inégaux entre eux, l'égalité ou l'inégalité de portions quelconques de l'espace ne peut jamais dépendre d'une proportion dans le nombre de leurs parties. Il est vrai, peut-on dire, que l'inégalité d'une aune et d'un yard consiste dans la différence du nombre de pieds dont ils sont composés, et que celle d'un pied et d'un yard dans le nombre de pouces. Mais comme cette quantité que nous appelons un pouce en l'un est supposée égale à celle que nous appelons un pouce en l'autre, et comme il est impossible à l'esprit de trouver cette égalité en continuant in infinitum en se rapportant à des quantités inférieures, il est évident que, finalement, nous devons fixer un critère de l'égalité différent de celui d'énumération des parties.

Il en est certains qui prétendent que l'égalité est mieux définie par la congruence, et que deux figures quelconques sont égales quand, placées l'une sur l'autre, toutes leurs parties se correspondent et se touchent. Pour juger de cette définition, considérons que, puisque l'égalité est une relation, elle n'est pas, à strictement parler, une propriété des figures elles-mêmes, mais elle provient simplement de la comparaison que l'esprit fait entre elles. Si elle consiste donc dans cette application imaginaire et dans ce mutuel contact des parties, nous devons du moins avoir une notion distincte de ces parties et devons concevoir leur contact. Or il est clair que, dans cette conception, nous remonterions de ces parties jusqu'aux plus petites parties qu'il est possible de concevoir, puisque le contact des grandes parties ne rendrait jamais les figures égales. Mais les plus petites parties que nous puissions concevoir sont des points mathématiques, et, par conséquent, ce critère de l'égalité est le même que celui qui est tiré de l'égalité du nombre de points qui est, comme nous l'avons déjà déterminé, un critère juste mais inutile. Nous devons donc chercher de quelque autre côté une solution à la présente difficulté.

Il y a beaucoup de philosophes qui refusent de fixer un critère de l'égalité et qui affirment qu'il est suffisant de présenter deux objets égaux pour nous donner une juste notion de cette proportion. Toutes les définitions, disent-ils, sont stériles sans la perception de tels objets, et quand nous percevons de tels objets, nous n'avons plus besoin d'aucune définition. Je suis entièrement d'accord avec ce raisonne-

ment et j'affirme que la seule notion utile d'égalité, ou d'inégalité, est tirée de l'apparence globale et de la comparaison d'objets particuliers.

Il est évident que l'œil, ou plutôt l'esprit, est souvent capable, d'un seul regard, de déterminer les proportions des corps et de déclarer qu'ils sont égaux entre eux, plus grands ou plus petits les uns que les autres, sans examiner ni comparer le nombre de leurs petites parties. De tels jugements sont non seulement courants, mais aussi dans de nombreux cas certains et infaillibles. Quand la mesure d'un yard et celle d'un pied sont présentées, l'esprit ne peut pas plus douter que la première est plus longue que la seconde, qu'il ne peut douter des principes les plus clairs et les plus évidents en soi.

Il y a donc trois proportions que l'esprit distingue dans l'apparence générale de ses objets, et qu'il désigne par les expressions plus grand, plus petit, et égal. Mais, quoique ses jugements sur ces proportions sont parfois infaillibles, ils ne le sont pas toujours ; et nos jugements de ce genre ne sont pas plus exempts de doute ni d'erreur que ceux qui concernent d'autres sujets. Nous corrigeons fréquemment notre première opinion par une révision et une réflexion, et nous déclarons égaux des objets que nous avons dans un premier temps estimés inégaux, et nous considérons qu'un objet est plus petit qu'un autre alors qu'il nous était apparu plus grand auparavant. Ce n'est pas la seule correction que subissent ces jugements de nos sens, mais, souvent, nous découvrons notre erreur par une juxtaposition des objets, ou, quand cela est impraticable, par l'usage d'une mesure commune et invariable qui, appliquée successivement à chacun des objets, nous informe de leurs proportions différentes. Et cette correction est même susceptible d'une nouvelle correction et de différents degrés d'exactitude, selon la nature de l'instrument par lequel nous mesurons les corps et selon le soin dont nous faisons preuve dans la comparaison.

Quand donc l'esprit est accoutumé à ces jugements et à leurs corrections, et qu'il trouve que la même proportion qui fait que deux figures ont à l'œil cette apparence que nous appelons égalité les fait aussi se correspondre l'une à l'autre, et à une commune mesure avec laquelle nous les comparons, nous formons une notion mixte d'égalité, tirée à la fois de la méthode plus lâche et de la méthode plus stricte de comparaison. Mais nous ne nous contentons pas de cela. En effet, comme la saine raison nous convainc qu'il y a des corps immensément plus petits que ceux qui apparaissent aux sens, et comme une

fausse raison voudrait nous persuader qu'il y a des corps infiniment plus petits, nous percevons clairement que nous ne possédons aucun instrument, aucune technique de mesure qui puisse nous mettre à l'abri de toute erreur et incertitude. Nous sommes conscients que l'addition ou la soustraction d'une de ces petites parties n'est discernable ni à l'apparence, ni à la mesure ; et comme nous imaginons que deux figures qui étaient antérieurement égales ne peuvent pas être égales après cette soustraction ou cette addition, nous supposons donc quelque critère imaginaire d'égalité par lequel les apparences et les mesures sont exactement corrigées, et les figures entièrement ramenées à cette proportion. Ce critère est manifestement imaginaire. En effet, comme l'idée même d'égalité est celle d'une apparence particulière corrigée par juxtaposition ou par une commune mesure, l'idée d'une correction allant au-delà ce que nous faisons avec nos instruments et notre technique est une pure fiction de l'esprit, aussi inutile qu'incompréhensible. Mais, quoique ce critère soit simplement imaginaire, la fiction est cependant très naturelle ; et rien n'est plus habituel pour l'esprit de continuer de cette manière une action, même après qu'a cessé la raison qui l'avait d'abord déterminé à la commencer. Cela paraît très visible en ce qui concerne le temps : quoiqu'il soit évident que nous n'ayons aucune méthode exacte pour déterminer les proportions ou parties – même pas une méthode aussi exacte que pour l'étendue – pourtant, les diverses corrections de nos mesures et leurs différents degrés d'exactitude nous ont donné une idée obscure et implicite d'une parfaite et entière égalité. Il en est de même pour de nombreux autres sujets. Un musicien, trouvant que son oreille devient chaque jour plus délicate, et faisant lui-même des corrections par réflexion et attention, utilise le même acte de l'esprit, même quand le sujet lui fait défaut, et il conçoit l'idée d'une tierce parfaite ou d'un octave parfait, sans être capable de dire d'où il tire son critère. Un peintre forme la même fiction à l'égard des couleurs, un mécanicien à l'égard du mouvement. L'un imagine que la lumière et l'ombre, l'autre que le rapide et le lent sont susceptibles d'une exacte comparaison et d'une exacte égalité qui iraient au-delà du jugement des sens.

Nous pouvons appliquer le même raisonnement aux lignes COURBES et aux lignes DROITES. Rien n'est plus manifeste aux sens que la distinction entre une ligne courbe et une ligne droite, et il n'existe pas d'idées que nous puissions former plus aisément que les idées de ces objets. Mais si aisément que nous formions ces idées, il est impossible d'en produire une définition qui fixe entre elles des limites précises. Quand nous traçons des lignes sur du papier ou sur

quelque surface continue, il y a un certain ordre selon lequel les lignes se prolongent d'un point à un autre, si bien qu'elles produisent l'impression d'ensemble d'une ligne courbe ou d'une ligne droite; mais cet ordre est parfaitement inconnu, et on n'observe que l'apparence globale. Ainsi, même selon le système des points indivisibles, nous ne pouvons nous former qu'une notion éloignée de quelque critère inconnu de ces objets. Selon le système de la divisibilité infinie, nous ne pouvons même pas aller jusque-là, mais nous sommes réduits à la simple apparence générale comme règle par laquelle nous déterminons si des lignes sont courbes ou droites. Mais, quoique nous ne puissions donner aucune définition parfaite de ces lignes, ni produire aucune méthode très exacte de distinguer les unes des autres, cela ne nous empêche pourtant pas de corriger la première apparence par un examen plus précis, et par une comparaison avec quelque règle dont la rectitude nous est plus grandement assurée par des essais répétés. Et c'est par ces corrections, et en poursuivant la même action de l'esprit, même quand nous n'avons plus de raisons de le faire, que nous formons la vague idée d'un critère parfait de ces figures, sans être capable de l'expliquer ni de le comprendre.

Les mathématiciens, il est vrai, prétendent donner une définition exacte d'une ligne droite, quand ils disent que c'est le plus court chemin entre deux points. Mais, en premier lieu, je remarque que c'est là plus proprement la découverte de l'une des propriétés d'une ligne droite qu'une juste définition de celle-ci. En effet, je demande si, quand on parle d'une ligne droite, on ne pense pas immédiatement à telle apparence particulière, et si ce n'est pas seulement par accident que l'on considère cette propriété ? Une droite peut se comprendre seule ; mais cette définition est inintelligible sans une comparaison avec d'autres lignes, que nous concevons comme plus étendues. Dans la vie courante, il est établi comme une maxime que le chemin le plus droit est toujours le plus court ; ce qui serait aussi absurde que de dire que le plus court chemin est toujours le plus court, si notre idée d'une ligne droite n'était pas différente de celle du plus court chemin entre deux points.

En second lieu, je répète ce que j'ai déjà établi, que nous n'avons aucune idée précise d'égalité et d'inégalité, de plus court et de plus long, pas plus que de ligne droite ou de ligne courbe ; et, par conséquent, que l'un des deux ne peut pas nous offrir un critère parfait pour l'autre. Une idée exacte ne peut jamais être construite sur des idées vagues et indéterminées.

L'idée d'une surface plane est aussi peu susceptible d'un critère précis que celle d'une ligne droite, et n'avons pas d'autre moyen de distinguer une telle surface que son apparence générale. C'est en vain que les mathématiciens représentent une surface plane comme produite par le déplacement d'une ligne droite. On objectera immédiatement que notre idée de surface est aussi indépendance de cette méthode de former une surface que notre idée d'une ellipse l'est de celle d'un cône ; que l'idée d'une ligne droite n'est pas plus précise que celle d'une surface plane ; qu'une ligne droite peut se déplacer irrégulièrement, et, par ce moyen, former une figure entièrement différente d'un plan ; et que nous devons donc supposer qu'elle se déplace le long de deux lignes droites parallèles l'une à l'autre ; et c'est [là] une description qui explique la chose par elle-même : cette description est circulaire.

Il apparaît donc que les idées qui sont les plus essentielles à la géométrie, à savoir celles d'égalité et d'inégalité, de ligne droite et de surface plane, sont loin, selon notre méthode courante de les concevoir, d'être exactes et déterminées. Non seulement nous sommes incapables de dire, si le cas est en quelque degré douteux, quand telles figures particulières sont égales, quand telle ligne est une droite, et quand telle surface un plan, mais, [de plus], nous ne pouvons former aucune idée de cette proportion ou de ces figures, qui soit ferme et invariable. Nous en appelons toujours à notre faible et faillible jugement, et corrigeons par un compas ou une commune mesure, et si nous ajoutons la supposition d'une correction qui aille plus loin, c'est celle d'une correction soit inutile, soit imaginaire. C'est en vain que nous aurions recours à un lieu commun et emploierions la supposition d'un dieu, que son omnipotence rend capable de former une parfaite figure géométrique et de tracer une ligne droite sans aucune courbe ni inflexion. Comme le critère ultime des ces figures n'est tiré de rien d'autre que des sens et de l'imagination, il est absurde de parler d'une perfection au-delà de ce que peuvent juger ces facultés, puisque la véritable perfection d'une chose consiste en sa conformité avec son critère.

Or, puisque ces idées sont aussi vagues et incertaines, je demanderais volontiers à un mathématicien quelle assurance infaillible il a, non seulement des propositions les plus embrouillées et les plus obscures de sa science, mais [aussi] des principes les plus communs et les plus évidents. Comment peut-il me prouver, par exemple, que deux lignes droites ne peuvent avoir un segment commun, ou qu'il est impossible

de tirer plus d'une ligne droite entre deux points ? S'il me disait que ces opinions sont à l'évidence absurdes et qu'elles contredisent nos idées claires, je répondrais que je ne nie pas, si deux lignes droites devient l'une de l'autre en formant un angle perceptible, qu'il est absurde d'imaginer qu'elles aient un segment commun. Mais, en supposant que ces deux lignes se rapprochent à raison d'un pouce par vingt lieues, je vois aucune absurdité à affirmer que, lors de leur contact, elles ne forment qu'une [seule] ligne. En effet, je vous prie, par quelle règle, par quel critère, jugez-vous quand vous affirmez que la ligne, en laquelle j'ai supposé qu'elles coïncidaient, ne peut devenir la même ligne droite que ces deux droites qui forment entre elles un angle si petit ? Vous devez certainement avoir une certaine idée d'une ligne droite avec laquelle cette ligne ne s'accorde pas. Voulez-vous donc dire qu'elle ne prend pas les points dans le même ordre et selon la même règle qui sont propres et essentiels à une ligne droite ? Si c'est ainsi, je dois vous informer, outre qu'en jugeant de cette manière, vous admettez que l'étendue est composée de points indivisibles (ce qui dépasse peut-être votre intention), outre cela, dis-je, je dois vous informer que ce n'est pas [là] le critère à partir duquel nous formons l'idée d'une ligne droite ; et si c'était le cas, y a-t-il assez de fermeté dans nos sens ou notre imagination pour déterminer quand un tel ordre est violé ou préservé ? Le critère originel d'une ligne droite n'est en réalité rien d'autre qu'une certaine apparence générale ; et il est évident qu'on peut faire en sorte que des lignes droites coïncident l'une avec l'autre et correspondent pourtant avec ce critère, fût-il corrigé par tous les moyens praticables ou imaginables.

De quelque côté que les mathématiciens se tournent, ils rencontrent toujours ce dilemme. S'ils jugent de l'égalité, ou de toute autre proportion par le critère précis et exact, à savoir l'énumération des petites parties indivisibles, ils emploient un critère qui est inefficace dans la pratique, et, à la fois, ils établissent effectivement l'indivisibilité de l'étendue qu'ils s'efforcent de réfuter. Ou, s'ils emploient, comme d'habitude, le standard imprécis tiré d'une comparaison des objets d'après leur apparence générale, corrigé par la mesure et la juxtaposition, leurs premiers principes, quoique certains et infailibles, sont trop grossiers pour fournir des inférences aussi subtiles que celles qu'ils en tirent couramment. Les premiers principes sont fondés sur l'imagination et les sens : la conclusion ne peut donc pas aller au-delà de ces facultés, encore moins les contredire.

Cela peut nous ouvrir un peu les yeux, et nous faire voir qu'aucune démonstration géométrique en faveur de la divisibilité infinie de l'étendue ne peut avoir autant de force que nous en attribuons naturellement à tout argument soutenu par de telles prétentions magnifiques. En même temps, nous pouvons apprendre la raison pour laquelle la géométrie manque d'évidence sur ce seul point, alors que tous ses autres raisonnements commandent au plus point notre plein assentiment et notre pleine approbation. Et, en vérité, il semble plus nécessaire de donner la raison de cette exception que de montrer que nous devons réellement faire une exception et considérer tous les arguments mathématiques en faveur de l'infinie divisibilité comme entièrement sophistiques. En effet, il est évident que, comme aucune idée de quantité n'est infiniment divisible, on ne peut donc imaginer une absurdité plus éclatante que de tenter de prouver que la quantité elle-même admet une telle division ; et de prouver cela au moyen d'idées qui sont directement opposées sur ce point. Et, de même que cette absurdité est en elle-même très éclatante, de même il ne saurait y avoir un argument fondé sur elle qui ne s'accompagne d'une nouvelle absurdité et ne comporte une évidente contradiction.

Je peux donner comme exemples ces arguments en faveur de l'infinie divisibilité, qui sont tirés du point de contact. Je sais qu'il n'existe aucun mathématicien qui accepterait d'être jugé par les figures qu'il décrit sur le papier, ces figures n'étant que de vagues esquisses, dirait-il, servant seulement à transmettre avec une plus grande facilité certaines idées qui sont le véritable fondement de tout notre raisonnement. Je me contente de cette explication et je veux bien faire reposer la controverse sur ces idées. Je désire donc que notre mathématicien forme, aussi précisément que possible, les idées d'un cercle et d'une ligne droite ; et je lui demande alors si, quand il conçoit leur contact, il peut les concevoir comme se touchant en un point mathématique, ou s'il doit nécessairement imaginer qu'ils coïncident sur quelque espace. Quelque parti qu'il choisisse, il tombe dans d'égales difficultés. S'il affirme qu'en traçant ces figures dans son imagination, il peut imaginer qu'elles se touchent seulement en un point, il admet la possibilité de cette idée, et par conséquent de la chose. S'il dit que, quand il conçoit le contact de ces lignes, il doit les faire coïncider, il reconnaît par là la fausseté des démonstrations géométriques quand on les pousse au-delà d'un certain degré de petitesse, car il est certain qu'il a de telles démonstrations contre la coïncidence d'un cercle et d'une ligne droite ; ce qui veut dire, en d'autres termes qu'il peut prouver qu'une idée, à savoir celle de coïncidence, est incompatible

avec deux autres idées, à savoir celles de cercle et de ligne droite, quoiqu'en même temps il reconnaisse que ces idées sont inséparables.

## Livre I, Partie II.

### Section V : Suite du même sujet

[Retour à la table des matières](#)

Si la seconde partie de mon système est vraie, que l'idée d'espace ou d'étendue n'est rien que l'idée de points visibles ou tangibles distribués dans un certain ordre, il s'ensuit que nous ne pouvons former aucune idée d'un vide, ou d'un espace où il n'y ait rien de visible ou de tangible. Cela fait naître trois objections que j'examinerai ensemble parce que la réponse que je donnerai à l'une est une conséquence de celle dont je ferai usage pour les autres.

Premièrement, on peut dire que les hommes ont débattu pendant de nombreux siècles sur le vide et le plein sans être capables de conduire l'affaire jusqu'à une décision définitive ; et les philosophes, même à ce jour, se croient libres de prendre parti pour un côté ou un autre, comme leur fantaisie les [y] pousse. Mais quel que puisse être le fondement d'une controverse sur les choses elles-mêmes, on peut prétendre que le débat même est décisif pour l'idée, et qu'il est impossible qu'on ait pu raisonner aussi longtemps sur le vide, soit pour refuser, soit pour soutenir [son existence] sans avoir une notion de ce vide.

Deuxièmement, si cet argument est contesté, la réalité, ou au moins la possibilité de l'idée de vide peut être prouvée par le raisonnement suivant. Toute idée qui est une conséquence nécessaire et infaillible d'idées possibles est une idée possible. Or, encore que nous admettions que le monde soit à présent plein, nous pouvons aisément le concevoir comme privé de mouvement, et on admettra certainement que cette idée est possible. Il faut aussi admettre comme possible de concevoir l'annihilation d'une partie de la matière par la toute-puissance de la divinité, alors que les autres parties demeurent en repos. En effet, comme toute idée qui est discernable est séparable par

l'imagination, et comme toute idée qui est séparable par l'imagination peut être conçue comme existant séparément, il est évident que l'existence d'une particule de matière n'implique pas plus l'existence d'une autre, que la forme carrée d'un corps n'implique la forme carrée de tous les corps. Cela étant accordé, je demande maintenant ce qui résulte du concours de ces deux idées possibles de repos et d'annihilation, et ce que nous devons concevoir ce qu'entraînerait l'annihilation dans la chambre de tout l'air et de toute la matière subtile, en supposant que les murs demeurent les mêmes, sans aucun mouvement ni altération. Certains métaphysiciens répondent que, puisque la matière et l'étendue sont la même chose, l'annihilation de l'une implique nécessairement celle de l'autre, et que, puisqu'il n'y a plus de distance entre les murs de la chambre, ils se touchent, tout comme une main touche le papier qui est juste devant moi. Mais, quoique cette réponse soit très courante, je défie ces métaphysiciens de concevoir la chose selon leur hypothèse, ou d'imaginer que le plancher et le plafond, ainsi que tous les côtés opposés de la chambre, se touchent les uns les autres tout en demeurant en repos et en conservant la même position. En effet, comment les deux murs orientés sud-nord peuvent-ils se toucher l'un l'autre, alors qu'ils touchent les extrémités opposées des deux murs orientés est-ouest ? Et comment le plancher et le plafond peuvent-ils jamais se toucher, alors qu'ils sont séparés par les quatre murs qui se trouvent dans une position contraire ? Si vous changez leur position, vous supposez un mouvement. Si vous concevez quelque chose entre eux, vous supposez une nouvelle création. Mais, à s'en tenir strictement aux deux idées de repos et d'annihilation, il est évident que l'idée qui en résulte n'est pas celle d'un contact de parties, mais quelque chose d'autre que l'on conclut être l'idée d'un vide.

La troisième objection va encore plus loin, et affirme non seulement que l'idée d'un vide est réelle est possible, mais [encore] qu'elle est aussi nécessaire et inévitable. Cette assertion est fondée sur le mouvement que nous observons dans les corps qui, soutient-on, serait impossible et inconcevable sans un vide dans lequel il faut qu'un corps se meuve pour laisser place à un autre. Je ne m'étendrai pas sur cette objection parce qu'elle appartient surtout à la philosophie naturelle, qui se trouve hors de notre sujet actuel.

Pour répondre à ces objections, nous devons prendre la question assez profondément, et considérer la nature et l'origine de plusieurs idées, de peur de discuter sans comprendre parfaitement le sujet de la

controverse. Il est évident que l'idée d'obscurité n'est pas une idée positive, mais simplement la négation de la lumière, ou, pour parler plus proprement, des objets colorés et visibles. Un homme qui jouit de la vue ne reçoit pas d'autre perception, en tournant les yeux de tout côté quand il est entièrement privé de lumière, que celle qui lui est commune avec un aveugle-né; et il est certain qu'un tel individu n'a aucune idée de lumière ni d'obscurité. La conséquence de cela, c'est que ce n'est pas de la simple suppression des objets visibles que nous recevons l'impression d'étendue sans matière, et que l'idée d'obscurité totale ne saurait être la même que l'idée d'un vide.

En outre, supposez qu'un homme soit soutenu en l'air et qu'il soit doucement transporté par quelque pouvoir invisible. Il est évident qu'il ne se rend compte de rien, et que jamais il ne reçoit, de ce mouvement invariable, l'idée d'étendue, ni, en vérité, aucune idée. Même en supposant qu'il remue ses membres par un va-et-vient, cela ne saurait lui transmettre cette idée. Il éprouve, dans ce cas, une certaine sensation ou impression, dont les parties sont successives les unes aux autres, et qui peuvent lui donner l'idée de temps; mais qui, certainement, ne sont pas disposées d'une manière telle qu'il est nécessaire pour lui communiquer l'idée d'espace ou d'étendue.

Donc, puisqu'il apparaît que l'obscurité et le mouvement, avec la totale suppression de toutes les choses visibles et tangibles, ne peuvent jamais nous donner l'idée d'étendue sans matière, ou de vide, la question suivante est : peuvent-ils nous communiquer cette idée lorsqu'ils se mêlent à quelque chose de visible et de tangible?

Il est communément admis par les philosophes que tous les corps qui se découvrent aux yeux apparaissent comme s'ils étaient peints sur une surface plane, et que leurs différents degrés d'éloignement par rapport à nous sont découverts par le raisonnement plus que par les sens. Quand je lève la main devant moi et que j'écarte les doigts, ils sont aussi parfaitement séparés par la couleur bleue du ciel qu'ils pourraient l'être par quelque objet visible que je pourrais placer entre eux. Afin donc de savoir si la vue peut transmettre l'impression et l'idée d'un vide, nous devons supposer qu'au milieu d'une entière obscurité, des corps lumineux se présentent à nous, dont la lumière découvre seulement ces corps eux-mêmes, sans nous donner aucune impression des objets environnants.

Nous devons former une supposition parallèle pour les objets de notre toucher. Il ne convient pas de supposer une complète suppression de tous les objets tangibles : nous devons admettre que quelque chose est perçu par le toucher; et qu'après un intervalle et un mouvement de la main, ou d'un autre organe de la sensation, un autre objet du toucher est à rencontrer; et, l'ayant quitté, un autre, ainsi de suite, aussi souvent qu'il nous plaît. La question est de savoir si ces intervalles ne nous offrent pas l'idée d'étendue sans corps.

Pour commencer par le premier cas, il est évident, quand seulement deux corps lumineux apparaissent à l'œil, que nous pouvons percevoir s'ils sont conjoints ou séparés; s'ils sont séparés par une petite ou une grande distance; et si cette distance varie, nous pouvons percevoir son augmentation ou sa diminution, en même temps que le mouvement des corps. Mais comme la distance n'est pas, dans ce cas, quelque chose de coloré et de visible, on peut penser qu'il y a ici un vide, ou étendue pure, non seulement intelligible à l'esprit, mais [aussi] évident aux sens mêmes.

C'est notre façon naturelle de penser et la plus familière, mais que nous apprendrons à corriger avec un peu de réflexion. Nous pouvons observer que, quand deux corps se présentent là où il y avait avant une entière obscurité, le seul changement qui peut être découvert est dans l'apparition de ces deux objets, et tout le reste continue à être comme avant une parfaite négation de lumière, et de tout objet coloré ou visible. Ce n'est pas seulement vrai de ce qui peut être dit distant de ces corps, mais c'est aussi vrai de la distance même qui s'interpose entre eux, celle-ci n'étant rien que de l'obscurité, ou négation de lumière, sans parties, sans composition, invariable et indivisible. Or, puisque cette distance ne cause aucune perception différente de celle qu'un aveugle reçoit de ses yeux, ou de celle qui nous est transmise par la nuit la plus obscure, elle doit partager les mêmes propriétés; et, comme la cécité et l'obscurité ne nous offrent aucune idée d'étendue, il est impossible que la distance obscure et indiscernable entre deux corps puisse jamais produire cette idée.

La seule différence entre une obscurité absolue et l'apparition de deux objets lumineux visibles, ou davantage, consiste, comme je l'ai dit, dans les objets eux-mêmes et dans la manière dont ils affectent nos sens. Les angles que les rayons de lumière qui en émanent forment entre eux, le mouvement de l'œil requis pour passer de l'un à l'autre, et les différentes parties des organes qui sont affectées par eux,

c'est [là] ce qui produit les seules perceptions à partir desquelles nous pouvons juger de la distance. Mais comme chacune de ces perceptions est simple et indivisible, ces perceptions ne peuvent jamais nous donner l'idée d'étendue.

Nous pouvons illustrer cela en considérant le sens du toucher et la distance imaginaire, l'intervalle imaginaire interposé entre des objets tangibles ou solides. Je suppose deux cas, à savoir celui d'un homme soutenir dans l'air, qui bouge ses membres par un va-et-vient sans rencontrer rien de tangible, et celui d'un homme qui, sentant quelque chose de tangible, le laisse et, après un mouvement dont il est conscient, perçoit un autre objet tangible. Je demande alors en quoi consiste la différence entre ces deux cas. Personne ne fera scrupule pour affirmer qu'elle ne consiste que dans la perception de ces objets, et que la sensation qui résulte du mouvement est dans les deux cas la même. Et, comme cette sensation n'est pas capable de nous communiquer une idée d'étendue quand elle n'est pas accompagnée de quelque autre perception, elle ne peut davantage nous donner cette idée quand elle est mêlée aux impressions des objets tangibles, puisque ce mélange ne produit en elle aucune altération.

Mais, quoique le mouvement et l'obscurité, soit seuls, soit accompagnés d'objets tangibles et visibles, ne nous communiquent aucune idée d'un vide ou d'étendue sans matière, ils sont pourtant les causes qui nous font faussement imaginer que nous pouvons former une telle idée; car il y a une étroite relation entre ce mouvement et cette obscurité et une étendue réelle ou une composition d'objets visibles et tangibles.

Premièrement, nous pouvons observer que deux objets visibles, qui apparaissent au milieu d'une totale obscurité, affectent les sens de la même manière, et qu'ils forment, par les rayons qui en émanent et se rencontrent dans l'œil, le même angle que si la distance entre eux était remplie d'objets visibles, ce qui nous donne une véritable idée d'étendue. La sensation de mouvement est également la même quand rien de tangible n'est interposé entre deux corps que quand nous touchons un corps composé dont les différentes parties sont placées les unes à côté des autres.

Deuxièmement, nous trouvons par expérience que deux corps, qui sont placés tels qu'ils affectent les sens de la même manière que deux autres qui ont une certaine étendue d'objets visibles interposés entre

eux, sont susceptibles de recevoir la même étendue sans impulsion ni pénétration sensibles, et sans aucun changement de cet angle sous lequel ils apparaissent aux sens. De la même manière, quand il y a un objet que nous ne pouvons toucher après un autre sans un intervalle et la perception de cette sensation que nous appelons mouvement de notre main, ou de notre organe de sensation, l'expérience nous montre qu'il est possible que le même objet soit touché avec la même sensation de mouvement et avec l'impression interposée d'objets solides et tangibles accompagnant la sensation. Ce qui veut dire, en d'autres termes, qu'une distance invisible et intangible peut se convertir en une distance visible et tangible, sans aucun changement des objets distants.

Troisièmement, nous pouvons observer, comme autre relation entre ces deux sortes de distance, qu'elles ont à peu près les mêmes effets sur tous les phénomènes naturels. En effet, comme toutes les qualités telles que la chaleur, le froid, la lumière, l'attraction, etc., diminuent en proportion de la distance, peu de différence est observé, que cette distance se distingue par des objets composés et sensibles, ou qu'elle soit connue seulement par la manière dont les objets distants affectent les sens.

Voici donc trois relations entre cette distance qui communique l'idée d'étendue et cette autre qui n'est remplie par aucun objet coloré ou solide. Les objets distants affectent les sens de la même manière, qu'ils soient séparés par une distance ou par l'autre. On constate que la seconde espèce de distance est susceptible de recevoir la première; et toutes deux diminuent également la force de toutes les qualités.

Ces relations entre les deux sortes de distance nous offrent facilement la raison pour laquelle l'une a si souvent été prise pour l'autre, et la raison pour laquelle nous nous imaginons avoir une idée d'étendue sans l'idée d'aucun objet, soit de la vue, soit du toucher. Car nous pouvons établir comme une maxime générale en cette science de la nature humaine que, chaque fois qu'il y a une relation étroite entre deux idées, l'esprit est très porté à les confondre, et, dans ses discours et raisonnements, à utiliser l'une pour l'autre. Ce phénomène se produit en de si nombreuses occasions, et est d'une telle conséquence que je ne peux m'empêcher d'arrêter un moment pour en examiner les causes. Je poserai seulement en principe que nous devons exactement distinguer entre le phénomène lui-même et les causes que je lui assignerai, et nous ne devons pas imaginer, à partir d'une incertitude dans ces

causes, une incertitude également du phénomène. Le phénomène peut être réel, même si mon explication est chimérique. La fausseté de l'un n'est pas la conséquence de celle de l'autre, quoique, en même temps, nous puissions remarquer qu'il nous est très naturel de tirer une telle conséquence; ce qui est un exemple évident de ce principe même que je m'efforce d'établir.

Quand j'ai admis les relations de ressemblance, de contiguïté et de causalité comme principes d'union sans en examiner les causes, c'était plus pour suivre ma première maxime (que nous devons finalement nous contenter de l'expérience) que par défaut de quelque chose de spécieux et de plausible que j'aurais pu exposer sur ce sujet. Il aurait été facile de faire une dissection imaginaire du cerveau, et de montrer pourquoi, quand nous concevons une idée, les esprits animaux se jettent dans toutes les traces contiguës et éveillent les autres idées en rapport avec cette idée. Mais, quoique j'aie négligé tout avantage que j'aurais pu tirer de cet argument pour expliquer les relations d'idées, je crains d'y avoir ici recours pour rendre compte des méprises qui proviennent de ces relations. J'observerai donc que, comme l'esprit est doté du pouvoir d'éveiller toute idée qu'il lui plaît, chaque fois qu'il envoie les esprits dans cette région du cerveau où l'idée est placée, ces esprits éveillent toujours l'idée lorsqu'ils se jettent précisément dans les traces appropriées et fouillent cette cellule qui appartient à l'idée. Mais, comme leur mouvement est rarement direct et qu'il dévie naturellement d'un côté ou de l'autre, à cause de cela, les esprits animaux, tombant dans les traces contiguës, présentent d'autres idées qui ont un rapport au lieu de celle que l'esprit désirait d'abord examiner. Nous ne sommes pas toujours conscients de ce changement mais, continuant encore le même train de pensée, nous utilisons l'idée en rapport qui se présente à nous et l'employons dans notre raisonnement comme si c'était la même que celle que nous demandions. C'est là la cause de nombreuses méprises et de nombreux sophismes en philosophie, comme on l'imaginera naturellement et comme il sera aisé de le montrer à l'occasion.

Des trois relations ci-dessus mentionnées, celle de ressemblance est la source la plus féconde d'erreurs, et, en vérité, il existe peu d'erreurs de raisonnement qui ne soient largement dues à cette origine. Les idées ressemblantes sont non seulement en rapport les unes avec les autres, mais les actions de l'esprit que nous employons pour les considérer sont si peu différentes que nous ne sommes pas capables de les distinguer. Cette dernière circonstance est de grande conséquence;

et nous pouvons en général observer que, chaque fois que les actions de l'esprit pour former deux idées sont identiques ou ressemblantes, nous sommes très susceptibles de confondre ces idées et de prendre l'une pour l'autre. De cela, nous verrons de nombreux exemples dans la suite de ce traité. Mais, quoique la ressemblance soit la relation qui produise le plus aisément une erreur dans les idées, cependant, les autres relations de causalité et de contiguïté peuvent aussi concourir à la même influence. Nous pourrions produire les figures des poètes et des orateurs comme des preuves suffisantes de cela, s'il était aussi habituel que raisonnable, pour des sujets métaphysiques, de tirer nos arguments de ce domaine. Mais, de peur que les métaphysiciens ne jugent cela au-dessous de leur dignité, j'emprunterai une preuve à une observation qui peut être faite sur la plupart de leurs propres discours, à savoir que les hommes ont l'habitude d'utiliser les mots pour les idées, et de parler au lieu de penser dans leurs raisonnements. Nous utilisons les mots pour les idées parce qu'ils sont si couramment étroitement liés que l'esprit les confond. Et c'est également la raison pour laquelle nous substituons l'idée d'une distance qui n'est pas considérée comme visible ou tangible à celle d'étendue qui n'est rien qu'une composition de points visibles ou tangibles disposés dans un certain ordre. Les relations de causalité et de ressemblance concourent toutes les deux à causer cette erreur. Comme on trouve que la première espèce de distance peut se convertir en la seconde, elle est à cet égard une sorte de cause; et la similitude dans leur manière d'affecter les sens et de diminuer toutes les qualités forme la relation de ressemblance.

Après cette chaîne de raisonnement et cette explication de mes principes, je suis maintenant prêt à répondre à toutes les objections qui se sont présentées, qu'elles soient tirées de la métaphysique ou de la mécanique. Les débats fréquents sur le vide, ou étendue sans matière, ne prouvent pas la réalité de l'idée sur laquelle roule la discussion, rien n'étant plus courant que de voir les hommes se tromper sur ce point, spécialement quand, par quelque relation étroite, une autre idée se présente qui peut être l'occasion de leur erreur.

Nous pouvons presque faire la même réponse à la seconde objection tirée de la conjonction des idées de repos et d'annihilation. Quand toute chose est annihilée dans la chambre et que les murs demeurent immobiles, la chambre doit être conçue de la même manière qu'à présent, quand l'air qui la remplit n'est pas un objet des sens. Cette annihilation laisse à l'œil cette distance fictive qui se découvre par les différentes parties de l'organe qui sont affectées et par les degrés de lu-

mière et d'ombre; et au toucher, celle qui consiste en une sensation de mouvement dans la main ou dans toute autre partie du corps. En vain chercherions-nous quelque chose de plus. De quelque côté que nous retournions ce sujet, nous trouverons que ce sont [là] les seules impressions qu'un tel objet puisse produire après l'annihilation supposée; et l'on a déjà remarqué que des impressions ne peuvent faire naître aucune [autre] idée que celles qui leur ressemblent.

Puisqu'un corps interposé entre deux autres peut être supposé annihilé sans produire aucun changement en ceux qui se trouvent de chaque côté, on conçoit facilement comment il peut être à nouveau créé, et pourtant produire aussi peu de changement. Or le mouvement d'un corps a bien le même effet que sa création. Les corps distants ne sont pas plus affectés dans un cas que dans l'autre. Cela suffit à satisfaire l'imagination et prouve qu'il n'y a aucune contradiction dans un tel mouvement. Ensuite, l'expérience entre en jeu pour nous persuader que deux corps situés de la même manière ci-dessus décrite ont réellement cette capacité de recevoir un corps entre eux, et qu'il n'y a pas d'obstacle à la conversion de la distance invisible et intangible en celle qui est visible et tangible. Quelque naturelle que semble cette conversion, nous ne pouvons être sûrs qu'elle est praticable avant d'en avoir eu l'expérience.

Ainsi, j'ai répondu, semble-t-il, aux trois objections ci-dessus mentionnées, quoique, en même temps, je sois conscient que peu seront satisfaits de ces réponses et que de nouvelles objections seront immédiatement proposées. On dira probablement que mon raisonnement ne fait rien à l'affaire, et que j'explique seulement la manière dont les objets affectent les sens, sans tenter de rendre compte de leur nature et de leurs opérations réelles. Quoique rien de visible ou de tangible ne s'interpose entre deux corps, nous trouvons pourtant par expérience que les corps peuvent être placés de la même manière par rapport à l'œil et requérir le même mouvement de la main, pour passer de l'un à l'autre, que s'ils étaient séparés par quelque chose de visible et de tangible. On trouve aussi par expérience que cette distance invisible et intangible possède la capacité de recevoir un corps ou de devenir visible et tangible. C'est là tout mon système, et, nulle part dans ce système, je ne tente d'expliquer la cause qui sépare les corps de cette manière et qui leur donne la capacité d'en recevoir d'autres entre eux sans aucune impulsion ni pénétration.

Je réponds à cette objection en plaidant coupable et en avouant que mon intention n'a jamais été de pénétrer la nature des corps ou d'expliquer les causes secrètes de leurs opérations. En effet, outre que cela n'appartient pas à mon présent dessein, je crains qu'une telle entreprise soit au-delà de la portée de l'entendement humain et que nous ne puissions jamais prétendre connaître un corps autrement que par les propriétés externes qui se révèlent aux sens. Quant à ceux qui tentent d'aller plus loin, je ne peux approuver leur ambition tant que je ne les vois pas, ne serait que dans un cas, rencontrer le succès. Mais, pour l'instant, je me contente de connaître parfaitement la manière dont les objets affectent mes sens, et leurs connexions les uns avec les autres, dans la mesure où mon expérience m'en informe. Cela suffit pour la conduite de la vie, et aussi pour ma philosophie qui prétend seulement expliquer la nature et les causes de nos perceptions, impressions et idées.

Je conclurai ce sujet de l'étendue par un paradoxe qui s'expliquera facilement par le précédent raisonnement. Ce paradoxe est celui-ci : s'il vous plaît de donner à la distance invisible et intangible ou, en d'autres termes, à la capacité de devenir une distance visible et tangible, le nom de vide, étendue et matière sont la même chose, et pourtant il y a du vide. Si vous ne voulez pas lui donner ce nom, le mouvement est possible dans le plein sans impulsion in infinitum. Mais, quelle que soit la façon dont nous puissions nous exprimer, nous devons toujours avouer que nous n'avons aucune idée d'une étendue réelle sans la remplir d'objets sensibles, sans en concevoir les parties comme visibles ou tangibles.

Quant à la doctrine qui affirme que le temps n'est rien que la manière dont certains objets réels existent, nous pouvons remarquer qu'elle est sujette aux mêmes objections que la doctrine semblable sur l'étendue. Si c'est une preuve suffisante que nous avons l'idée du vide parce que nous discutons et raisonnons sur lui, nous devons avoir pour la même raison l'idée de temps sans aucune existence changeante, puisqu'il n'est pas de sujet de discussion plus fréquent et plus courant. Mais que nous n'ayons pas réellement une telle idée, c'est certain. En effet, d'où serait-elle tirée? Naît-elle d'une impression de sensation ou d'une impression de réflexion? Montrez-la nous distinctement, que nous puissions connaître sa nature et ses qualités. Mais si vous ne pouvez pas nous montrer une telle impression, vous pouvez être certain que vous vous trompez quand vous imaginez avoir une telle idée.

Mais, quoiqu'il soit impossible de montrer l'impression d'où dérive l'idée de temps sans existence changeante, nous pouvons cependant aisément montrer les apparences qui nous font imaginer que nous avons cette idée. En effet, nous pouvons observer qu'il y a dans notre esprit une continuelle succession de perceptions, de telle sorte que, l'idée de temps nous étant toujours présente, quand nous considérons un objet qui ne change pas à cinq heures, et le regardons à six, nous sommes portés à lui appliquer cette idée de la même manière que si chaque moment était distingué par une position différente ou un changement de l'objet. La première et la seconde apparitions de l'objet, étant comparées à la succession de nos perceptions, semblent aussi éloignées que si l'objet avait réellement changé. Nous pouvons ajouter à cela ce que l'expérience nous montre, que l'objet était susceptible d'un tel nombre de changements entre ces apparitions; et aussi, que la durée invariable, ou plutôt fictive, a le même effet sur toutes les qualités, par augmentation ou diminution, que la succession qui se manifeste aux sens. Par suite de ces trois relations, nous sommes portés à confondre nos idées et à imaginer que nous pouvons former l'idée de temps et de durée sans changement ni succession.

## Livre I, Partie II.

### Section VI : De l'idée d'existence et de l'idée d'existence extérieure

[Retour à la table des matières](#)

Il n'est peut-être pas mauvais, avant de quitter ce sujet, d'expliquer les idées d'existence et d'existence extérieure, qui ont leurs difficultés, tout comme les idées d'espace et de temps. De cette façon, nous serons mieux préparés à l'examen de la connaissance et de la probabilité quand nous comprendrons parfaitement toutes ces idées particulières qui peuvent entrer dans notre raisonnement.

Il n'est aucune impression ni idée d'aucune sorte, dont nous ayons conscience ou mémoire, qui ne soit conçue comme existante ; et il est évident que, de cette conscience, sont tirées la plus parfaite idée et la plus parfaite assurance de l'être. A partir de là, nous pouvons former un dilemme, le plus clair et le plus concluant qui puisse être imaginé, à savoir que, puisque jamais nous ne nous souvenons d'une idée ou d'une impression sans lui attribuer l'existence, l'idée d'existence doit soit être tirée d'une impression distincte jointe à toute perception, ou objet de notre pensée, soit être tout à fait la même chose que l'idée de la perception ou de l'objet.

De même que ce dilemme est une conséquence évidente du principe selon lequel toute idée naît d'une impression semblable, de même notre choix entre les propositions du dilemme ne fait pas plus de doute. Loin qu'il y ait une impression distincte accompagnant toute impression et toute idée, je ne pense pas qu'il y ait deux impressions distinctes inséparablement jointes. Quoique certaines sensations puissent être unies pour un temps, nous trouvons rapidement qu'elles admettent une séparation et peuvent se présenter séparément. Et ainsi, quoique toute impression et toute idée dont nous nous souvenons soient considérées comme existantes, l'idée d'existence n'est dérivée d'aucune impression particulière.

L'idée d'existence est donc exactement la même chose que l'idée de ce que nous concevons comme existant. Réfléchir simplement à quelque chose ou y réfléchir comme existant, ce ne sont pas deux choses différentes l'une de l'autre. Cette idée, quand elle est jointe à l'idée d'un objet, ne lui ajoute rien. Tout ce que nous concevons, nous le concevons comme existant. Toute idée qu'il nous plaît de former est l'idée d'un être, et l'idée d'un être est toute idée qu'il nous plaît de former.

Quiconque s'oppose à cela doit nécessairement indiquer cette impression distincte dont est tirée l'idée d'entité, et doit prouver que cette impression est inséparable de toute perception que nous croyons existante. C'est impossible, nous pouvons le conclure sans hésitation.

Notre précédent raisonnement sur la distinction des idées, sans aucune différence réelle, ne nous sera ici d'aucune utilité. Cette sorte de distinction est fondée sur les différentes ressemblances que la même idée simple peut avoir avec plusieurs idées différentes. Mais aucun objet ne peut se présenter qui ressemble à quelque objet en ce qui concerne l'existence et diffère des autres sur le même point, puisque tout objet qui se présente doit nécessairement être existant.

Un raisonnement semblable rendra compte de l'idée d'existence extérieure. Nous pouvons remarquer que les philosophes admettent universellement, et c'est d'ailleurs en soi assez évident, que rien n'est jamais réellement présent à l'esprit que ses perceptions, impressions et idées, et que les objets extérieurs ne nous sont connus que par les perceptions qu'ils occasionnent. Haïr, aimer, penser, toucher, voir, tout cela n'est rien que percevoir.

Or, puisque rien n'est jamais présent à l'esprit que des perceptions, et puisque toutes les idées dérivent de quelque chose qui a été antérieurement présent à l'esprit, il s'ensuit qu'il nous est impossible de parvenir à concevoir ou former une idée de quelque chose de spécifiquement différent des idées et des impressions. Fixons notre attention hors de nous autant que possible ; lançons notre imagination jusqu'au ciel ou aux limites extrêmes de l'univers ; en réalité, jamais nous n'avançons d'un pas au-delà de nous-mêmes, ni ne saurions concevoir aucune sorte d'existence que les perceptions qui sont apparues dans ces étroites limites. C'est l'univers de l'imagination, et les seules idées sont celles qui s'y produisent.

Le plus loin que nous puissions aller vers une conception des objets extérieurs, si nous les supposons spécifiquement différents de nos perceptions, c'est d'en former une idée relative sans prétendre comprendre les objets relatifs. Généralement parlant, nous ne les supposons pas spécifiquement différents, nous ne faisons que leur attribuer différentes relations, connexions et durées. Mais il en sera traité plus complètement ci-après .

Livre I

## Partie III

---

### De la connaissance et de la probabilité

#### Section I : De la connaissance

[Retour à la table des matières](#)

Il existe sept sortes différentes de relation philosophique , à savoir : ressemblance, identité, relations de temps et de lieu, proportion de quantité ou de nombre, degrés d'une qualité quelconque, contrariété et causalité. Ces relations peuvent être divisées en deux classes, celles qui dépendent entièrement des idées que nous comparons ensemble, et celles qui peuvent changer sans aucun changement dans les idées. C'est à partir de l'idée de triangle que nous découvrons la relation d'égalité que ses trois angles soutiennent avec deux droits ; et cette relation est invariable aussi longtemps que notre idée demeure la même. Au contraire, les relations de contiguïté et de distance entre deux objets peuvent être changées simplement par une altération de leur place, sans aucun changement dans les objets eux-mêmes ou dans leurs idées ; et la place dépend de cent accidents différents qui ne peuvent être prévus par l'esprit. C'est le même cas pour l'identité et la causalité. Deux objets, quoiqu'ils se ressemblent parfaitement, et même s'ils apparaissent à la même place à des moments différents, peuvent être numériquement différents ; et comme le pouvoir par lequel

un objet en produit un autre ne peut jamais être découvert simplement à partir de leur idée, il est évident que la cause et l'effet sont des relations dont nous sommes informés par expérience, et non par un raisonnement abstrait ou une réflexion abstraite. Il n'est pas un seul phénomène, même le plus simple, dont nous puissions rendre compte par les qualités des objets tels qu'elles nous apparaissent, ou que nous puissions prévoir sans l'aide de notre mémoire et de notre expérience.

Il apparaît donc que, de ces sept relations philosophiques, il n'en reste que quatre qui, dépendant uniquement des idées, peuvent être des objets de connaissance et de certitude. Ce sont la ressemblance, la contrariété, les degrés de qualité, et les proportions de quantité ou de nombre. Trois de ces relations se découvrent à première vue et se trouvent plus proprement dans le domaine de l'intuition plutôt que dans celui de la démonstration. Quand des objets se ressemblent, la ressemblance frappe d'abord l'œil, ou plutôt l'esprit, et requiert rarement un second examen. Le cas est le même avec la contrariété et avec les degrés de qualité. Personne ne peut d'emblée douter que l'existence et la non-existence se détruisent l'une l'autre et sont parfaitement incompatibles et contraires. Et, quoiqu'il soit impossible de juger exactement des degrés d'une qualité, comme la couleur, le goût, la chaleur, le froid, quand leur différence est très petite, il est pourtant facile de décider que l'un de ces degrés est supérieur ou inférieur à un autre quand leur différence est notable. Et cette décision, nous la prononçons toujours à première vue, sans enquête ni raisonnement.

Nous pourrions procéder de la même manière pour fixer les proportions de quantité ou de nombre, et pourrions d'un seul regard remarquer une supériorité ou une infériorité entre des nombres ou des figures, surtout quand la différence est très grande et très notable. Quant à l'égalité, ou à toute proportion exacte, nous pouvons seulement les conjecturer en les considérant une seule fois, sauf pour des nombres très petits, ou pour des portions d'étendue très limitées, que nous saisissons en un instant, et où nous percevons une impossibilité de tomber dans une erreur considérable. Dans tous les autres cas, il nous faut établir les proportions avec quelque liberté, ou procéder d'une manière plus artificielle.

J'ai déjà observé que la géométrie, l'art par lequel nous fixons les proportions des figures, quoiqu'elle l'emporte de beaucoup, aussi bien en universalité qu'en exactitude, sur les jugements vagues des sens et de l'imagination, n'atteint pourtant jamais une parfaite précision et

une parfaite exactitude. Ses premiers principes sont encore tirés de l'apparence générale des objets, et cette apparence ne saurait jamais nous offrir aucune sécurité quand nous examinons la prodigieuse petitesse dont la nature est susceptible. Nos idées semblent donner une parfaite assurance que deux lignes droites ne peuvent avoir un segment commun ; mais si nous considérons ces idées, nous trouverons qu'elles supposent toujours une inclination sensible des deux lignes, et que, si l'angle qu'elles forment est extrêmement petit, nous n'avons aucun critère d'une ligne droite assez précis pour nous assurer de la vérité de cette proposition. Il en est de même pour la plupart des décisions premières des mathématiques.

Restent donc l'algèbre et l'arithmétique comme seules sciences dans lesquelles nous puissions porter une chaîne de raisonnement jusqu'à un certain degré de complexité en conservant cependant une exactitude et une certitude parfaites. Nous sommes en possession d'un critère précis par lequel nous pouvons juger de l'égalité et de la proportion des nombres, et, selon qu'ils correspondent ou non à ce critère, nous déterminons leurs relations sans aucune possibilité d'erreur. Quand deux nombres sont ainsi combinés que l'on a toujours une unité qui répond à chaque unité de l'autre, nous les déclarons égaux ; et c'est faute d'un tel critère de l'égalité pour l'étendue que la géométrie ne peut guère être considérée comme une science parfaite et infaillible.

Mais ici, il n'est peut-être pas mauvais de parer à une difficulté qui peut naître de mon assertion que la géométrie, quoiqu'elle n'atteigne pas à cette précision et cette certitudes parfaites qui sont propres à l'arithmétique et l'algèbre, surpasse cependant les jugements imparfaits de nos sens et de notre imagination. La raison pour laquelle j'impute ce défaut à la géométrie, c'est que ses principes originels et fondamentaux sont simplement tirés des apparences ; et l'on peut peut-être imaginer que ce défaut doit toujours l'accompagner et l'empêcher d'atteindre jamais à une plus grande exactitude dans la comparaison des objets ou des idées que celle que notre oeil ou notre imagination, à eux seuls, sont capables d'atteindre. J'avoue que ce défaut, pour autant qu'il l'accompagne, l'empêche de jamais aspirer à une totale certitude. Mais, puisque ces principes fondamentaux dépendent des apparences les plus simples et les moins trompeuses, ils confèrent à leurs conséquences un degré d'exactitude dont elles sont à elles seules incapables. Il est impossible à l'œil de déterminer si les angles d'un chiliogone sont égaux à 1996 angles droits, ou de faire

une conjecture qui approche cette proportion ; mais quand il détermine que deux lignes droites ne peuvent coïncider, que nous ne pouvons tracer plus d'une seule droite entre deux points donnés, ses erreurs ne peuvent jamais être de quelque conséquence. Et c'est [là] la nature et la fonction de la géométrie que de nous élever à des apparences telles qu'en raison de leur simplicité, elles ne peuvent nous induire en erreur considérable.

J'en profiterai pour proposer une seconde observation sur nos raisonnements démonstratifs, que me suggère ce même sujet des mathématiques. Les mathématiciens ont coutume de prétendre que les idées qui sont leurs objets sont d'une nature si raffinée et spirituelle qu'elles ne tombent pas sous la conception de la fantaisie, mais qu'elles doivent être comprises par une vue pure et intellectuelle dont seules les facultés supérieures de l'âme sont capables. La même idée traverse la plupart des parties de la philosophie, et elle est surtout utilisée pour expliquer nos idées abstraites et pour montrer comment nous pouvons former l'idée d'un triangle, par exemple, qui ne sera ni isocèle ni scalène, et qui ne sera limité par aucune longueur particulière ni aucune proportion particulière des côtés. On voit aisément pourquoi les philosophes sont si épris de cette idée des perceptions spirituelles et raffinées puisque, par ce moyen, ils couvrent un bon nombre de leurs absurdités, et peuvent refuser de se soumettre aux décisions des idées claires en appelant à des idées obscures et incertaines. Mais, pour détruire cet artifice, il suffit de réfléchir à ce principe, si souvent soutenu, que toutes nos idées sont des copies de nos impressions. En effet, de là, nous pouvons immédiatement conclure que, puisque toutes les impressions sont claires et précises, les idées, qui sont leurs copies, doivent être de même nature et ne peuvent jamais, sinon par notre faute, contenir rien de si obscur et compliqué. Une idée, par sa nature même, est plus faible et plus effacée qu'une impression mais, étant à toute autre égard identique, elle ne saurait impliquer un très grand mystère. Si sa faiblesse la rend obscure, c'est à nous, autant que possible, de remédier à ce défaut en maintenant l'idée ferme et précise, et, tant que nous ne l'aurons pas fait, il est vain de prétendre raisonner et philosopher.

Livre I,  
Partie III : De la connaissance et de la probabilité

Section II :  
De la probabilité, et de l'idée de cause et d'effet

[Retour à la table des matières](#)

Voilà tout ce que je crois nécessaire d'observer sur ces quatre relations qui sont le fondement de la science ; mais, pour les trois autres, qui ne dépendent pas de l'idée, et qui peuvent être absentes ou présentes, même quand celle-ci demeure la même, il sera bon de les expliquer plus particulièrement. Ces trois relations sont l'identité, la situation dans le temps et dans l'espace, et la causalité.

Tout genre de raisonnement ne consiste qu'en une comparaison et une découverte des relations, soit constantes, soit inconstantes, que deux objets, ou plus, soutiennent entre eux. Cette comparaison, nous pouvons la faire soit quand les deux objets sont présents aux sens, soit quand aucun d'eux n'est présent, soit quand un seul est présent. Quand deux objets sont présents aux sens avec la relation, nous appelons cela perception plutôt que raisonnement ; il n'y a pas dans ce cas d'exercice de la pensée, ni d'action à proprement parler, mais une simple admission passive des impressions à travers les organes de la sensation. Selon cette façon de penser, nous ne devons accepter comme raisonnement aucune des observations que nous pouvons faire sur l'identité, et sur les relations de temps et de lieu, puisqu'en aucune d'elle, l'esprit ne peut aller au-delà de ce qui est immédiatement présent aux sens, pour découvrir soit l'existence réelle, soit les relations des objets. C'est seulement la causalité qui produit une connexion telle qu'elle puisse nous donner l'assurance, à partir de l'existence ou de l'action d'un objet, qu'elle fut suivie ou précédée par une autre existence ou une autre action ; et on ne peut faire usage des deux autres relations en raisonnant, sinon dans la mesure où elles l'affectent ou sont affectées par elle. Il n'y a rien, en aucun objet, qui nous persuade que des objets sont toujours éloignés ou toujours contigus ; et quand,

par l'expérience et l'observation, nous découvrons que leur relation, sur ce point, est invariable, nous concluons toujours qu'il y a une cause secrète qui les sépare ou les unit. Le même raisonnement s'étend à l'identité. Nous supposons volontiers qu'un objet peut demeurer individuellement le même, quoique plusieurs fois il soit absent et présent aux sens, et nous lui attribuons une identité malgré l'interruption de la perception, chaque fois que nous concluons que, si nous avons constamment gardé le regard ou la main sur lui, il aurait communiqué une perception invariable et ininterrompue. Mais cette conclusion, [qui va] au-delà des impressions de nos sens, ne peut être fondée que sur la connexion de cause à effet ; autrement, nous ne pouvons avoir aucune sécurité que l'objet n'ait pas changé, quelque grande que soit la ressemblance du nouvel objet avec celui qui était antérieurement présent aux sens. Chaque fois que nous découvrons une telle ressemblance parfaite, nous considérons si elle est courante dans cette espèce d'objets ; s'il est possible ou probable qu'une cause ait pu opérer pour produire le changement et la ressemblance ; et, selon ce que nous déterminons sur ces causes et effets, nous formons notre jugement sur l'identité de l'objet.

Il apparaît donc ici que, des trois relations qui ne dépendent pas simplement des idées, la seule qui puisse être poursuivie au-delà des sens et qui nous informe des existences et des objets que nous ne voyons pas ou ne touchons pas, c'est la causalité. Nous tenterons donc d'expliquer pleinement cette relation avant de quitter ce sujet de l'entendement.

Pour commencer dans l'ordre, nous devons considérer l'idée de causalité et voir de quelle origine elle dérive. Il est impossible de raisonner justement sans comprendre parfaitement l'idée sur laquelle nous raisonnons ; et il est impossible de comprendre parfaitement une idée sans remonter jusqu'à son origine et sans examiner l'impression primitive d'où elle est née. L'examen de l'impression donne une clarté à l'idée, et l'examen de l'idée donne une semblable clarté à tout notre raisonnement.

Jetons donc les yeux sur deux objets que nous appelons cause et effet, et retournons-les de tout côté afin de trouver l'impression qui produit une idée d'une conséquence aussi prodigieuse. A première vue, je m'aperçois que je ne dois la chercher dans aucune des qualités particulières des objets, puisque, quelle que soit celle des qualités que je choisisse, je trouve un objet qui ne la possède pas et qui, cependant,

tombe sous la dénomination de cause ou d'effet. Et, en vérité, il n'est rien d'existant, soit extérieurement, soit intérieurement, qui ne puisse être considéré ou comme une cause, ou comme un effet, bien qu'il soit clair qu'il n'y a pas une seule qualité qui appartienne universellement à tous les êtres et leur donne droit à cette dénomination.

L'idée de causalité doit donc dériver de quelque relation entre les objets, et cette relation, nous devons maintenant nous efforcer de la découvrir. En premier lieu, je trouve que tous les objets qui sont considérés comme causes ou effets sont contigus, et que rien ne saurait jamais opérer en un temps ou en un lieu si peu que ce soit éloignés du temps et du lieu de son existence. Quoique des objets distants puissent parfois sembler se produire l'un l'autre, on trouve couramment à l'examen qu'ils sont reliés par une chaîne de causes qui sont contiguës entre elles et aux objets distants ; et quand, dans un cas particulier, nous ne pouvons découvrir cette connexion, nous présumons encore qu'elle existe. Nous pouvons donc considérer la relation de CONTIGUÏTE comme essentielle à celle de causalité ; du moins pouvons-nous le supposer conformément à l'opinion générale jusqu'à ce que nous puissions trouver une occasion plus appropriée d'éclaircir ce sujet en examinant quels objets sont susceptibles ou non de juxtaposition et de conjonction.

La seconde relation que je noterai comme essentielle aux causes et aux effets n'est pas aussi universellement reconnue, et elle est sujette à controverse. C'est celle de PRIORITE de temps de la cause par rapport à l'effet. Certains prétendent qu'il n'est pas absolument nécessaire qu'une cause précède son effet, et qu'un objet, ou une action, au tout premier moment de son existence, peut exercer sa qualité productive et donner naissance à un autre objet, ou à une autre action, qui lui soient contemporains. Mais, outre que, dans la plupart des cas, l'expérience semble contredire cette opinion, nous pouvons établir la relation de priorité par une sorte d'inférence, de raisonnement. C'est une maxime établie, tant en philosophie naturelle qu'en philosophie morale, qu'un objet qui existe pour un temps dans sa pleine perfection sans en produire un autre n'est pas son unique cause ; mais est assisté par quelque autre principe qui le pousse hors de son état d'inactivité et lui fait exercer l'énergie qu'il possédait secrètement. Or, si une cause peut être parfaitement contemporaine de son effet, il est certain, conformément à cette maxime, que toutes doivent l'être aussi, puisque toute cause qui retarde son opération un seul moment ne s'exerce pas au moment précis où elle aurait pu opérer ; et par conséquent elle

n'est pas proprement une cause. La conséquence de cela ne serait rien de moins que la destruction de la succession des causes que nous observons dans le monde, et, en vérité, la complète annihilation du temps. En effet, si une cause était contemporaine de son effet, et cet effet de son effet, et ainsi de suite, une chose telle que la succession n'existerait pas et tous les objets devraient être coexistants.

Si cet argument est satisfaisant, c'est bien. Sinon, je prie le lecteur de m'accorder la même liberté que celle dont j'ai usé dans le cas précédent : le supposer tel, car il trouvera que l'affaire n'est pas de grande importance.

Ayant ainsi découvert ou supposé que les deux relations de contiguïté et de succession sont essentielles aux causes et aux effets, je m'aperçois que je dois m'arrêter court et que je ne puis aller plus loin en examinant un seul cas de cause et d'effet. Le mouvement, lors d'un choc, est considéré comme la cause du mouvement d'un autre corps. Quand nous considérons ces objets avec une extrême attention, nous trouvons seulement qu'un corps s'approche de l'autre, et que son mouvement précède celui de l'autre, mais sans intervalle sensible. C'est en vain que nous nous torturons à penser et à réfléchir plus loin sur ce sujet. Nous ne pouvons aller plus loin en envisageant ce cas particulier.

Faut-il abandonner ce cas et prétendre définir une cause en disant que c'est quelque chose qui produit un autre quelque chose ? Il est évident que ce serait ne rien dire. En effet, qu'entend-on par production ? Peut-on en donner une définition qui ne sera pas la même que celle de la causalité ? Si on le peut, je désire qu'on la produise. Si on ne le peut pas, on tourne ici dans un cercle et l'on donne un terme synonyme au lieu d'une définition.

Allons-nous nous contenter de ces deux relations de contiguïté et de succession comme si elles offraient une idée complète de la causalité ? En aucune manière. Un objet peut être contigu et antérieur à un autre sans qu'on le considère comme sa cause. Il y a une **CONNEXION NECESSAIRE** qu'il faut prendre en considération, et cette relation est beaucoup plus importante qu'aucune des deux autres mentionnées ci-dessus.

De nouveau, je retourne ici l'objet de tout côté afin de découvrir la nature de cette connexion nécessaire et de trouver l'impression, ou les

impressions, d'où cette idée peut dériver. Quand je jette les yeux sur les qualités connues des objets, je découvre immédiatement que la relation de cause à effet ne dépend pas le moins [du monde] de celles-ci. Quand je considère leurs relations, je n'en trouve aucune, sinon celles de contiguïté et de succession, que j'ai déjà considérées comme parfaites et insatisfaisantes. Affirmerai-je, en désespoir de cause, que je suis en possession d'une idée qui n'est précédée par aucune impression semblable ? Ce serait une preuve trop forte de légèreté et d'inconstance, puisque le principe contraire a déjà été établi si fermement qu'il n'admet désormais aucun doute, du moins tant que nous n'aurons pas examiné plus pleinement la présente difficulté.

Nous devons donc procéder comme ceux qui, étant à la recherche de quelque chose qui leur est dissimulé, et ne le trouvant pas à l'endroit attendu, battent tous les lieux avoisinants, sans vue ni dessein certains, dans l'espoir que leur bonne fortune les guidera enfin vers ce qu'ils cherchent. Il nous est nécessaire d'abandonner l'examen direct de cette question de la nature de cette connexion nécessaire qui entre dans notre idée de cause à effet, et de tenter d'autres questions qui nous offriront peut-être une indication qui puisse servir à éclaircir la présente difficulté. Parmi ces questions, deux me viennent à l'esprit, que je vais examiner, à savoir :

Premièrement, pour quelle raison déclarons-nous nécessaire que tout ce dont l'existence a un commencement doit aussi avoir une cause ?

Deuxièmement, pourquoi concluons-nous que telles causes particulières doivent nécessairement avoir tels effets particuliers ? Quelle est la nature de cette inférence que nous tirons des unes aux autres ? Et quelle est la nature de la croyance que nous lui accordons ?

J'observerai seulement, avant d'aller plus loin, que, quoique les idées de cause et d'effet dérivent des impressions de réflexion aussi bien que des impressions de sensation, pourtant, par souci de brièveté, je mentionnerai couramment seulement les dernières comme origines des idées, bien que je désire que tout ce que je dis d'elles s'applique aussi aux premières. Les passions sont connectées avec leurs objets et les unes avec les autres, tout comme les corps extérieurs sont connectés entre eux. La même relation de cause à effet, donc, qui appartient aux unes doit être commune à toutes.

Livre I,  
Partie III : De la connaissance et de la probabilité

Section III  
Pourquoi une cause est toujours nécessaire

[Retour à la table des matières](#)

Commençons par la première question qui concerne la nécessité d'une cause. C'est une maxime générale en philosophie que tout ce qui commence d'exister doit avoir une cause d'existence. Cette maxime est couramment considérée comme accordée dans tous les raisonnements sans aucune preuve donnée ou demandée. On suppose qu'elle est fondée sur l'intuition, et qu'elle est une de ces maximes que l'on peut nier avec les lèvres mais dont on ne peut douter réellement dans son cœur. Mais si nous examinons cette maxime au moyen de l'idée de connaissance ci-dessus expliquée, nous n'y découvrirons aucune marque d'une telle certitude intuitive mais, au contraire, nous trouverons qu'elle est d'une nature complètement étrangère à cette espèce de conviction.

Toute certitude provient de la comparaison des idées et de la découverte de relations qui sont inaltérables aussi longtemps que les idées demeurent les mêmes. Ces relations sont la ressemblance, les proportions de quantité et de nombre, les degrés de qualité et la contrariété. Aucune d'elle n'est impliquée dans cette proposition : tout ce qui a un commencement a aussi avec une cause d'existence. Cette proposition n'est donc pas intuitivement certaine. Du moins, quelqu'un qui affirmerait qu'elle est intuitivement certaine devrait nier que ce sont là les seules relations infaillibles, et il devrait trouver que quelque autre relation de ce genre y est impliquée, et il serait alors assez temps de l'examiner.

Mais voici un argument qui prouve d'un seul coup que la proposition précédente n'est ni intuitivement ni démonstrativement certaine. Nous ne pouvons jamais démontrer la nécessité d'une cause pour tou-

te nouvelle existence, ou pour toute nouvelle modification d'existence, sans montrer en même temps qu'il est impossible que quelque chose commence d'exister sans un principe producteur ; et si la dernière proposition ne peut être prouvée, nous devons désespérer d'être jamais capables de prouver la première. Or cette dernière proposition n'est absolument pas susceptible d'une preuve démonstrative ; nous pouvons nous en assurer en considérant que, comme toutes les idées distinctes sont séparables les unes des autres, et comme les idées de la cause et de l'effet sont évidemment distinctes, il nous sera aisé de concevoir qu'un objet n'existe pas à un moment, et qu'il existe au moment suivant, sans y joindre l'idée distincte d'une cause ou d'un principe producteur. Il est donc clairement possible à l'imagination de séparer l'idée d'une cause de l'idée de commencement d'existence, et, par conséquent, la séparation effective de ces objets est possible pour autant qu'elle n'implique ni contradiction ni absurdité ; et donc, elle n'est pas susceptible d'être réfutée par un raisonnement partant des seules idées ; et, sans ce raisonnement, il est impossible de démontrer la nécessité d'une cause.

Donc, nous trouverons à l'examen que toutes les démonstrations qui ont été produites en faveur de la nécessité d'une cause sont fallacieuses et sophistiques. Tous les points du temps et de l'espace, disent certains philosophes, où nous pouvons supposer qu'un objet commence d'exister, sont en eux-mêmes égaux, et à moins qu'une cause, particulière à un temps et à un lieu, par ce moyen, ne détermine et fixe l'existence, cette existence doit demeurer en éternel suspens ; et l'objet ne peut jamais commencer d'être par manque de quelque chose qui en fixe le commencement. Mais je demande : y a-t-il plus de difficulté à supposer que le temps et le lieu sont fixés sans une cause qu'à supposer que l'existence est déterminée de cette manière ? La première question qui se présente sur ce sujet est toujours [de savoir] si l'objet existera ou non. La seconde question, quand et où il commencera d'exister. Si écarter une cause est absurde dans un cas, ce doit être aussi absurde dans l'autre ; et si cette absurdité n'est pas manifeste sans une preuve dans un cas, il en faudra une aussi dans l'autre cas. Donc, l'absurdité de l'une des suppositions ne peut jamais être une preuve de celle de l'autre puisqu'elles sont toutes deux sur le même pied et doivent tenir ou tomber par le même raisonnement.

Le second argument que je trouve utilisé sur ce point souffre d'une égale difficulté. Toute chose, dit-on, doit avoir une cause, car si une cause faisait défaut à cette chose, elle devrait se produire elle-

même, c'est-à-dire qu'elle devrait exister avant d'exister, ce qui est impossible. Mais manifestement, ce raisonnement n'est pas concluant parce qu'il suppose qu'en niant une cause, nous accordons encore ce que nous nions expressément, à savoir qu'il doit y avoir une cause, qui est donc considérée comme l'objet lui-même ; et cela, sans aucun doute, est une évidente contradiction. Mais dire qu'une chose est produite ou, pour m'exprimer de façon plus appropriée, qu'elle vient à l'existence sans une cause, ce n'est pas affirmer qu'elle est elle-même sa propre cause ; mais, au contraire, en excluant toutes les causes externes, c'est a fortiori exclure la chose elle-même qui est créée. Un objet, qui existe absolument sans cause, n'est certainement pas sa propre cause ; et quand vous affirmez que l'un s'ensuit de l'autre, vous supposez le point même qui est en question, et prenez pour accordé qu'il est entièrement impossible qu'une chose puisse jamais commencer d'exister sans une cause, et que, excluant un principe directeur, nous devons encore avoir recours à un autre principe.

C'est exactement le même cas avec le troisième argument qui a été employé pour montrer la nécessité d'une cause. Tout ce qui est produit sans cause n'est produit par rien ou, en d'autres termes, a le néant pour cause. Mais le néant ne peut être une cause, pas plus qu'il ne peut être quelque chose, ou égal à deux angles droits. Par la même intuition qui nous fait percevoir que le néant n'est pas égal à deux angles droits, ou qu'il n'est pas quelque chose, nous percevons qu'il ne peut jamais être une cause et, par conséquent, que tout objet a une cause réelle de son existence.

Je crois qu'il ne sera pas nécessaire d'employer beaucoup de mots pour montrer la faiblesse de cet argument, après ce que j'ai dit des précédents. Ils sont tous fondés sur la même erreur et dérivent du même tour de pensée. Il suffit seulement d'observer que, quand nous excluons toutes les causes, nous les excluons vraiment réellement, et nous ne supposons pas que le néant ou l'objet lui-même soient des causes de l'existence ; et, par conséquent nous ne pouvons tirer aucun argument à partir de l'absurdité de ces suppositions pour prouver l'absurdité de cette exclusion. Si toute chose doit avoir une cause, il s'ensuit que, en excluant les autres causes, nous devons accepter comme causes l'objet lui-même ou le néant. Mais c'est là-même le point en question, [savoir] si toute chose doit avoir ou non une cause ; et, par conséquent, conformément à tout raisonnement correct, il ne doit jamais être considéré comme accordé.

Il en est, encore plus frivoles, qui disent que tout effet doit avoir une cause parce que c'est impliqué dans l'idée même d'effet. Tout effet présuppose nécessairement une cause, effet étant un terme relatif dont cause est le corrélatif. Mais cela ne prouve pas que tout être doive être précédé par une cause ; pas plus qu'il ne s'ensuit, de ce que tout mari doit avoir une femme, que, par conséquent, tout homme doive être marié. Le véritable énoncé de la question, c'est [de savoir] s'il faut que tout objet qui commence d'exister doive son existence à une cause, et cela, j'affirme que ce n'est ni intuitivement ni démonstrativement certain, et j'espère l'avoir suffisamment prouvé par les précédents arguments.

Puisque ce n'est pas de la connaissance ni d'un raisonnement scientifique que nous tirons l'opinion de la nécessité d'une cause pour toute nouvelle production, cette opinion doit nécessairement venir de l'observation et de l'expérience. Alors, la question suivante doit naturellement être celle-ci : comment l'expérience donne-t-elle naissance à un tel principe ? Mais je pense qu'il sera plus commode de ramener cette question à la suivante : pourquoi concluons-nous que telles causes particulières doivent nécessairement avoir tels effets particuliers, et pourquoi formons-nous une inférence des unes aux autres ? Nous ferons de cette question le sujet de notre recherche à venir. Peut-être s'apercevra-t-on à la fin que la même réponse servira aux deux questions.

## Livre I

### Partie III : De la connaissance et de la probabilité

#### Section IV : Des parties composantes de nos raisonnements sur la cause et l'effet.

[Retour à la table des matières](#)

Quoique l'esprit, dans ses raisonnements à partir des causes ou des effets, porte ses vues au-delà des objets qu'il voit ou dont il se souvient, il ne doit jamais les perdre de vue entièrement, ni raisonner uniquement sur ses propres idées sans quelque mélange d'impressions, ou du moins d'idées de la mémoire qui équivalent à des impressions. Quand, à partir des causes, nous inférons des effets, nous devons établir l'existence de ces causes, et nous n'avons que deux façons de le faire : soit par une perception immédiate de notre mémoire ou de nos sens, soit par une inférence à partir d'autres causes dont nous devons, à leur tour, nous assurer de la même manière, soit par une impression présente, soit par une inférence à partir de leurs causes, et ainsi de suite, jusqu'à ce que nous arrivions à quelque objet que nous voyons ou dont nous nous souvenons. Il nous est impossible de poursuivre nos inférences in infinitum, et la seule chose qui puisse les arrêter, c'est une impression de la mémoire ou des sens, au-delà de laquelle il n'y a plus lieu de douter ou de faire des recherches.

Pour en donner un exemple, nous pouvons choisir un point d'histoire, et considérer pour quelle raison nous y croyons ou le rejetons. Ainsi nous croyons que CESAR a été tué au Sénat, aux ides de mars, et cela parce que ce fait est établi sur le témoignage unanime d'historiens qui s'accordent pour assigner à cet événement ce moment et ce lieu précis. Il y a là certains caractères, certaines lettres, présents à notre mémoire ou à nos sens, lesquels caractères, nous nous en souvenons, ont été utilisés comme les signes de certaines idées ; et ces idées soit ont été dans l'esprit de ceux qui étaient immédiatement présents à cette action et ont reçu les idées directement de son existence, soit dérivent du témoignage d'autres personnes qui, à son tour, dérive

d'un autre témoignage, par une gradation visible, jusqu'à ce que nous arrivions à ceux qui furent témoins oculaires et spectateurs de l'événement. Il est évident que toute chaîne de preuves, de connexion de causes et d'effets, est d'abord fondée sur les caractères et les lettres que l'on voit ou dont on se souvient, et que, sans l'autorité de la mémoire ou des sens, tout notre raisonnement serait chimérique et sans fondement. Chaque maillon de la chaîne serait dans ce cas accroché à un autre maillon, mais il n'y aurait rien de fixé à l'extrémité qui puisse soutenir l'ensemble ; et, par conséquent, il n'y aurait ni croyance ni évidence. Et c'est effectivement le cas pour tous les arguments hypothétiques car il n'y a en eux ni impression présente, ni croyance à une existence réelle.

Je n'ai pas besoin de remarquer que ce n'est pas une objection correcte contre la présente doctrine [que de dire] que nous pouvons raisonner sur nos conclusions ou principes passés sans avoir recours aux impressions qui les firent d'abord naître. En effet, même en supposant que ces impressions se soient entièrement effacées de notre mémoire, la conviction qu'elles ont produite peut encore demeurer ; et il est également vrai que tous les raisonnements sur les causes et les effets dérivent originellement de quelque impression, de même que l'assurance d'une démonstration provient toujours d'une comparaison d'idées, quoiqu'elle puisse se prolonger après l'oubli de la comparaison.

Livre I  
Partie III : De la connaissance et de la probabilité

Section V  
Des impressions des sens et de la mémoire.

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi, dans ce genre de raisonnement à partir de la causalité, nous employons des matériaux d'une nature mêlée et hétérogène qui, quoique connectés, sont cependant essentiellement différents les uns des autres. Tous nos arguments sur les causes et les effets consistent à la fois en une impression de la mémoire et des sens et en l'idée de l'existence qui produit l'objet de l'impression ou qui est produite par lui. Nous avons donc ici trois choses à expliquer : premièrement, l'impression originelle ; deuxièmement, la transition à l'idée de la cause ou de l'effet en connexion ; troisièmement, la nature et les qualités de cette idée.

Pour ce qui est des impressions qui proviennent des sens, leur cause ultime est, à mon opinion, parfaitement inexplicable par la raison humaine, et il sera toujours impossible de décider avec certitude si elles proviennent immédiatement de l'objet, ou si elles sont produites par le pouvoir créateur de l'esprit, ou si elles dérivent de l'auteur de notre être. De toute façon, une telle question n'est pas importante pour notre présent dessein. Nous pouvons tirer des inférences de la cohérence de nos perceptions, qu'elles soient vraies ou fausses, qu'elles représentent la nature exactement ou qu'elles ne soient que de pures illusions des sens.

Quand nous cherchons la caractéristique qui distingue la mémoire de l'imagination, nous nous apercevons nécessairement qu'elle ne peut se trouver dans les idées simples qu'elles nous présentent, puisque ces deux facultés empruntent leurs idées simples aux impressions et ne peuvent jamais aller au-delà de ces perceptions originelles. Ces facultés se distinguent aussi peu l'une de l'autre par l'arrangement de

leurs idées complexes. En effet, quoique ce soit une propriété particulière de la mémoire de conserver l'ordre originel et la position originelle de ses idées, tandis que l'imagination les transpose et les change à loisir, pourtant, cette différence ne suffit pas à les distinguer dans leur opération et à nous les faire reconnaître l'une d'avec l'autre, étant dans l'impossibilité de rappeler les impressions passées afin de les comparer avec nos idées présentes et voir si leur arrangement est exactement semblable. Puisque donc la mémoire ne se reconnaît ni à l'ordre de ses idées complexes, ni à la nature de ses idées simples, il s'ensuit que la différence entre elle et l'imagination se trouve dans sa force et sa vivacité supérieures. Un homme peut s'abandonner à sa fantaisie en feignant une suite d'aventures passées, mais il n'aurait aucune possibilité de la distinguer d'un souvenir du même genre si les idées de l'imagination n'étaient pas plus effacées et plus obscures.

Il arrive fréquemment que, quand deux hommes ont pris part à une suite d'actions, l'un s'en souvient beaucoup mieux que l'autre et ait toutes les peines du monde à faire que son compagnon se la rappelle. Il passe en vain en revue les différentes circonstances, mentionne le moment, le lieu, la compagnie, ce qui fut dit et fait de toutes parts, jusqu'à ce qu'enfin il tombe sur quelque heureuse circonstance qui ranime l'ensemble et donne à son ami une parfaite mémoire de tout. Ici, la personne qui oublie reçoit d'abord toutes les idées du discours de l'autre personne, avec les mêmes circonstances de temps et de lieu, bien qu'elle les considère comme de pures fictions de l'imagination. Mais, aussitôt que la circonstance qui touche la mémoire est mentionnée, les mêmes idées exactement apparaissent sous un nouveau jour et sont en quelque sorte différemment senties qu'avant. Sans aucune autre altération que cette manière d'être senties, elles deviennent immédiatement des idées de la mémoire et reçoivent l'assentiment.

Puisque donc l'imagination peut représenter tous les mêmes objets que ceux que la mémoire peut nous offrir, et puisque ces facultés ne se distinguent que par la manière différente de sentir les idées qu'elles présentent, il convient peut-être de considérer quelle est la nature de cette manière de sentir. Et ici, je crois que tout le monde sera volontiers d'accord avec moi [pour dire] que les idées de la mémoire sont plus fortes et plus vives que celles de la fantaisie.

Un peintre, qui aurait l'intention de représenter un genre quelconque de passion ou d'émotion, s'efforcerait de trouver le spectacle d'une personne mue par une émotion semblable, afin d'animer ses

idées et de leur donner une force et une vivacité supérieures à celles que l'on trouve dans les idées qui ne sont que de pures fictions de l'imagination. Plus ce souvenir est récent, plus l'idée est claire ; et quand, après un long intervalle, il veut revenir à la contemplation de son objet, il trouve toujours ses idées flétries, sinon totalement effacées. Nous doutons fréquemment des idées de la mémoire quand elles deviennent très faibles et sans force, et nous sommes embarrassés pour déterminer si une image provient de la fantaisie ou de la mémoire quand elle ne se peint pas des vives couleurs qui distinguent cette dernière faculté. Je crois me souvenir de tel événement, dit-on, mais je n'en suis pas sûr. Un long intervalle de temps l'a presque effacé de ma mémoire, et ainsi je ne sais plus si c'est ou non un simple rejeton de ma fantaisie.

Et, de même qu'une idée de la mémoire, en perdant sa force et sa vivacité, peut dégénérer d'un tel degré qu'elle est prise pour une idée de l'imagination, de même, de l'autre côté, une idée de l'imagination peut acquérir une telle force et une telle vivacité qu'elle passe pour une idée de la mémoire et en contrefasse les effets sur la croyance et le jugement. On le remarque dans le cas des menteurs qui, par une fréquente répétition de leurs mensonges, en viennent finalement à y croire et à s'en souvenir comme des réalités, l'accoutumance et l'habitude ayant dans ce cas, comme dans beaucoup d'autres, la même influence sur l'esprit que la nature, et y imprimant les idées avec une force et une vigueur égales.

Ainsi, il apparaît que la croyance, ou assentiment, qui accompagne toujours la mémoire et les sens, n'est rien que la vivacité des perceptions qu'ils présentent, et que cela seul les distingue de l'imagination. Croire, dans ce cas, c'est sentir une impression immédiate des sens ou une répétition de cette impression dans la mémoire. C'est uniquement la force et la vivacité de la perception qui constituent le premier acte du jugement et qui posent le fondement du raisonnement que nous édifions sur lui quand nous suivons la relation de cause à effet.

Livre I  
Partie III : De la connaissance et de la probabilité

Section VI  
De l'inférence de l'impression à l'idée

[Retour à la table des matières](#)

Il est aisé de remarquer que, quand nous suivons cette relation, l'inférence que nous tirons de la cause à l'effet ne dérive pas simplement de l'inspection de ces objets particuliers et d'une pénétration de leurs essences, telle qu'elle puisse découvrir la dépendance de l'un par rapport à l'autre. Il n'est aucun objet qui implique l'existence d'un autre objet, si nous considérons ces objets en eux-mêmes et si nous ne regardons pas au-delà des idées que nous nous en formons. Une telle inférence s'élèverait jusqu'au niveau de la connaissance et impliquerait l'absolue contradiction et l'impossibilité d'admettre quelque chose de différent. Mais, comme toutes les idées distinctes sont séparables, il est évident qu'il ne peut y avoir une impossibilité de ce genre. Quand nous passons d'une impression présente à l'idée d'un objet, nous aurions pu séparer l'idée de l'impression et lui substituer toute autre idée.

C'est donc seulement par EXPERIENCE que nous pouvons inférer l'existence d'un objet de celle d'un autre. La nature de l'expérience est celle-ci : nous nous souvenons d'avoir eu de fréquents exemples de l'existence d'objets d'une espèce, et nous nous souvenons aussi que les individus d'une autre espèce d'objets les ont toujours accompagnés, et ont existé dans un ordre régulier de contiguïté et de succession par rapport à eux. Ainsi, nous nous souvenons d'avoir vu cette espèce d'objet que nous nommons flamme et d'avoir senti cette espèce de sensation que nous nommons chaleur. Nous rappelons également à l'esprit leur constante conjonction dans tous les cas passés. Sans plus de cérémonie, nous nommons l'une cause et l'autre effet, et inférons l'existence de l'un de l'existence de l'autre. Dans tous les cas à partir desquels nous sommes instruits de la conjonction de causes

particulières et d'effets particuliers, à la fois les causes et les effets ont été perçus par les sens et nous nous en souvenons ; mais ; dans tous les cas où nous raisonnons sur eux, c'est seulement l'un que nous percevons ou dont nous nous souvenons, et l'autre se donne en conformité avec notre expérience passée.

Ainsi, chemin faisant, nous avons, sans nous en apercevoir, découvert une nouvelle relation entre la cause et l'effet, quand nous nous y attendions le moins et que nous nous employions entièrement à un autre sujet. Cette relation est leur **CONJONCTION CONSTANTE**. Contiguïté et succession ne suffisent pas à nous faire affirmer que deux objets sont cause et effet, à moins que nous nous apercevions que ces deux relations se conservent dans plusieurs cas. Nous pouvons voir maintenant l'avantage qu'il y a à abandonner l'inspection directe de cette relation, afin de découvrir la nature de cette connexion nécessaire qui en forme une partie essentielle. De cette façon, nous pouvons espérer parvenir au but proposé, quoiqu'à dire vrai cette relation nouvellement découverte d'une conjonction constante ne nous fasse avancer que très peu dans notre voie. En effet, elle n'implique rien de plus que ceci : que des objets semblables ont toujours été placés dans des relations semblables de contiguïté et de succession ; et il semble évident, du moins à première vue, que, par ce moyen, nous ne puissions jamais découvrir une nouvelle idée, et que nous ne nous puissions que multiplier les objets de notre esprit, non les étendre. On peut penser que ce que l'on n'apprend pas d'un objet, on ne peut jamais l'apprendre de cent, qui sont tous du même genre et qui se ressemblent parfaitement sur tous les points. De même que nos sens nous montrent dans un cas deux corps, deux mouvements, ou deux qualités dans certaines relations de succession et de contiguïté, de même notre mémoire nous présente seulement une multitude de cas où nous trouvons toujours des corps semblables, des mouvements semblables, ou des qualités semblables dans des relations semblables. De la simple répétition d'une impression passée, même à l'infini, ne naîtra jamais une nouvelle idée originale comme celle d'une connexion nécessaire ; et le nombre des impressions n'a dans ce cas pas plus d'effet que si nous nous bornions à une seule impression. Mais, quoique ce raisonnement semble juste et évident, pourtant, comme il serait déraisonnable de désespérer trop tôt, nous poursuivrons le fil de notre discours ; et, ayant trouvé qu'après avoir découvert la conjonction constante d'objets, nous tirons toujours une inférence d'un objet à l'autre, nous examinerons maintenant la nature de cette inférence et de la transition de l'impression à l'idée. Peut-être apparaîtra-t-il finalement que cette

connexion nécessaire dépend de l'inférence, au lieu que ce soit l'inférence qui dépende de la connexion nécessaire.

Puisqu'il apparaît que la transition d'une impression présente à la mémoire ou aux sens à l'idée d'un objet, que nous nommons cause ou effet, se fonde sur l'expérience passée et sur notre souvenir de leur conjonction constante, la nouvelle question est : l'expérience produit-elle l'idée au moyen de l'entendement ou au moyen de l'imagination ? Sommes-nous déterminés par le raisonnement à faire la transition, ou par une certaine association ou relation de perceptions ? Si le raisonnement nous déterminait, il procéderait de ce principe que les cas dont nous n'avons pas eu l'expérience doivent ressembler à ceux dont nous avons eu l'expérience, et que le cours de la nature demeure toujours uniformément le même. Afin donc d'éclaircir ce point, considérons tous les arguments sur lesquels on peut supposer que cette proposition est fondée ; et, comme ils doivent être tirés de la connaissance ou de la probabilité, jetons un regard sur chacun de ces degrés d'évidence et voyons s'ils offrent une juste conclusion de cette nature.

Notre méthode précédente de raisonnement nous convaincra aisément qu'il ne peut y avoir d'arguments démonstratifs qui prouvent que les cas dont nous n'avons pas eu l'expérience ressemblent à ceux dont nous avons eu l'expérience. Nous pouvons du moins concevoir un changement dans le cours de la nature, ce qui suffit à prouver qu'un tel changement n'est pas absolument impossible. Se former une idée claire de quelque chose, c'est une preuve indéniable de sa possibilité, et cela seul est une réfutation de toute prétendue démonstration contre cette thèse.

La probabilité, comme elle ne nous découvre pas les relations des idées considérées comme telles, mais seulement celles des objets, doit, à certains égards, se fonder sur les impressions de notre mémoire et de nos sens, et à d'autres égards, sur nos idées. Si une impression ne se mêlait pas à nos raisonnements probables, la conclusion serait entièrement chimérique, et s'il ne s'y mêlait pas des idées, l'action de l'esprit, quand on observe la relation, serait, à proprement parler, une sensation, non un raisonnement. Il est donc nécessaire que, dans tous les raisonnements probables, il y ait quelque chose de présent à l'esprit que l'on voit ou dont on se souvient, et c'est de là que nous inférons que quelque chose est en connexion avec, [quelque chose d'autre] que nous ne voyons pas et dont nous ne nous souvenons pas.

La seule connexion ou relation d'objets qui puisse nous conduire au-delà des impressions immédiates de notre mémoire et de nos sens est celle de cause à effet, et cela parce qu'elle est la seule sur laquelle nous puissions fonder une juste inférence d'un objet à un autre. L'idée de cause et d'effet est tirée de l'expérience qui nous informe que tels objets particuliers, dans tous les cas passés, ont été en conjonction constante l'un avec l'autre ; et, comme un objet que l'on suppose semblable à l'un de ceux-là est immédiatement présent par son impression, nous présumons de là l'existence d'un objet semblable à celui qui l'accompagne d'habitude. Selon cette façon de rendre compte des choses, que je pense en tout point indiscutable, la probabilité est fondée sur la présomption d'une ressemblance entre les objets dont nous avons eu l'expérience et ceux dont nous n'avons pas eu l'expérience ; et il est donc impossible que cette présomption puisse venir de la probabilité. Le même principe ne peut être à la fois la cause et l'effet d'un autre, et c'est peut-être la seule proposition sur cette relation qui soit ou intuitivement ou démonstrativement certaine.

Si quelqu'un croit éluder cet argument et, sans déterminer si notre raisonnement sur ce sujet est tiré de la démonstration ou de la probabilité, prétend que les conclusions qui viennent des causes et des effets sont édifiées sur un raisonnement solide, je désire seulement que l'on présente ce raisonnement afin qu'il soit soumis à notre examen. On dira peut-être qu'après l'expérience de la conjonction constante de certains objets, nous raisonnons de la manière suivante : on a toujours trouvé que tel objet en produisait un autre ; il est impossible qu'il puisse produire cet effet s'il n'est pas doué d'un pouvoir de production. Le pouvoir implique nécessairement l'effet ; et donc, c'est à partir d'un fondement légitime que nous tirons une conclusion de l'existence d'un objet à celle de l'objet qui l'accompagne habituellement. La production passée implique un pouvoir ; le pouvoir implique une nouvelle production ; et la nouvelle production est ce que nous inférons à partir du pouvoir et de la production passée.

Il me serait aisé de montrer la faiblesse de ce raisonnement si je voulais faire usage des observations que j'ai déjà faites, que l'idée de production est la même idée que celle de causalité, et qu'aucune existence n'implique certainement et démonstrativement un pouvoir dans un autre objet ; ou il conviendrait d'anticiper sur ce que j'aurai l'occasion de remarquer plus loin sur l'idée que nous formons du pouvoir et de l'efficacité. Mais, comme une telle façon de procéder peut sembler soit affaiblir mon système en en faisant reposer une par-

tie sur une autre, soit engendrer de la confusion dans mon raisonnement, je m'efforcerai de soutenir ma présente assertion sans une telle aide.

On admettra, pour un moment, que la production d'un objet par un autre dans un cas unique implique un pouvoir, et que ce pouvoir est en connexion avec son effet. Mais il a déjà été prouvé que le pouvoir ne se trouve pas dans les qualités sensibles de la cause, et que seules les qualités sensibles nous sont présentes. Je demande pourquoi, dans d'autres cas, vous présumez que le même pouvoir existe encore, simplement d'après l'apparition de ces qualités. Votre appel à l'expérience passée ne décide rien dans le cas présent, et, tout au plus peut-il prouver que l'objet même qui en a produit un autre était à cet instant même doué d'un tel pouvoir ; mais il ne saurait prouver que le même pouvoir doit demeurer dans le même objet, ou collection de qualités sensibles ; encore moins qu'un semblable pouvoir est toujours en conjonction avec de semblables qualités sensibles. Dira-t-on que nous avons l'expérience que le même pouvoir demeure uni au même objet et que des objets semblables sont doués de semblables pouvoirs ? Je renouvelle ma question : pourquoi, à partir de cette expérience, formons-nous une conclusion [qui va] au-delà des cas passés dont nous avons eu l'expérience ? Si vous répondez à cette question de la même manière qu'à la précédente, votre réponse occasionne une nouvelle question du même genre, et ainsi in infinitum, ce qui prouve clairement que le raisonnement précédent n'a aucun fondement légitime.

Ainsi, non seulement notre raison nous fait défaut dans la découverte de l'ultime connexion des causes et des effets, mais même après que l'expérience nous a informés de leur conjonction constante, notre raison ne peut parvenir à expliquer pourquoi nous étendons cette expérience au-delà des cas particuliers qui sont tombés sous notre observation. Nous supposons, mais nous ne sommes jamais capables de prouver, qu'il doit y avoir une ressemblance entre les objets dont nous avons eu l'expérience et ceux qui se trouvent au-delà de la portée de notre découverte.

Nous avons déjà noté que certaines relations nous font passer d'un objet à un autre, même sans raison de nous déterminer à cette transition ; et nous pouvons établir comme une règle générale que, chaque que l'esprit fait constamment et uniformément une transition sans aucune raison, il est influencé par ces relations. Or c'est exactement le

cas ici. La raison ne peut jamais nous montrer la connexion d'un objet avec un autre, même aidée par l'expérience et par l'observation de leur conjonction constante dans tous les cas passés. Quand l'esprit, donc, passe de l'idée ou de l'impression d'un objet à l'idée d'un autre, ou croyance en cet autre, il n'est pas déterminé par la raison, mais par certains principes qui associent entre elles les idées de ces objets, et les unissent dans l'imagination. Si les idées n'avaient pas plus d'union dans la fantaisie que les objets semblent en avoir par rapport à l'entendement, nous ne pourrions jamais tirer aucune inférence des causes aux effets, ni faire reposer notre croyance sur aucune chose de fait. L'inférence dépend donc uniquement de l'union des idées.

J'ai réduit les principes d'union entre les idées à trois principes généraux et j'ai affirmé que l'idée ou l'impression d'un objet introduit naturellement l'idée d'un autre objet qui lui ressemble, qui lui est contigu, ou qui est en connexion avec lui. Ces principes, j'admets qu'ils ne sont ni les causes infaillibles, ni les seules causes d'union entre les idées. Ils ne sont pas les causes infaillibles car on peut fixer son attention durant un temps sur un objet sans regarder au-delà. Ils ne sont pas les seules causes car la pensée a, à l'évidence, un mouvement irrégulier quand elle parcourt ses objets car elle peut sauter des cieux sur la terre, ou d'une extrémité de la création à l'autre, sans méthode ni ordre. Mais, quoique j'admette cette faiblesse dans ces trois relations et cette irrégularité dans l'imagination, pourtant, j'affirme que les seuls principes généraux qui associent les idées sont la ressemblance, la contiguïté et la causalité.

Il est vrai qu'il existe un principe d'union entre les idées qu'on peut, à première vue, considérer comme différent de ces principes, mais on s'apercevra qu'au fond il dépend de la même origine. Quand tout individu d'une espèce d'objets est trouvé par expérience être constamment uni à un individu d'une autre espèce, l'apparition d'un nouvel individu de l'une ou l'autre espèce conduit naturellement la pensée à l'individu qui l'accompagne habituellement. Ainsi, parce que telle idée particulière est couramment attachée à tel mot particulier, seule l'audition de ce mot est requise pour produire l'idée correspondante, et il ne sera guère possible à l'esprit, [même] par les plus grands efforts, de prévenir cette transition. Dans ce cas, il n'est pas absolument nécessaire qu'à l'audition de tel son particulier, nous réfléchissions sur l'expérience passée et considérions quelle idée a été habituellement en connexion avec le son. L'imagination, d'elle-même, prend la place de la réflexion, et elle est si accoutumée à passer du

mot à l'idée qu'aucun délai ne s'interpose entre l'audition du mot et la conception de l'idée.

Mais, quoique je reconnaisse que c'est là un véritable principe d'association entre les idées, j'affirme qu'il est exactement le même que celui qui associe les idées de cause et d'effet, et qu'il est une partie essentielle de tous nos raisonnements à partir de cette relation. Nous n'avons aucune autre notion de cause et d'effet que celle de certains objets qui ont toujours été en conjonction les uns avec les autres et qui, dans tous les cas passés, ont toujours été trouvés inséparables. Nous ne pouvons pénétrer la raison de cette conjonction. Nous observons seulement la chose elle-même, et trouvons toujours qu'à partir de cette conjonction constante, les objets acquièrent une union dans l'imagination. Quand l'impression de l'un nous devient présente, nous formons immédiatement l'idée de l'objet qui l'accompagne habituellement et, par conséquent, nous pouvons établir comme une partie de la définition d'une opinion, ou croyance, que c'est une idée reliée ou associée à une impression présente.

Ainsi, quoique la causalité soit une relation philosophique en tant qu'elle implique contiguïté, succession et conjonction constante, pourtant, c'est seulement dans la mesure où elle est une relation naturelle et produit une union entre les idées que nous sommes capables de raisonner sur elle ou d'en tirer une inférence.

## Livre I

### Partie III : De la connaissance et de la probabilité

## Section VII

### De la nature de l'idée ou de la croyance

[Retour à la table des matières](#)

L'idée d'un objet est une partie essentielle de la croyance en cet objet, mais non le tout. Nous concevons de nombreuses choses auxquelles nous ne croyons pas. Afin de découvrir plus complètement la nature de la croyance ou les qualités des idées auxquelles nous donnons notre assentiment, pesons les considérations suivantes.

Il est évident que tous les raisonnements à partir des causes et des effets se terminent en conclusions sur des choses de fait, c'est-à-dire en conclusions portant sur l'existence d'objets ou de leurs qualités. Il est de même évident que l'idée d'existence n'est en rien différente de l'idée d'un objet, et que, quand, après la simple conception d'un objet, nous voulons le concevoir comme existant, nous ne faisons en réalité aucune addition ni aucun changement à notre première idée. Ainsi, quand nous affirmons que Dieu existe, nous formons simplement l'idée d'un être tel qu'il nous est représenté, et l'existence que nous lui attribuons n'est pas conçue par une idée particulière que nous joignons à l'idée de ses autres qualités et que nous pouvons séparer et distinguer d'avec celles-ci. Mais je vais plus loin et, non content d'affirmer que la conception de l'existence d'un objet n'est pas une addition à sa simple conception, je soutiens également que la croyance en l'existence ne joint aucune nouvelle idée à celles qui composent l'idée de l'objet. Quand je pense à Dieu, quand je le pense comme existant, et quand je crois qu'il existe, l'idée que j'en ai ne s'accroît ni ne diminue. Mais comme il est certain qu'il y a une grande différence entre la simple conception de l'existence d'un objet et la croyance en cette existence, et comme la différence ne se trouve pas dans les parties ou dans la composition de l'objet que nous concevons, il s'ensuit qu'elle doit se trouver dans la manière dont nous le concevons.

Supposez qu'une personne, en ma présence, avance des propositions auxquelles je ne donne pas mon assentiment, que César est mort dans son lit, que l'argent est plus fusible que le plomb, que le mercure est plus lourd que l'or ; il est évident que, malgré mon incrédulité, je comprends clairement ce qu'il veut dire et je forme toutes les mêmes idées que lui. Mon imagination est douée des mêmes pouvoirs que la sienne, et il ne lui est pas possible de concevoir une idée que je ne saurais concevoir, ou d'en joindre une que je ne saurais joindre. Je demande donc en quoi consiste la différence entre croire et ne pas croire une proposition. La réponse est aisée pour les propositions prouvées par intuition ou par démonstration. Dans ce cas, la personne qui donne son assentiment, non seulement conçoit les idées conformément à la proposition, mais, [de plus], elle est nécessairement déterminée à les concevoir de cette manière particulière, soit immédiatement, soit par l'intermédiaire d'autres idées. Tout ce qui est absurde est inintelligible, et il n'est pas possible pour l'imagination de concevoir une chose contraire à une démonstration. Mais, comme dans les raisonnements à partir de la causalité et sur les choses de fait, cette absolue nécessité ne saurait trouver place, et que l'imagination est libre de concevoir les deux côtés de la question, je demande encore en quoi consiste la différence entre l'incrédulité et la croyance, puisque, dans les deux cas, la conception de l'idée est également possible et requise.

Ce ne sera pas une réponse satisfaisante de dire qu'une personne, qui ne donne pas son assentiment à une proposition que vous avancez, après avoir conçu l'objet de la même manière que vous, le conçoit immédiatement d'une manière différente et en a des idées différentes. Cette réponse n'est pas satisfaisante, non parce qu'elle comporte une erreur, mais parce qu'elle ne découvre pas toute la vérité. On reconnaît que, dans tous les cas où nous ne sommes pas d'accord avec une personne, nous concevons les deux côtés de la question ; mais, comme nous ne pouvons croire qu'un côté, il s'ensuit évidemment que la croyance doit faire une différence entre la conception à laquelle nous donnons notre assentiment et celle avec laquelle nous ne sommes pas d'accord. Nous pouvons mêler, unir, séparer, confondre et faire varier nos idées de cent façons différentes, mais tant que n'apparaît pas quelque principe qui fixe l'une de ces différentes situations, nous n'avons en réalité aucune opinion ; et ce principe, n'ajoutant manifestement rien à nos précédentes idées, peut seulement changer la manière de les concevoir.

Toutes les perceptions de l'esprit sont de deux genres, à savoir les impressions et les idées, qui ne diffèrent les unes des autres que par leurs différents degrés de force et de vivacité. Nos idées sont les copies de nos impressions, et elles les représentent dans toutes leurs parties. Quand vous voulez faire varier d'une façon quelconque l'idée d'un objet particulier, vous pouvez seulement accroître ou diminuer sa force et sa vivacité. Si vous apportez un autre changement, elle représente un objet différent ou une impression différente. C'est le cas pour les couleurs. Une nuance particulière d'une couleur peut acquérir un nouveau degré de vivacité ou d'éclat sans aucune autre variation. Mais si vous produisez une autre variation, ce n'est plus la même nuance, la même couleur. De sorte que, comme la croyance ne fait rien d'autre que faire varier la manière dont nous concevons un objet, elle peut seulement donner à nos idées une force et une vivacité additionnelles. Une opinion, ou croyance, peut donc être définie de la façon la plus exacte ainsi : UNE IDEE VIVE RELIEE OU ASSOCIEE A UNE IMPRESSION PRESENTE .

Voici les principaux points des arguments qui nous conduisent à cette conclusion. Quand nous inférons l'existence d'un objet de celle d'autres objets, quelque objet doit toujours être présent, soit à la mémoire, soit aux sens, pour être le fondement de notre raisonnement, puisque l'esprit ne peut remonter avec ses inférences in infinitum. La raison ne peut jamais nous assurer que l'existence d'un objet implique toujours celle d'un autre ; de sorte que, quand nous passons de l'impression d'un objet à l'idée d'un autre, ou croyance en cet autre, nous ne sommes pas déterminés par la raison, mais par l'accoutumance ou par un principe d'association. Mais la croyance est quelque chose de plus qu'une simple idée. C'est une manière particulière de former une idée ; et, comme la même idée peut seulement varier par une variation de ses degrés de force et de vivacité, il s'ensuit, en somme, que la croyance est une idée vive produite par une relation à une impression présente, conformément à la définition précédente.

Cette opération de l'esprit qui forme la croyance aux choses de fait semble avoir été jusqu'ici l'un des plus grands mystères de la philosophie, quoique personne ne soit allé jusqu'à soupçonner qu'il y eût quelque difficulté à l'expliquer. Pour ma part, je dois avouer que j'y trouve une difficulté considérable et que, même quand je pense comprendre le sujet parfaitement, je suis embarrassé pour trouver les termes qui expriment ce que je veux dire. Je conclus par une induction qui me semble très évidente : une opinion, ou croyance, n'est rien

qu'une idée, elle est différente d'une fiction, non pas en nature ou par l'ordre de ses parties, mais dans la manière dont elle est conçue. Mais quand je veux expliquer cette manière, je ne trouve guère de mot qui lui corresponde pleinement, et je suis obligé d'avoir recours à la manière de sentir de chacun pour lui donner une parfaite notion de cette opération de l'esprit. Une idée à laquelle on donne son assentiment se sent autrement qu'une idée fictive que la seule fantaisie nous présente, et cette manière différente de sentir, je m'efforce de l'expliquer en l'appelant une force supérieure, ou une vivacité supérieure, ou une solidité supérieure, ou une fermeté supérieure, ou une stabilité supérieure. Cette variété de termes, qui peut sembler si peu philosophique, a seulement pour dessein d'exprimer cet acte de l'esprit qui nous rend les réalités plus présentes que les fictions, leur donne plus de poids dans la pensée, et leur donne une influence supérieure sur les passions et l'imagination. Pourvu que nous soyons d'accord sur la chose, il est inutile de discuter sur les termes. L'imagination a le commandement sur toutes ses idées et elle peut les joindre, les mêler et les faire varier de toutes les façons possibles. Elle peut concevoir des objets avec toutes les circonstances de lieu et de temps. Elle peut les mettre, d'une certaine manière, devant nos yeux sous leurs véritables couleurs, exactement comme ils pourraient avoir existé. Mais comme il est impossible que cette faculté puisse jamais, par elle-même, atteindre [le niveau de] la croyance, il est évident que la croyance ne consiste pas dans la nature et l'ordre de nos idées, mais dans la manière de les concevoir, et dans la manière qu'a l'esprit de les sentir. J'avoue qu'il est impossible d'expliquer parfaitement cette manière de sentir, cette manière de concevoir. Nous pouvons utiliser des mots qui expriment quelque chose qui en approche. Mais son véritable et propre nom est croyance, terme que tout un chacun comprend suffisamment dans la vie courante. Et en philosophie, nous ne pouvons aller plus loin que d'affirmer que c'est quelque chose de senti par l'esprit, qui distingue les idées du jugement des fictions de l'imagination. Elle leur donne plus de force et d'influence, les fait apparaître de plus grande importance, les fixe dans l'esprit, et en fait les principes qui gouvernent toutes nos actions.

On s'apercevra aussi que cette définition est entièrement conforme à la manière de sentir et à l'expérience de tout un chacun. Rien n'est plus évident : les idées auxquelles nous donnons notre assentiment sont plus fortes, plus fermes et plus vives que les vagues rêveries d'un bâtisseur de châteaux [en Espagne]. Si une personne s'assied pour lire un livre comme on lit un roman, et si une autre le lit comme on lit une

histoire vraie, elles reçoivent manifestement les mêmes idées, et dans le même ordre. L'incrédulité de l'une et la croyance de l'autre ne les empêchent pas d'attribuer le même sens [au propos de] leur auteur. Ses mots produisent les mêmes idées chez les deux personnes bien que son témoignage n'ait pas la même influence sur elles. La seconde personne a une conception plus vive de tous les événements, elle entre plus profondément dans la psychologie des personnages, se représente leurs actions, leurs caractères, leurs amitiés et leurs inimitiés ; elle va même jusqu'à se former une idée de leurs traits, de leur air et de leur personne ; tandis que la première, qui n'accorde aucun crédit au témoignage de l'auteur, a une conception plus faible et plus molle de tous ces points ; et, si ce n'est en raison du style et de l'ingéniosité de la composition, elle n'en saurait recevoir que peu d'amusement.

## Livre I

### Partie III : De la connaissance et de la probabilité

### Section VIII : Des causes de la croyance

[Retour à la table des matières](#)

Ayant ainsi expliqué la nature de la croyance et montré qu'elle consiste en une idée vive reliée à une impression présente, procédons maintenant à un examen, pour découvrir de quels principes elle dérive, et pour découvrir ce qui donne de la vivacité à l'idée.

J'établirai comme une maxime générale de la science de la nature humaine que quand une impression nous devient présente, non seulement elle transporte l'esprit aux idées qui lui sont liées, mais encore elle leur communique une part de sa force et de sa vivacité. Toutes les opérations de l'esprit dépendent dans une large mesure de sa disposition au moment où il les accomplit ; et selon que les esprits sont plus ou moins excités et que l'attention est plus ou moins fixée, l'action aura toujours plus ou moins de vigueur et de vivacité. Donc, quand un objet se présente, qui excite et avive la pensée, toute action à laquelle

elle s'applique sera plus forte et plus vive tant que la disposition dure. Or il est évident que cette persistance de la disposition dépend entièrement des objets auxquels l'esprit s'emploie, et que tout nouvel objet donne naturellement une nouvelle direction aux esprits et change la disposition, tandis que, quand l'esprit se fixe avec constance sur le même objet, ou qu'il passe aisément et insensiblement sur des objets reliés, la disposition dure beaucoup plus longtemps. D'où il arrive qu'une fois que l'esprit est avivé par une impression présente, il se met à former une idée plus vive des objets reliés par une transition naturelle de la disposition d'un objet à l'autre. Le changement d'objet est si aisé que l'esprit y est à peine sensible et qu'il s'applique à la conception de l'idée reliée avec toute la force et toute la vivacité qu'il a acquises de l'impression présente.

Si, en considérant la nature de la relation et cette facilité de transition qui lui est essentielle, nous pouvons nous assurer de la réalité du phénomène, c'est bien ; mais je dois avouer que je place principalement ma confiance dans l'expérience pour prouver un principe aussi important. Nous pouvons donc observer, à titre de première expérience pour notre présent dessein, qu'à l'apparition du portrait d'un ami absent, l'idée que nous en avons est avivée par la ressemblance, et que toute passion que cette idée occasionne, qu'elle soit de joie ou de tristesse, acquiert une force et une vigueur nouvelles. A la production de cet effet concourent à la fois une relation et une impression présente. Si le portrait ne ressemble pas à l'ami, ou du moins ne lui était pas destiné, jamais il ne conduit de la même façon notre pensée jusqu'à lui ; et s'il est absent, tout comme l'ami, quoique l'esprit puisse passer de la pensée de l'un à la pensée de l'autre, il sent que son idée est plutôt affaiblie qu'avivée par cette transition. Nous prenons plaisir à voir le portrait d'un ami quand il est placé devant nous, mais quand on enlève ce portrait, nous choisissons de considérer l'ami directement plutôt que par réflexion dans une image qui est autant distante qu'obscur.

Les cérémonies de la Religion Catholique Romaine peuvent être considérées comme des expériences de même nature. Les dévots de cette étrange superstition invoquent comme excuse des momeries qu'on leur reproche qu'ils ressentent les bons effets de ces mouvements extérieurs, de ces postures, de ces actions, pour aviver leur dévotion et stimuler leur ferveur qui, autrement, s'altéreraient si elles étaient entièrement dirigées vers des objets éloignés et immatériels. Nous représentons les objets de notre foi, disent-ils, dans des symbo-

les et des images sensibles et nous nous les rendons plus présents par la présence immédiate de ces symboles qu'il nous est possible de le faire seulement par une vision et une contemplation intellectuelles. Les objets sensibles ont toujours une plus grande influence sur la fantaisie qu'aucun autre objet, et cette influence, ils la communiquent promptement aux idées qui leur sont liées et qui leur ressemblent. J'inférerai seulement de ces pratiques et de ce raisonnement qu'il est très courant que la ressemblance ait pour effet d'aviver l'idée, et comme dans tous les cas, une ressemblance et une impression présente doivent concourir, nous sommes abondamment pourvus d'expériences pour prouver la réalité du précédent principe.

Nous pouvons renforcer ces expériences par d'autres d'un genre différent en envisageant les effets de la contiguïté, aussi bien que ceux de la ressemblance. Il est certain que la distance diminue la force de toute idée et que, quand nous nous approchons d'un objet, même s'il ne se découvre pas à nos sens, il agit sur l'esprit par une influence qui imite une impression immédiate. Le fait de penser à un objet transporte promptement l'esprit à ce qui lui est contigu, mais c'est seulement la présence effective d'un objet qui le transporte avec une vivacité supérieure. Quand je suis à peu de milles de chez moi, tout ce qui est en rapport avec [ma maison] me touche de plus près que quand j'en suis éloigné de deux cent lieues, quoique, même à cette distance, le fait de réfléchir à quelque chose qui se trouve dans le voisinage de mes amis et de ma famille produit naturellement une idée de ceux-ci. Mais comme dans ce dernier cas, les objets de l'esprit sont l'un comme l'autre des idées, quoiqu'il y ait une transition aisée entre elles, cette transition seule n'est pas capable de donner une vivacité supérieure à l'une des idées car il manque une impression immédiate .

Personne ne peut douter que la causalité ait la même influence que les deux autres relations de ressemblance et de contiguïté. Les gens superstitieux sont friands des reliques des saints et des personnages sacrés pour la même raison qui leur fait rechercher des symboles et des images, pour aviver leur dévotion et se donner une conception plus intime et plus forte de ces vies exemplaires qu'ils désirent imiter. Or il est évident que l'une des meilleures reliques que puisse se procurer un dévot serait l'ouvrage des mains d'un saint ; et si ses habits et affaires sont toujours considérés sous ce jour, c'est parce qu'ils furent jadis à sa disposition, qu'il les bougeait et les touchait ; et, à cet égard , on doit les considérer comme des effets imparfaits, en tant qu'ils sont en connexion avec lui par une chaîne de conséquences plus

courte qu'aucune de celles par lesquelles nous apprenons la réalité de son existence. Ce phénomène prouve clairement qu'une impression présente jointe à une relation de causalité peut aviver une idée et produire par conséquence la croyance, ou assentiment, conformément à la définition que j'ai précédemment donnée.

Mais qu'avons-nous besoin de chercher d'autres arguments pour prouver qu'une impression présente jointe à une relation, ou transition de la fantaisie, peut aviver une idée, alors que l'exemple même de nos raisonnements à partir de la cause et l'effet suffira seul à ce dessein ? Il est certain qu'il faut que nous ayons une idée de chaque chose de fait à laquelle nous croyons. Il est certain que cette idée provient seulement d'une relation à une impression présente. Il est certain que la croyance n'ajoute rien à l'idée mais change uniquement notre manière de la concevoir, et la rend plus forte et plus vive. La présente conclusion sur l'influence de la relation est la conséquence immédiate de tout ce cheminement, et chaque étape m'apparaît sûre et infaillible. Il n'entre dans cette opération de l'esprit rien d'autre qu'une impression présente, une idée vive, et une relation, ou association dans la fantaisie, entre l'impression et l'idée ; de sorte qu'on ne peut suspecter aucune erreur.

Afin de placer toute l'affaire plus complètement en lumière, considérons-la comme une question de philosophie naturelle que nous devons déterminer par expérience et observation. Je suppose que se présente un objet d'où je tire une certaine conclusion et d'où je me forme des idées auxquelles, dit-on, je crois, auxquelles je donne mon assentiment. Ici, il est évident que, quoiqu'on puisse penser que l'objet qui est présent à mes sens et l'autre dont j'infère l'existence par raisonnement s'influent l'un l'autre par leurs pouvoirs particuliers et leurs qualités particulières, cependant, comme le phénomène de la croyance, que nous examinons en ce moment, est purement interne, ces pouvoirs et ces qualités, étant entièrement inconnus, ne sauraient jouer un rôle pour le produire. C'est l'impression présente qui doit être considérée comme la cause véritable et réelle de l'idée et de la croyance qui l'accompagne. Nous devons donc nous efforcer de découvrir par des expériences les qualités particulières qui la rendent capable de produire un effet aussi extraordinaire.

Premièrement, donc, j'observe que l'impression présente n'a pas cet effet par son propre pouvoir et sa propre efficacité, et quand on la considère comme une perception seule, limitée au moment présent. Je

trouve qu'une impression dont je ne puis, à sa première apparition, tirer aucune conclusion, peut par la suite devenir le fondement d'une croyance, quand j'ai eu l'expérience de ses conséquences habituelles. Dans chaque cas, nous devons avoir observé la même impression dans des cas passés, et l'avoir trouvée constamment en conjonction avec une autre impression. Cela est confirmé par une telle multitude d'expériences qu'il n'y a pas le moindre doute.

D'une seconde observation, je conclus que la croyance qui accompagne l'impression présente et qui est produite par un certain nombre d'impressions et de conjonctions passées, que cette croyance, dis-je, naît immédiatement, sans aucune nouvelle opération de la raison ou de l'imagination. Je peux en être certain parce que je n'ai jamais conscience d'une telle opération, et que je ne trouve rien dans le sujet sur lequel elle puisse se fonder. Or comme nous appelons ACCOUTUMANCE tout ce qui procède d'une répétition passée sans aucun nouveau raisonnement ni aucune nouvelle conclusion, nous pouvons établir comme une vérité certaine que toute la croyance qui s'ensuit d'une impression présente vient uniquement de cette origine. Quand nous sommes accoutumés à voir deux impressions jointes l'une à l'autre, l'apparition ou l'idée de l'une porte immédiatement à l'idée de l'autre.

Etant pleinement satisfait sur ce point, je fais une troisième série d'expériences afin de savoir si quelque chose [d'autre], en plus de la transition coutumière, est requis pour produire ce phénomène de la croyance. Je change donc la première impression en une idée et j'observe que, quoique la transition coutumière à l'idée corrélatrice demeure encore, cependant, il n'y a plus, en réalité, ni croyance, ni persuasion. Une impression présente, donc, est absolument requise à toute cette opération, et quand, après cela, je compare une impression à une idée, et que je trouve que leur seule différence consiste en leurs différents degrés de force et de vivacité, je conclus, somme toute, que la croyance est une conception plus vive et plus intense d'une idée, provenant de sa relation à une impression présente.

Ainsi, tout raisonnement probable n'est rien qu'une espèce de sensation. Ce n'est pas seulement en poésie ou en musique que nous devons suivre notre goût et notre sentiment, il en est de même en philosophie. Quand je suis convaincu d'un principe, c'est seulement une idée qui me frappe plus fortement. Quand je donne la préférence à une suite d'arguments sur une autre, je ne fais que décider d'après ma ma-

nière de sentir la supériorité de l'influence de ces arguments. Les objets n'ont entre eux aucune connexion qui puisse être découverte, et il n'existe pas d'autre principe que la coutume opérant sur l'imagination d'où nous puissions tirer par inférence, à partir de l'apparition de l'un, l'existence de l'autre.

Il vaudra la peine de noter ici que l'expérience passée dont dépendent tous nos jugements sur la cause et l'effet peut opérer sur notre esprit d'une manière si insensible que, jamais, nous n'y faisons attention, et que même elle nous est dans une certaine mesure inconnue. Une personne, qui arrête son trajet en rencontrant une rivière sur son chemin, prévoit les conséquences d'une marche en avant, et sa connaissance de ces conséquences lui est transmise par l'expérience passée qui l'informe de certaines conjonctions des causes et des effets. Mais pouvons-nous penser qu'en cette occasion il réfléchisse sur l'expérience passée et rappelle à sa mémoire des exemples qu'ils a vus ou dont il a entendu parler, afin de découvrir les effets de l'eau sur les corps animaux ? Certainement non ! Il ne procède pas de cette façon dans son raisonnement. L'idée de couler est si étroitement en connexion avec l'idée d'eau, et l'idée d'asphyxie avec celle de couler, que l'esprit fait la transition sans l'assistance de la mémoire. L'accoutumance opère avant que nous ayons eu le temps de réfléchir. Les objets paraissent si inséparables que ne s'interpose aucun délai quand nous passons de l'un à l'autre. Mais comme cette transition procède de l'expérience et non d'une connexion primitive entre les idées, nous devons nécessairement reconnaître que l'expérience peut produire une croyance et un jugement de causalité par une opération secrète, sans que nous y pensions. Ce qui écarte tout prétexte, s'il en demeure encore, d'affirmer que l'esprit est convaincu, par raisonnement, de ce principe : les cas dont nous n'avons pas eu l'expérience doivent nécessairement ressembler à ceux dont nous avons eu l'expérience. En effet, nous trouvons ici que l'entendement, ou l'imagination, peut tirer des inférences de l'expérience passée sans y réfléchir, sans former de principe sur elle, ni raisonner sur ce principe.

En général, nous pouvons observer que, dans toutes les conjonctions de causes et d'effets les mieux établies et les plus uniformes, telles que celles de pesanteur, d'impulsion, de solidité, etc., l'esprit ne porte jamais ses vues jusqu'à considérer expressément l'expérience passée, quoique, dans les autres associations d'objets plus rares et moins habituelles, il puisse assister l'accoutumance et la transition des idées par cette réflexion. Mieux, nous trouvons dans certains cas que

la réflexion produit la croyance sans la coutume ou, pour parler de façon plus appropriée, que la réflexion produit la coutume de manière oblique et artificielle. Je m'explique. Il est certain que, non seulement en philosophie, mais aussi dans la vie courante, nous pouvons atteindre à la connaissance d'une cause particulière par une seule expérience, pourvu qu'elle soit faite avec jugement, et après qu'on a écarté toutes les circonstances étrangères et superflues. Or, comme après une seule expérience de ce genre, l'esprit, à l'apparition soit de la cause, soit de l'effet, peut tirer une inférence sur l'existence de son corrélatif, et comme une habitude ne peut jamais être acquise par un seul cas, on peut penser que, dans ce cas, la croyance ne peut pas être considérée comme l'effet de l'accoutumance. Mais cette difficulté s'évanouira si nous considérons que, quoique nous ayons supposé n'avoir ici qu'une seule expérience d'un effet particulier, pourtant, nous en avons plusieurs millions pour nous convaincre de ce principe : que des objets semblables, placés dans des circonstances semblables, produiront toujours des effets semblables ; et comme ce principe s'est établi par une accoutumance suffisante, il donne une évidence et une fermeté aux opinions auxquelles il peut s'appliquer. La connexion des idées n'est pas habituelle après une seule expérience, mais cette connexion est comprise sous un autre principe qui est habituel ; ce qui nous ramène à notre hypothèse. Dans tous les cas, nous transférons notre expérience aux cas dont nous n'avons pas l'expérience, soit expressément ou tacitement, soit directement ou indirectement.

Je ne dois pas conclure ce sujet sans observer qu'il est très difficile de parler des opérations de l'esprit avec une propriété et une exactitude parfaites, parce que le langage courant a rarement fait entre elles des distinctions très méticuleuses, mais a généralement appelé d'un même terme toutes celles qui se ressemblent à peu près. Et, de même que c'est une source presque inévitable d'obscurité et de confusion chez l'auteur, de même cela peut fréquemment faire naître des doutes et des objections chez le lecteur qui, sinon, n'y aurait jamais songé. Ainsi, mon affirmation générale, qu'une opinion, ou croyance, n'est rien qu'une idée forte et vive dérivée d'une impression présente qui lui est liée, peut être sujette à l'objection suivante, en raison d'une petite ambiguïté dans ces mots forte et vive. On peut dire que non seulement une impression peut donner naissance au raisonnement, mais qu'une idée peut aussi avoir la même influence, surtout d'après mon principe, que toutes nos idées sont dérivées d'impressions correspondantes ; En effet, supposez que je forme à présent une idée dont j'ai oublié l'impression correspondante. Je suis capable de conclure de

cette idée qu'une telle impression a existé un jour ; et comme cette conclusion s'accompagne de croyance, on peut demander d'où sont dérivées les qualités de force et de vivacité qui constituent cette croyance. A cela, je répons très facilement : de l'idée présente. En effet, comme cette idée n'est pas ici considérée en tant que représentation d'un objet absent, mais en tant que perception réelle dans l'esprit, dont nous sommes intimement conscients, elle doit être capable de donner à tout ce qui lui est relié la même qualité, appelons-la la fermeté, ou la solidité, ou la force, ou la vivacité avec laquelle l'esprit réfléchit sur elle et s'assure de sa présente existence. Ici, l'idée prend la place d'une impression et elle lui est entièrement semblable pour ce qui est de notre présent dessein.

D'après les mêmes principes, nous ne devons pas être surpris d'entendre parler du souvenir d'une idée, c'est-à-dire de l'idée d'une idée, et de sa force et sa vivacité supérieures aux vagues conceptions de l'imagination. En pensant à nos pensées passées, nous ne peignons pas seulement les objets auxquels nous avons pensé, mais nous concevons aussi l'action de l'esprit dans la méditation, un certain je-ne-sais-quoi dont il est impossible de donner une définition ou une description, mais que chacun comprend suffisamment. Quand la mémoire nous en offre une idée et nous la représente comme passée, on conçoit aisément comme cette idée peut avoir plus de vigueur et de fermeté que quand nous pensons à une pensée passée dont nous n'avons aucun souvenir.

Après cela, tout le monde comprendra comment nous pouvons former l'idée d'une impression et d'une idée, et comment nous pouvons croire à l'existence d'une impression et d'une idée.

## Livre I

### Partie III : De la connaissance et de la probabilité

## Section IX

### Des effets d'autres relations et d'autres habitudes

[Retour à la table des matières](#)

Quelque convaincants que puissent paraître les arguments précédents, nous ne devons pas nous en contenter, mais nous devons retourner le sujet de tous les côtés, afin de trouver de nouveaux points de vue d'où nous puissions expliquer et confirmer des principes si extraordinaires et si fondamentaux. Une scrupuleuse hésitation à accepter toute nouvelle hypothèse est une disposition si louable chez les philosophes, et si nécessaire à l'examen de la vérité, qu'elle mérite qu'on s'y conforme et qu'elle exige que tout argument qui tend à les satisfaire soit produit, et que toute objection qui puisse les arrêter dans leur raisonnement soit écartée.

J'ai souvent observé qu'outre la cause et l'effet, les deux relations de ressemblance et de contiguïté doivent être considérées comme des principes d'association de la pensée et comme capables de conduire l'imagination d'une idée à une autre. J'ai aussi observé que, quand, de deux objets connectés par l'une de ces relations, l'un est immédiatement présent à la mémoire ou aux sens, non seulement l'esprit est conduit vers son corrélatif au moyen du principe d'association, mais, de plus, il le conçoit avec une force et une vigueur additionnelles par l'union de l'opération de ce principe et de celle de l'impression présente. Tout cela, je l'ai observé afin de confirmer par analogie mon explication de nos jugements sur la cause et l'effet. Mais cet argument même peut peut-être se retourner contre moi et, au lieu de confirmer mon hypothèse, il peut devenir une objection contre elle. En effet, on peut dire que si toutes les parties de cette hypothèse étaient vraies (à savoir que ces trois espèces de relations dérivent des mêmes principes et que leurs effets, pour renforcer et aviver nos idées, sont les mêmes), il s'ensuivrait que cette action de l'esprit peut dériver non seulement

de la relation de cause à effet, mais aussi de celles de contiguïté et de ressemblance. Mais, comme nous trouvons par expérience que la croyance ne naît que de la causalité et que nous ne pouvons tirer une inférence d'un objet à un autre que s'ils sont connectés par cette relation, nous pouvons conclure qu'il y a quelque erreur dans ce raisonnement, qui nous conduit à de telles difficultés.

Voilà l'objection, considérons maintenant sa solution. Il est évident que tout ce qui est présent à la mémoire, frappant l'esprit avec une vivacité qui ressemble à celle d'une impression immédiate, doit devenir d'une importance considérable dans toutes les opérations de l'esprit et doit facilement se distinguer des simples fictions de l'imagination. De ces impressions ou idées de la mémoire, nous formons une sorte de système qui comprend tout ce que nous nous rappelons avoir été présent soit à notre perception intérieure, soit à nos sens ; et chaque élément de ce système, joint aux impressions présentes, nous l'appelons volontiers une réalité. Mais l'esprit ne s'arrête pas là car, trouvant qu'il y a, à ce système de perceptions, un autre système connecté par la coutume, ou si vous voulez, par la relation de cause à effet, il en vient à considérer leurs idées et, comme il sent qu'il est, d'une certaine manière, nécessairement déterminé à envisager ces idées particulières, et que la coutume, ou relation par laquelle il est déterminé, n'admet pas le moindre changement, il en forme un nouveau système qu'il gratifie également du titre de réalités. Le premier de ces systèmes est l'objet de la mémoire et des sens, le second du jugement.

C'est ce dernier principe qui peuple le monde et nous fait connaître ces existences qui, par leur éloignement dans le temps et dans l'espace, se trouvent au-delà de la portée des sens et de la mémoire. Grâce à lui, je me peins l'univers en imagination et fixe mon attention sur la partie qu'il me plaît. Je me forme une idée de ROME que je n'ai jamais vu et dont je ne me souviens pas, mais qui est en connexion avec des impressions que je me rappelle avoir reçues de la conversation et des livres des voyageurs et des historiens. Cette idée de Rome, je la place dans une certaine situation sur une idée d'un objet que j'appelle le globe. Je lui joins la conception d'un gouvernement particulier, d'une religion et de mœurs particulières. Je regarde en arrière et considère sa première fondation, ses diverses révolutions, ses divers succès et infortunes. Tout cela, et toutes les autres choses auxquelles je crois, ce n'est rien que des idées, quoique, par leur force et leur or-

dre établi, elles se distinguent des autres idées qui ne sont que les rejets de l'imagination.

Pour ce qui est de l'influence de la contiguïté et de la ressemblance, nous pouvons observer que, si les objets contigus et ressemblants sont compris dans ce système de réalités, il n'y a aucun doute que ces deux relations assisteront celle de cause et d'effet, et imprimeront l'idée reliée dans l'imagination avec plus de force. C'est ce que je vais développer tout à l'heure. En attendant, je pousserai mon observation un peu plus loin et affirmerai que, même si l'objet relié n'est que fictif, la relation aura pour résultat d'aviver l'idée et d'accroître son influence. Un poète, sans nul doute, est d'autant plus capable de composer une forte description des Champs-Élysées, qu'il stimule son imagination par la vue d'une belle prairie ou d'un beau jardin, et, une autre fois, il peut par la fantaisie se placer au milieu de ces endroits fabuleux afin d'aviver son imagination par la contiguïté fictive.

Mais, quoique je ne puisse complètement refuser que les relations de ressemblance et de contiguïté opèrent sur la fantaisie de cette manière, on observe que, lorsqu'elles sont seules, leur influence est très faible et très incertaine. De même que la relation de cause à effet est requise pour nous persuader d'une existence réelle, de même cette persuasion est requise pour donner de la force à ces autres relations. En effet, si, à l'apparition d'une impression, non seulement nous imaginons un autre objet, mais également lui donnons arbitrairement, par notre seul bon vouloir, comme il nous plaît, une relation particulière à l'impression, cela n'aura qu'un petit effet sur l'esprit ; et il n'y a pas de raison pour que, lors du retour de la même impression, nous soyons déterminés à placer le même objet dans la même relation par rapport à elle. Il n'y a aucune espèce de nécessité pour l'esprit à imaginer des objets ressemblants et contigus, et s'il les imagine, il y a aussi peu de nécessité qu'il se borne toujours aux mêmes objets sans différence ni variation. Et d'ailleurs, une telle fiction se fonde sur si peu de raison que rien, sinon un pur caprice, ne peut déterminer l'esprit à la former ; et ce principe, étant flottant et incertain, il est impossible qu'il puisse jamais opérer avec un degré considérable de force et de constance. L'esprit prévoit et anticipe le changement, et même, dès le premier instant, il sent le manque de fermeté de ses actions et la faible prise qu'il a sur ses objets. Et comme cette imperfection est très sensible en chaque cas particulier, elle augmente encore par l'expérience et l'observation, quand nous comparons les divers cas dont nous pouvons nous souvenir, et que nous formons une règle générale contre la

tendance à faire reposer son assurance sur ces traits de lumière momentanés qui naissent dans l'imagination d'une ressemblance et d'une contiguïté fictives.

La relation de cause à effet a tous les avantages contraires. Les objets qu'elle présente sont fixes et invariables. Les impressions de la mémoire ne changent jamais à un degré considérable ; et chaque impression entraîne avec elle une idée précise qui prend sa place dans l'imagination comme quelque chose de solide et de réel, de certain et d'invariable. La pensée est toujours déterminée à passer de l'impression à l'idée, et telle impression particulière à telle idée particulière sans aucun choix ni aucune hésitation.

Mais, non content d'écarter cette objection , je tenterai d'en extraire une preuve de la présente doctrine. La contiguïté et la ressemblance ont un effet nettement inférieur à celui de la causalité, mais elles ont cependant un certain effet, et elles augmentent la conviction d'une opinion et la vivacité d'une conception. Si cela peut être prouvé par plusieurs nouveaux cas, en plus de ceux que nous avons déjà observés, on accordera que c'est une preuve non négligeable que la croyance n'est rien qu'une idée vive liée à une impression présente.

Pour commencer par la contiguïté, on a remarqué, chez les Mahométans aussi bien que chez les Chrétiens, que les pèlerins qui ont vu la MECQUE ou la TERRE SAINTE sont toujours ensuite des croyants plus fidèles et plus zélés que ceux qui n'ont pas eu cet avantage. Un homme, à qui la mémoire présente une image vive de la Mer Rouge, du désert, de Jérusalem et de la Galilée ne peut jamais douter des événements miraculeux rapportés par Moïse ou par les Evangélistes. L'idée vive des endroits passe par une facile transition aux faits qui, suppose-t-on, leur ont été liés par contiguïté, et elle augmente la croyance en augmentant la vivacité de la conception. Le souvenir de ces campagnes et de ces fleuves a la même influence sur le vulgaire qu'un nouvel argument, et pour les mêmes causes.

Nous pouvons faire la même observation pour la ressemblance. Nous avons remarqué que la conclusion que nous tirons, à partir d'un objet présent, sur sa cause ou sur son effet, n'est jamais fondée sur des qualités que nous observons en cet objet considéré en lui-même ; ou, en d'autres termes, qu'il est impossible de déterminer autrement que par l'expérience ce qui résultera d'un phénomène ou ce qui l'a précédé. Mais, quoique cette affirmation soit si évidente en soi qu'elle ne

demande aucune preuve, cependant, certains philosophes ont imaginé qu'il y avait une cause apparente à la communication du mouvement, et qu'un homme raisonnable pourrait immédiatement inférer le mouvement d'un corps de l'impulsion d'un autre sans avoir recours à une observation passée. Il est facile de reconnaître par une preuve la fausseté de cette opinion. En effet, si une telle inférence peut être tirée uniquement des idées de corps, ou de mouvement, ou d'impulsion, elle équivaut à une démonstration et elle doit impliquer l'absolue impossibilité de la supposition contraire. Alors, tout autre effet que la communication du mouvement implique une contradiction formelle, et il est impossible non seulement qu'il puisse exister, mais encore qu'il puisse être conçu. Mais nous pouvons aussitôt nous convaincre du contraire en formant une idée claire et cohérente du mouvement d'un corps vers un autre et de son repos immédiatement après le choc, ou de son retour dans la même direction que celle d'où il est venu, ou de son annihilation, ou de son mouvement circulaire ou elliptique ; et, bref, une idée d'autres changements que nous puissions supposer lui arriver. Ces suppositions sont toutes sûres et naturelles, et la raison pour laquelle nous imaginons que la communication du mouvement est plus cohérente et plus naturelle, non seulement que ces suppositions, mais encore qu'un autre effet naturel, est fondée sur la relation de ressemblance entre la cause et l'effet, qui est ici unie à l'expérience et qui lie les objets entre eux de la manière la plus étroite et la plus intime, de telle sorte que nous imaginons qu'ils sont absolument inséparables. La ressemblance, donc, a la même influence, ou une influence semblable, et, comme le seul effet immédiat de l'expérience est d'associer ensemble nos idées, il s'ensuit que toute croyance naît de l'association d'idées, conformément à mon hypothèse.

Il est universellement reconnu par les auteurs [qui traitent] d'optique que l'œil voit en tout temps un nombre égal de points physiques et que, au sommet d'une montagne, nous n'avons pas, présente aux yeux, une image plus large que quand on est enfermé dans la cour ou la chambre la plus étroite. C'est seulement par expérience que l'on infère la grandeur d'un objet par certaines qualités particulières de l'image ; et cette inférence du jugement, nous la confondons avec une sensation, comme il est courant en d'autres occasions. Or il est évident que l'inférence du jugement est ici beaucoup plus vive qu'il est habituel dans nos raisonnements, et que nous avons une conception plus vive de la vaste étendue de l'océan à partir d'une image que l'œil reçoit quand nous nous tenons au sommet d'un haut promontoire que quand nous entendons seulement le mugissement des eaux. Nous res-

sentons un plaisir plus sensible de sa magnificence, ce qui est la preuve que l'idée est plus vive, et nous confondons notre jugement avec la sensation, ce qui est une autre preuve de la vivacité. Mais, comme l'inférence est également certaine et immédiate dans les deux cas, la vivacité supérieure de notre conception dans l'un des cas ne vient que de ce que, en tirant une inférence à partir de la vue, en plus de la conjonction coutumière, il y a aussi une ressemblance entre l'image et l'objet que nous inférons, qui renforce la relation et transmet la vivacité avec un mouvement plus facile et plus naturel de l'impression à l'idée reliée.

Nulle faiblesse de la nature humaine n'est plus universelle ni plus frappante que ce que nous appelons couramment CREDULITE, une confiance trop complaisante dans le témoignage d'autrui, et cette faiblesse, aussi, s'explique très naturellement par l'influence de la ressemblance. Quand nous admettons une chose de fait sur le témoignage humain, notre confiance provient exactement de la même origine que nos inférences des causes aux effets et des effets aux causes ; il n'y a que notre expérience des principes directeurs de la nature humaine qui puisse nous donner quelque assurance de la véracité des hommes. Mais, quoique l'expérience soit le véritable critère de ce jugement, aussi bien que des autres, nous nous réglons rarement entièrement sur elle, et nous avons une remarquable propension à croire tout ce qu'on nous rapporte, même sur les apparitions, les enchantements et les prodiges, si contraires qu'ils soient à l'expérience et à l'observation quotidiennes. Les paroles ou les discours d'autrui ont une connexion intime avec certaines idées de l'esprit, et ces idées ont aussi une connexion avec les faits ou les objets qu'elles représentent. Cette dernière connexion est généralement très surestimée, et elle commande notre assentiment au-delà de ce que l'expérience peut justifier, ce qui ne peut provenir de rien d'autre que de la ressemblance entre les idées et les faits. D'autres effets n'indiquent leurs causes que d'une manière oblique, mais le témoignage des hommes le fait directement et doit être considéré comme une image aussi bien que comme un effet. Rien d'étonnant, donc, que nous soyons si téméraires pour en tirer des inférences, et que nous soyons moins guidés par l'expérience dans nos jugements sur ce témoignage que dans ceux qui portent sur un autre sujet.

De même que la ressemblance, quand elle est jointe à la causalité, fortifie nos raisonnements, de même, le manque de ressemblance, à un très haut degré, est capable de les détruire presque entièrement. Il en

existe un exemple très remarquable dans l'insouciance et la stupidité des hommes à l'égard d'une vie future, où ils montrent une incrédulité aussi obstinée que la crédulité aveugle dont ils font preuve en d'autres occasions. Il n'est d'ailleurs pas de plus grand sujet d'étonnement pour l'homme d'études, ni de plus grand regret pour l'homme pieux, que d'observer la négligence de la masse humaine pour sa condition prochaine ; et c'est avec raison que de nombreux théologiens éminents n'ont aucun scrupule d'affirmer que le vulgaire, quoiqu'il n'ait pas de principes formels d'infidélité, est pourtant infidèle dans son cœur, et qu'il n'a rien de semblable à ce que nous pouvons appeler une croyance en la durée éternelle de l'âme. En effet, considérons, d'une part, ce que les théologiens ont exposé avec tant d'éloquence sur l'importance de l'éternité et, en même temps, réfléchissons au fait que, en matière de rhétorique, nous devons compter avec certaines exagérations : nous devons dans ce cas admettre que les figures les plus fortes sont infiniment inférieures au sujet ; et après cela, voyons, d'autre part, la prodigieuse sécurité des hommes sur ce point ; je demande si ces gens croient réellement ce qu'on leur inculque et ce qu'ils prétendent affirmer ; et la réponse est évidemment négative. Comme la croyance est un acte de l'esprit qui provient de l'accoutumance, il n'est pas étrange qu'un manque de ressemblance renverse ce que l'accoutumance a établi et diminue la force de l'idée autant que l'augmente ce dernier principe. Une vie future est si éloignée de notre compréhension, et nous avons une idée si obscure de la manière dont nous existerons après la dissolution du corps, que toutes les raisons que nous pouvons inventer, si fortes qu'elles soient en elles-mêmes, quelle que soit la force du secours de l'éducation, ne peuvent jamais, chez des imaginations lentes, surmonter cette difficulté, ou donner à l'idée une autorité et une force suffisantes. Je choisis d'attribuer cette incrédulité à l'idée vague que nous nous formons de notre condition future, qui vient d'un manque de ressemblance avec la vie présente, plutôt qu'à son éloignement. Car j'observe que les hommes, partout, se préoccupent de ce qui peut arriver après leur mort, pourvu que cela concerne ce monde, et qu'il en existe peu que leur nom, leur famille, leurs amis et leur pays laissent pour un temps indifférents.

À vrai dire, le manque de ressemblance, dans ce cas, détruit si entièrement la croyance, qu'excepté quelques-uns qui, en réfléchissant froidement à l'importance du sujet, ont pris soin, par une méditation répétée, d'imprimer dans leur esprit les arguments en faveur d'une vie future, il n'en est guère qui croient à l'immortalité de l'âme par un

véritable et solide jugement, tel que celui qui est tiré du témoignage des voyageurs et des historiens. Cela apparaît de façon très évidente chaque fois que les hommes ont l'occasion de comparer les plaisirs et les peines, les récompenses et les châtements de cette vie avec ceux d'une vie future, même s'ils ne sont pas concernés eux-mêmes par ce cas et qu'aucune passion violente ne trouble leur jugement. Les Catholiques Romains sont certainement la secte la plus zélée du monde chrétien ; et cependant, vous en trouverez peu, parmi les plus sensés de cette communion, qui ne blâment la Conjuración des poudres et le massacre de la Saint-Barthélemy comme cruels et barbares, quoique projetés et exécutés contre ces gens mêmes que, sans aucun scrupule, ils condamnent aux châtements éternels et infinis. Tout ce que nous pouvons dire pour excuser cette contradiction, c'est qu'ils ne croient pas réellement ce qu'ils affirment sur une vie future, et il n'en est pas de meilleure preuve que cette contradiction même.

Nous pouvons ajouter à cela une remarque : en matière de religion, les hommes prennent plaisir à être terrifiés, et il n'est pas de prédicateurs plus populaires que ceux qui excitent les passions les plus sombres et les plus ténébreuses. Dans les affaires courantes de la vie, où nous sentons la solidité du sujet, et où nous en sommes pénétrés, rien n'est plus désagréable que la crainte et la terreur ; et c'est seulement dans les représentations dramatiques et les discours religieux qu'elles nous donnent du plaisir. Dans ces derniers cas, l'imagination se repose avec indolence sur l'idée, et la passion, adoucie par le manque de croyance au sujet, n'a que l'agréable effet d'animer l'esprit et de fixer l'attention.

La présente hypothèse recevra une confirmation additionnelle si nous examinons les effets d'autres genres d'accoutumances, aussi bien que ceux d'autres relations. Pour comprendre cela, nous devons considérer que l'accoutumance, à laquelle j'attribue toute croyance et tout raisonnement, peut opérer sur l'esprit en donnant de la vigueur à une idée de deux façons différentes. En effet, en supposant que, dans toute l'expérience passée, nous ayons trouvé que deux objets étaient toujours joints, il est évident que, à l'apparition de l'un de ces objets dans une impression, nous devons, par l'accoutumance, faire une transition aisée à l'idée de l'objet qui l'accompagne ordinairement ; et, au moyen de l'impression présente et de la transition aisée, nous devons concevoir cette idée d'une manière plus forte et plus vive que quand nous concevons une vague idée flottante de la fantaisie. Mais supposons maintenant qu'une simple idée, seule, sans aucune de ces prépa-

rations curieuses et presque artificielles, fasse fréquemment son apparition dans l'esprit, cette idée doit, par degrés, acquérir de la facilité et de la force et, à la fois par sa prise ferme et par son introduction aisée, doit se distinguer de toute idée nouvelle et inhabituelle. C'est le seul point sur lequel ces deux genres d'accoutumances s'accordent ; et s'il apparaît que leurs effets sur le jugement sont semblables et proportionnés, nous pouvons certainement conclure que l'explication précédente de cette faculté est satisfaisante. Mais pouvons-nous douter qu'elles s'accordent par leur influence sur le jugement quand nous considérons la nature et les effets de l'ÉDUCATION ?

Toutes les opinions sur les choses et toutes les notions des choses auxquelles nous avons été accoutumés dès notre enfance prennent si profondément racine qu'il nous est impossible, par tous les pouvoirs de la raison et de l'expérience, de les éradiquer ; et cette habitude, non seulement s'approche, par son influence, de celle qui naît de l'union constante et inséparable des causes et des effets, mais même, en de nombreuses occasions, l'emporte sur elle. Ici, nous ne devons pas nous contenter de dire que la vivacité de l'idée produit la croyance, nous devons soutenir qu'il y a identité entre les deux. La fréquente répétition d'une idée la fixe dans l'imagination, mais ne pourrait jamais d'elle-même produire la croyance si cet acte de l'esprit, par la constitution originelle de notre nature, était seulement joint à un raisonnement et une comparaison d'idées. C'est l'effet le plus grand que nous puissions en concevoir. Mais il est certain qu'elle ne pourrait jamais prendre la place de cette comparaison, ni produire aucun acte de l'esprit qui appartienne à ce principe.

Une personne, qui a perdu par amputation une jambe et un bras, essaie pendant longtemps de s'en servir. Après la mort de quelqu'un, on remarque que les membres de la famille, et surtout les serviteurs, peuvent à peine croire à sa mort, et qu'ils l'imaginent dans sa chambre ou dans un autre lieu, là où ils étaient accoutumés à le trouver. J'ai souvent entendu, dans la conversation, après qu'on avait parlé d'une personne célèbre à un titre ou à un autre, quelqu'un, qui ne le connaissait pas, dire : je ne l'ai jamais vue, mais je m'imagine presque l'avoir vue tant j'ai entendu parler d'elle. Tous ces exemples sont semblables.

Si nous considérons cet argument tiré de l'éducation sous un jour approprié, il apparaîtra très convaincant, et d'autant plus qu'il est fondé sur l'un des phénomènes les plus courants qu'on puisse rencontrer. Je suis persuadé qu'à l'examen, nous nous apercevrons que plus de la

moitié des opinions qui prévalent parmi les hommes sont dues à l'éducation, et que les principes qui sont ainsi embrassés implicitement pèsent plus que ceux qui sont dus au raisonnement abstrait ou à l'expérience. De même que les menteurs, par la fréquente répétition de leurs mensonges, finissent par croire qu'ils se souviennent des faits, de même le jugement, ou plutôt l'imagination, par le même moyen, peut avoir des idées si fortement imprimées en elle, et les concevoir de façon si claire qu'elles peuvent opérer sur l'esprit de la même manière que celles que les sens, la mémoire ou la raison nous présentent. Mais comme l'éducation est une cause artificielle et non naturelle, et comme ses maximes sont fréquemment contraires à la raison, et même contraires les unes aux autres selon l'époque et le lieu, les philosophes, pour cette raison, ne l'ont jamais reconnue ; quoiqu'en réalité elle soit construite presque sur le même fondement d'accoutumance et de répétition que nos raisonnements à partir des causes et des effets .

## Livre I

### Partie III : De la connaissance et de la probabilité

### Section X : De l'influence de la croyance

[Retour à la table des matières](#)

Mais quoique l'éducation soit désavouée par la philosophie comme un fondement trompeur de l'assentiment à une opinion, elle prévaut cependant dans le monde, et elle est la cause de ce que tous les systèmes sont susceptibles d'être rejetés d'abord comme nouveaux et inhabituels. Ce sera peut-être ici le sort de ce que j'ai avancé sur la croyance et, quoique les preuves que j'ai produites m'apparaissent parfaitement concluantes, je ne m'attends pas à faire de nombreux prosélytes à mon opinion. Les hommes auront toujours de la peine à se persuader que des effets d'une telle importance puissent découler de principes en apparence si peu considérables, et que la partie de loin la plus grande de nos raisonnements, ainsi que toutes nos actions et passions, puissent dériver de rien d'autre que l'accoutumance et

l'habitude. Pour parer à cette objection, j'anticiperai ici un peu sur ce qui devrait plus proprement être l'objet de notre étude quand nous en viendrons à traiter des passions et du sens de la beauté.

Dans l'esprit humain est implantée une perception de la douleur et du plaisir comme ressort principal et principe moteur de toutes ses actions. Mais la douleur et le plaisir ont deux façons de faire leur apparition dans l'esprit, dont l'une a des effets très différents de l'autre. Ils peuvent apparaître soit en impression quand on sent au moment présent, soit seulement en idée, comme à présent, quand je les mentionne. Il est évident que l'influence de ces impressions et de ces idées est loin d'être égale. Les impressions mettent toujours l'âme en action, et cela au plus haut degré, mais toutes les idées n'ont pas le même effet. La nature a procédé avec précaution, et elle semble avoir soigneusement évité les inconvénients de[s] deux extrêmes [suivants]. Si les impressions influençaient seules la volonté, nous serions à tout moment de notre vie sujets aux plus grandes calamités parce que, même si nous prévoyions leur approche, la nature ne nous aurait pas munis d'un principe d'action qui pût nous pousser à les éviter. D'une autre côté, si toute idée influençait nos actions, notre condition ne serait pas améliorée car telles sont l'instabilité et l'activité de la pensée que les images de toute chose, spécialement des biens et des maux, sont toujours en train d'errer dans l'esprit ; et si ce dernier était mu par toute conception futile de ce genre, il ne jouirait jamais d'un moment de paix et de tranquillité.

La nature a donc choisi le milieu, elle n'a ni donné à toutes les idées de bien et de mal le pouvoir de mettre en action la volonté, ni ne les a cependant empêchées entièrement d'avoir cette influence. Quoiqu'une fiction futile n'ait aucune efficacité, nous voyons pourtant par expérience que les idées des objets dont nous croyons qu'ils existent ou existeront produisent à un moindre degré le même effet que les impressions qui sont immédiatement présentes aux sens et à la perception. L'effet de la croyance est donc d'élever une simple idée à égalité avec nos impressions et de lui donner une influence identique sur les passions. Cet effet, elle ne peut l'avoir qu'en faisant approcher une idée d'une impression en force et en vivacité. En effet, comme les différents degrés de force font toute la différence originelle entre une impression et une idée, ils doivent en conséquence être la source de toutes les différences entre les effets de ces perceptions, et leur suppression, totalement ou en partie, la cause de toute nouvelle ressemblance qu'elles acquièrent. Chaque fois que nous pouvons faire appro-

cher une idée des impressions en force et en vivacité, elle les imitera également dans son influence sur l'esprit, et vice versa, quand elle les imite dans son influence, comme dans le cas présent, cela doit procéder de ce qu'elle les approche en force et en vivacité. La croyance, donc, puisqu'elle est cause qu'une idée imite les effets des impressions, doit la faire ressembler à ces impressions pour ce qui est de ces qualités, et elle n'est qu'une conception plus vive et plus intense d'une idée. Cela, donc, peut à la fois servir d'argument additionnel au présent système et nous donner une notion de la manière dont nos raisonnements à partir de la causalité sont capables d'agir sur la volonté et les passions.

De même que la croyance est presque absolument requise pour exciter nos passions, de même les passions, à leur tour, favorisent grandement la croyance ; et ce ne sont pas seulement les faits qui nous communiquent des émotions agréables, mais très souvent ceux qui nous donnent de la douleur et qui, pour cette raison, deviennent plus aisément des objets de foi et d'opinion. Un lâche, dont les craintes sont facilement éveillées, donne facilement son assentiment à tout récit venu signalant un danger, tout comme une personne aux dispositions chagrines et mélancoliques est très crédule à l'égard de ce qui nourrit sa passion dominante. Quand un objet touchant se présente, cet objet donne l'alarme et excite immédiatement sa passion propre à un certain degré, spécialement chez les personnes naturellement enclines à cette passion. Cette émotion passe par une transition aisée à l'imagination, se répand sur notre idée de l'objet touchant, et nous fait former cette idée avec plus de force et de vivacité et, en conséquence, nous y fait donner notre assentiment, conformément au système précédent. L'admiration et la surprise ont le même effet que les autres passions, et c'est pourquoi nous pouvons observer qu'après du vulgaire les charlatans et les bâtisseurs de châteaux en Espagne sont plus aisément crus en raison de leurs magnifiques prétentions que s'ils se tenaient dans les limites de la modération. Le premier étonnement qui, naturellement, accompagne leurs récits merveilleux, se répand sur toute l'âme et ainsi vivifie et avive [tant] l'idée qu'elle ressemble aux inférences que nous tirons de l'expérience. C'est [là] un mystère avec lequel nous pouvons déjà nous familiariser un peu et que nous aurons l'occasion de pénétrer dans la suite de ce traité.

Après cette explication de l'influence de la croyance sur les passions, nous aurons moins de mal à expliquer ses effets sur l'imagination, quelque extraordinaires qu'ils puissent paraître. Il est

certain que nous ne pouvons prendre plaisir à aucune conversation si notre jugement ne donne aucun assentiment aux images qui se présentent à notre fantaisie. La conversation de ceux qui ont pris l'habitude de mentir, même sur des sujets sans importance, ne nous donne jamais satisfaction, et cela parce que les idées qu'ils présentent, n'étant pas accompagnées de croyance, ne produisent aucune impression sur l'esprit. Les poètes eux-mêmes, quoique menteurs de profession, s'efforcent toujours de donner un air de vérité à leurs fictions et, s'ils négligent totalement de le faire, leurs oeuvres, si ingénieuses soient-elles, ne pourront jamais nous procurer du plaisir. Bref, nous pouvons observer que, même quand les idées n'ont aucune sorte d'influence sur la volonté et les passions, la vérité et la réalité sont encore requises pour qu'elles divertissent l'imagination.

Mais si nous comparons entre eux tous les phénomènes qui se présentent sur cette question, nous trouverons que la vérité, quelque nécessaire qu'elle puisse sembler dans toutes les oeuvres de génie, n'a pas d'autre effet que de procurer une réception aisée aux idées et de faire que l'esprit y acquiesce avec satisfaction, ou du moins sans répugnance. Mais comme c'est un effet qu'on peut aisément supposer découler de la solidité et de la force qui, selon mon système, accompagnent les idées qui sont établies par les raisonnements à partir de la causalité, il s'ensuit que toute l'influence de la croyance sur la fantaisie peut être expliquée d'après ce système. C'est pourquoi nous pouvons observer que, chaque fois que cette influence naît d'autres principes que la vérité et la réalité, ils les remplacent et divertissent l'imagination de façon égale. Les poètes ont formé ce qu'ils appellent un système poétique des choses qui, quoique ni eux-mêmes, ni les lecteurs, n'y croient, est couramment estimé être un fondement suffisant à toute fiction. Nous avons été si accoutumés aux noms de MARS, JUPITER, VENUS, que, de la même manière que l'éducation imprime une opinion, la constante répétition de ces idées les fait entrer dans l'esprit avec facilité, et l'emporte sur l'imagination sans influencer le jugement. De la même manière, les auteurs de tragédies empruntent toujours leur fiction, ou du moins les noms de leurs principaux personnages, à quelque passage connu de l'histoire, et cela non pour tromper les spectateurs (car ces auteurs avoueront franchement que la vérité n'est pas inviolablement observée sur tous les points), mais pour procurer une réception plus aisée dans l'imagination de ces événements extraordinaires qu'ils représentent. Mais c'est [là] une précaution qui n'est pas requise pour les poètes comiques dont les personnages et les incidents, d'un genre plus familier, entrent facilement dans

la conception et sont reçus sans aucune formalité de ce type, même si l'on reconnaît à première vue que ce sont des fictions et les purs rejets de la fantaisie.

Ce mélange de vérité et de fausseté dans les fictions des poètes tragiques non seulement sert notre présent dessein en montrant que l'imagination peut se satisfaire sans croyance ni assurance absolues, mais il peut aussi, à un autre point de vue, être regardé comme une très forte confirmation de ce système. Il est évident que les poètes font usage de cet artifice qui consiste à emprunter les noms de leurs personnages et les principaux événements de leurs poèmes à l'histoire, afin de procurer une réception plus aisée à l'ensemble et de lui faire produire une impression plus profonde sur la fantaisie et les affections. Les divers incidents de la pièce acquièrent une sorte de relation en étant unis en un poème ou une représentation, et si l'un des incidents est objet de croyance, il donne de la force et de la vivacité aux autres qui lui sont liés. La vivacité de la première conception se diffuse le long des relations et elle est communiquée, comme par autant de tuyaux et de canaux, à toute idée qui entretient quelque communication avec la première. Cette vivacité, certes, ne peut jamais s'élever jusqu'à une parfaite assurance, et cela parce que l'union entre les idées est, d'une certaine manière, accidentelle, mais elle en approche pourtant de si près, dans son influence, qu'elle peut nous convaincre qu'elles viennent de la même origine. La croyance doit plaire à l'imagination grâce à la force et à la vivacité qui l'accompagnent puisque toute idée qui a force et vivacité se révèle agréable à cette faculté.

Pour confirmer cela, nous pouvons observer que l'assistance est mutuelle entre le jugement et la fantaisie, aussi bien qu'entre le jugement et la passion ; et que non seulement la croyance donne de la vigueur à l'imagination, mais [aussi] qu'une imagination vigoureuse et forte est, de tous les talents, le plus propre à produire croyance et autorité. Il nous est difficile de refuser notre assentiment à ce qui nous est dépeint sous toutes les couleurs de l'éloquence, et la vivacité produite par la fantaisie est, dans de nombreux cas, plus grande que celle qui naît de l'accoutumance et de l'expérience. Nous sommes rapidement entraînés par la vive imagination de notre auteur ou de notre compagnon, et lui-même est souvent la victime de sa propre flamme et de son propre génie.

Il ne sera pas mauvais de noter que, de même qu'une imagination vive dégénère très souvent en démence ou folie et qu'elle leur ressemble grandement dans ses opérations, de même elles influencent le jugement de la même manière et produisent la croyance par des principes exactement semblables. Quand l'imagination, par une fermentation extraordinaire du sang et des esprits, acquiert une telle vivacité qu'elle détraque tous ses pouvoirs et toutes ses facultés, il n'y a aucun moyen de distinguer la vérité de la fausseté ; toute vague fiction, toute vague idée, ayant la même influence que les impressions de la mémoire ou les conclusions du jugement, est accueillie sur le même pied et opère avec une force égale sur les passions. Une impression présente et une transition coutumière ne sont plus alors nécessaires pour aviver nos idées. Toute chimère du cerveau est aussi vive et aussi intense que n'importe laquelle des inférences que nous honorions antérieurement du nom de conclusions sur les choses de fait, et parfois que les impressions présentes des sens.

Nous pouvons observer que la poésie a le même effet à un moindre degré, et c'est un point commun à la poésie et à la démence que la vivacité qu'elles donnent aux idées ne dérive pas des situations ou des connexions particulières des objets de ces idées, mais vient du tempérament présent et des dispositions présentes de la personne. Mais quelle que soit la hauteur à laquelle cette vivacité puisse s'élever, il est évident qu'en poésie elle n'est jamais sentie comme celle qui naît dans l'esprit quand nous raisonnons, même sur l'espèce la plus basse de probabilité. L'esprit peut aisément distinguer l'une de l'autre ; et quelque émotion que l'enthousiasme poétique puisse donner aux esprits, ce n'est que le fantôme de la croyance ou de la persuasion. Le cas est le même pour l'idée comme pour la passion qu'elle occasionne. Il n'est pas de passion de l'esprit humain qui ne puisse naître de la poésie, quoique la manière dont nous sentons ces passions soit très différente quand elles sont excitées par des fictions poétiques que quand elles naissent de la croyance et de la réalité. Une passion qui est désagréable dans la vie réelle peut offrir le plus grand divertissement dans une tragédie ou un poème épique. Dans ce dernier cas, elle ne pèse plus du même poids sur nous, elle se sent moins fermement et moins solidement, et elle n'a d'autre effet qu'une excitation agréable des esprits et l'éveil de l'attention. La différence des passions prouve clairement une même différence de ces idées d'où les passions sont dérivées. Quand la vivacité naît d'une conjonction coutumière avec une impression présente, quoique l'imagination ne puisse pas, en apparence, être autant mue, il y a pourtant toujours quelque chose de

plus fort et de plus réel dans ses actions que dans les ardeurs de la poésie et de l'éloquence. La force de nos actions mentales, dans ce cas, pas plus que dans aucun autre, ne doit pas être mesurée par l'apparente agitation de l'esprit. Une description poétique peut avoir sur la fantaisie un effet plus sensible qu'un récit historique. Elle peut rassembler davantage de ces circonstances qui forment une image complète ou un tableau complet. Elle peut sembler placer les objets devant nous dans de plus vives couleurs. Cependant, les idées qu'elle présente sont senties différemment de celles qui naissent de la mémoire et du jugement. Il y a quelque chose de faible et d'imparfait dans toute cette véhémence apparente de pensée et de sentiment qui accompagne les fictions de la poésie.

Nous aurons par la suite l'occasion de remarquer à la fois les ressemblances et les différences entre un enthousiasme poétique et une conviction sérieuse. En attendant, je ne peux m'empêcher d'observer que la grande différence qu'il y a dans la manière de les sentir procède, dans une certaine mesure, de la réflexion et des règles générales. Nous observons que la vigueur de conception que les fictions reçoivent de la poésie et de l'éloquence est une circonstance purement accidentelle dont toute idée est également susceptible, et nous observons que ces fictions ne sont en connexion avec rien de ce qui est réel. Cette observation fait que nous nous prêtons seulement, pour ainsi dire, à la fiction, et elle fait que l'idée se sent très différemment que les convictions éternellement établies, fondées sur la mémoire et l'accoutumance. Elles sont un peu du même genre, mais l'une est très inférieure à l'autre, tant dans ses causes que dans ses effets.

Une réflexion semblable sur les règles générales nous garde d'augmenter notre croyance à chaque accroissement de la force et de la vivacité des nos idées. Quand une opinion ne souffre aucun doute, ni aucune probabilité contraire, nous lui attribuons une entière conviction, quoique le manque de ressemblance, ou de contiguité, puisse rendre sa force inférieure à celles d'autres opinions. C'est ainsi que l'entendement corrige les apparences des sens et nous fait imaginer qu'un objet situé à vingt pieds semble, même aux yeux, aussi grand qu'un objet de mêmes dimensions situé à dix pieds.

Nous pouvons observer le même effet en poésie, à un moindre degré, avec cette seule différence que la moindre réflexion dissipe les illusions de la poésie et met les objets sous leur vrai jour. Il est pourtant certain que, dans l'ardeur d'un enthousiasme poétique, un poète a

une croyance contrefaite et même une sorte de vision de ses objets ; et s'il y a une ombre d'argument pour soutenir cette croyance, rien ne contribue plus à sa complète conviction que l'éclat des figures et des images poétiques qui produisent leur effet sur le poète lui-même aussi bien que sur ses lecteurs.

## Livre I

### Partie III : De la connaissance et de la probabilité

### Section XI : De la probabilité des chances

[Retour à la table des matières](#)

Mais pour donner à ce système toute sa force et toute son évidence, il nous faut en détourner un moment le regard pour considérer ses conséquences et expliquer à partir des mêmes principes d'autres sortes de raisonnements qui dérivent de la même origine.

Les philosophes, qui ont divisé la raison humaine en connaissance et probabilité, et qui ont défini la première une évidence qui naît d'une comparaison d'idées, sont obligés de comprendre tous nos arguments à partir des causes et des effets sous le terme général de probabilité. Mais, quoique chacun soit libre d'utiliser ses termes dans le sens qu'il lui plaît (et c'est pourquoi, dans la précédente partie de ce traité, j'ai suivi cette façon de s'exprimer), il est cependant certain que, dans la conversation courante, nous affirmons volontiers que de nombreux arguments à partir de la causalité dépassent la probabilité et peuvent être reçus comme un genre supérieur d'évidence. On paraîtrait ridicule si l'on disait qu'il est seulement probable que le soleil se lèvera demain ou que tous les hommes doivent mourir, quoiqu'il soit clair que nous n'avons pas d'autre assurance que celle que l'expérience nous offre. Pour cette raison, il serait peut-être plus pratique, afin de conserver la signification courante des mots et, en même temps, marquer les différents degrés d'évidence, de distinguer trois genres de raisonnement humain, à savoir celui qui vient de la connaissance, celui

qui vient de preuves et celui qui vient de la probabilité. Par connaissance, j'entends l'assurance qui naît d'une comparaison d'idées ; par preuves, j'entends les arguments qui dérivent de la relation de cause à effet et qui sont entièrement exempts de doute et d'incertitude ; et par probabilité, j'entends l'évidence qui s'accompagne encore d'incertitude. C'est cette dernière espèce de raisonnement que je vais examiner.

La probabilité, ou raisonnement par conjecture, peut être divisée en deux genres, à savoir le raisonnement qui se fonde sur le hasard, et celui qui provient de causes. Nous allons considérer chacun d'eux dans l'ordre.

L'idée de cause et d'effet est tirée de l'expérience qui, nous présentant certains objets en constante conjonction l'un avec l'autre, produit une telle habitude de les envisager dans cette relation que nous ne pouvons, sans une violence sensible, les envisager dans une autre relation. D'autre part, comme le hasard n'est rien de réel en lui-même et, à proprement parler, n'est que la négation d'une cause, son influence sur l'esprit est contraire à celle de la causalité, et il lui est essentiel de laisser l'imagination parfaitement indifférente de considérer soit l'existence, soit la non-existence, de l'objet qui est regardé comme contingent. Une cause trace la route à notre pensée pour envisager certains objets dans certaines relations. Le hasard peut seulement détruire cette détermination de la pensée et laisser l'esprit dans son état naturel d'indifférence, état dans lequel, en l'absence d'une cause, il est immédiatement remplacé.

Donc, puisqu'une entière indifférence est essentielle au hasard, aucun hasard ne peut être supérieur à un autre que s'il est composé d'un nombre supérieur de chances égales. En effet, si nous affirmons qu'un hasard peut, de quelque autre manière, être supérieur à un autre, nous devons en même temps affirmer qu'il y a quelque chose qui lui donne la supériorité et qui détermine l'événement dans un sens plutôt que dans un autre ; ce qui veut dire, en d'autres termes, que nous devons admettre une cause et supprimer l'hypothèse du hasard que nous avons d'abord établie. Une parfaite et totale indifférence est essentielle au hasard et une totale indifférence ne peut jamais en elle-même être supérieure ou inférieure à une autre. Cette vérité n'est pas particulière à mon système, elle est reconnue par tous ceux qui font des calculs sur les chances.

Et il faut ici remarquer que, quoique le hasard et la causalité soient directement contraires, il nous est pourtant impossible de concevoir cette combinaison de chances qui est requise pour rendre un hasard supérieur à un autre sans supposer un mélange de causes parmi les chances, et la conjonction d'une nécessité sur certains points avec une totale indifférence sur d'autres. Si rien ne limite les chances, toutes les notions que la plus extravagante fantaisie peut former sont sur un pied d'égalité ; et aucune circonstance ne peut donner à l'une l'avantage sur une autre. Ainsi, à moins d'admettre qu'il y a certaines causes qui font tomber le dé, lui conservent sa forme dans sa chute, et le font retomber sur l'une des faces, nous ne pouvons faire aucun calcul sur les lois du hasard. Mais en supposant l'opération de ces causes, et en supposant également que tout le reste est indifférent et déterminé par le hasard, il est aisé d'arriver à la notion d'une combinaison supérieure de chances. Un dé, qui a quatre faces marquées d'un certain nombre de points, et seulement deux faces marquées d'un autre nombre de points, nous offre un exemple évident et facile de cette supériorité. L'esprit est ici limité par les causes à tel nombre précis de cas et à telle qualité précise de ces cas et, en même temps, il est indéterminé quant au choix d'un cas particulier.

Poursuivons donc ce raisonnement où nous avons fait trois pas : que le hasard n'est que la négation d'une cause et qu'il produit une totale indifférence dans l'esprit ; qu'une négation d'une cause, qu'une totale indifférence, ne peut jamais être supérieure ou inférieure à une autre ; et qu'il faut toujours un mélange de causes parmi les chances comme fondement au raisonnement. Nous devons maintenant considérer quel effet une combinaison supérieure de chances peut avoir sur l'esprit, et de quelle manière elle influence notre jugement et notre opinion. Ici, nous pouvons répéter tous les mêmes arguments que nous avons employés en examinant cette croyance qui naît des causes, et nous pouvons prouver de la même manière qu'un nombre supérieur de chances ne produit notre assentiment ni par démonstration ni par probabilité. Il est certes évident que nous ne pouvons jamais, en comparant les seules idées, faire une découverte importante sur cette question, et qu'il est impossible de prouver avec certitude qu'un événement doit se réaliser du côté où il y a un nombre supérieur de chances. Supposer dans ce cas une certitude serait ruiner ce que nous avons établi sur l'opposition des chances et leur égalité et indifférence parfaites.

Dira-t-on que, quoique dans une opposition de chances il soit impossible de déterminer avec certitude de quel côté l'événement se réalisera, nous pouvons néanmoins déclarer avec certitude qu'il est plus vraisemblable et probable que ce sera du côté où il y a un nombre supérieur de chances plutôt que du côté où ce nombre est inférieur. Si on le disait, je demanderais ce qu'on entend ici par vraisemblance et probabilité. La vraisemblance et la probabilité correspondent à un nombre supérieur de chances égales et, en conséquence, quand nous disons qu'il est vraisemblable que l'événement arrivera de tel côté qui est supérieur, plutôt que de tel autre qui est inférieur, nous ne faisons rien de plus qu'affirmer que s'il y a un nombre supérieur de chances, il y a effectivement un nombre supérieur, et que s'il y en a un nombre inférieur, il y en a effectivement un nombre inférieur : propositions identiques et sans importance. La question est [de savoir] par quels moyens un nombre supérieur de chances égales opère sur l'esprit et produit la croyance ou l'assentiment, puisqu'il apparaît que ce n'est ni par des arguments tirés de la démonstration, ni par des arguments tirés de la probabilité.

Afin d'éclaircir cette difficulté, nous supposerons qu'une personne prenne un dé fait de telle façon que quatre de ses faces soient marquées d'un [même] dessin, ou d'un certain nombre [égal] de points, et que deux des faces soient marquées d'un autre [même dessin], ou d'un autre nombre [égal] de points, et que cette personne mette ce dé dans le cornet avec l'intention de le jeter. Il est évident qu'elle doit conclure que [l'apparition de] l'un des dessins est plus probable que [l'apparition de] l'autre, et qu'elle doit donner la préférence à celui qui est inscrit sur le plus grand nombre de faces. D'une certaine manière, elle croit qu'il aura l'avantage, quoiqu'encore avec hésitation et doute, en proportion du nombre de chances contraires ; et, selon que ces chances contraires diminuent et que la supériorité augmente de l'autre côté, sa croyance acquiert de nouveaux degrés de stabilité et d'assurance. Cette croyance provient d'une opération de l'esprit sur l'objet simple et limité [qui se trouve] devant nous, et sa nature sera d'autant plus facilement découverte et expliquée. Vous n'avez rien, sinon un simple dé, à contempler pour comprendre l'une des plus curieuses opérations de l'entendement.

Ce dé, fait comme ci-dessus, contient trois particularités dignes d'attention. Premièrement, certaines causes, telles que la pesanteur, la solidité, une forme cubique, etc., qui le déterminent à tomber, à conserver sa forme dans sa chute, et à présenter l'une de ses faces.

Deuxièmement, un certain nombre de faces qui sont supposées indifférentes. Troisièmement, un certain dessin inscrit sur chaque face. Ces trois points forment toute la nature du dé, [du moins] pour ce qui concerne notre dessein actuel ; et ce sont par conséquent les seules particularités que l'esprit considère quand il forme un jugement sur le résultat du jet. Considérons donc par degrés et avec soin quelle doit être l'influence de ces particularités sur la pensée et l'imagination.

Premièrement, nous avons déjà observé que l'esprit est déterminé par l'accoutumance à passer d'une cause à son effet et, qu'à l'apparition de l'une, il lui est presque impossible de ne pas former une idée de l'autre. Leur constante conjonction dans des cas passés a produit une telle habitude dans l'esprit qu'il les joint toujours dans ses pensées et infère l'existence de l'un de celle de son compagnon habituel. Quand il considère le dé comme n'étant plus soutenu par le cornet, il ne peut sans violence le considérer comme suspendu en l'air mais, naturellement, il le place sur la table et le voit présenter l'une de ses faces. C'est l'effet des causes entremêlées qui sont requises pour que nous fassions un calcul sur les chances.

Deuxièmement, quoique le dé soit nécessairement déterminé à tomber et à présenter l'une de ses faces, on suppose pourtant que rien n'immobilise [le dé du côté de] la face particulière, et on suppose que la chose est entièrement déterminée par le hasard. La nature même et l'essence même du hasard est une négation des causes et le fait de laisser l'esprit dans une parfaite indifférence par rapport aux événements supposés contingents. Donc, quand la pensée est déterminée par les causes à considérer le dé comme tombant et présentant l'une de ses faces, les chances présentent toutes ses faces comme égales, et elles nous font considérer chacun d'elle, l'une après l'autre, comme également probable et possible. L'imagination passe de la cause, à savoir le jet du dé, à l'effet, à savoir le fait de présenter l'une de ses six faces, et elle sent une sorte d'impossibilité aussi bien de couper court dans cette voie que de former une autre idée. Mais, comme ces six faces sont incompatibles et que le dé ne peut pas présenter plus d'une face à la fois, ce principe ne nous conduit pas à considérer que toutes les faces vont se trouver ensemble au-dessus, ce que nous regardons comme impossible ; et il ne nous dirige pas avec toute sa force vers une face en particulier car, dans ce cas, cette face serait considérée comme certaine et inévitable ; mais il nous dirige vers l'ensemble des six faces de telle manière qu'il divise sa force de façon égales entre elles. En général, nous concluons que l'une d'entre elle doit résulter du jet

et nous les parcourons toutes dans notre esprit. La détermination de la pensée leur est commune à toutes, mais aucune des faces ne reçoit en partage plus de force de cette détermination qu'il ne convient selon son rapport avec les autres faces. C'est de cette manière que l'impulsion originelle, et en conséquence la vivacité de la pensée, naissant des causes, sont divisées et fragmentées par les chances entremêlées.

Nous avons déjà vu l'influence des deux premières qualités du dé, à savoir les causes, le nombre et l'indifférence des faces, et nous avons appris comment elles donnent leur impulsion à la pensée et divisent cette impulsion en autant de parties qu'il y a d'unités dans le nombre des faces. Nous devons maintenant envisager les effets de cette troisième particularité, à savoir les dessins inscrits sur chaque face. Il est évident que si plusieurs faces ont le même dessin inscrit sur elles, elles doivent coopérer pour ce qui est de l'influence sur l'esprit, et unir en une seule image ou idée d'un dessin toutes les impulsions séparées qui étaient réparties sur les différentes faces où ce dessin était inscrit. Si la question était seulement [de savoir] quelle face se présentera, celles-ci sont toutes parfaitement égales et aucune ne pourrait jamais avoir un avantage sur une autre. Mais, comme la question concerne le dessin et comme le même dessin se présente par plus d'une seule face, il est évident que les impulsions appartenant à toutes ces faces doivent se réunir sur ce seul dessin et devenir plus fortes et plus contraignantes par leur union. Dans le cas présent, on suppose que quatre faces ont le même dessin inscrit sur elles, et que deux faces ont un autre dessin. Les impulsions des premières sont donc supérieures à celles des dernières. Mais comme les événements sont contraires et qu'il est impossible que ces dessins se présentent ensemble, les impulsions deviennent également contraires, et l'impulsion inférieure détruit l'impulsion supérieure dans les limites de sa force. La vivacité de l'idée est toujours proportionnelle aux degrés de l'impulsion ou de la tendance à la transition, et la croyance est identique à la vivacité de l'idée, conformément à la précédente doctrine.

## Livre I

### Partie III : De la connaissance et de la probabilité

## Section XII : De la probabilité des causes

[Retour à la table des matières](#)

Ce que j'ai dit sur la probabilité des chances ne peut servir à d'autre fin qu'à nous aider à expliquer la probabilité des causes, puisqu'il est couramment admis par les philosophes que ce que le vulgaire appelle hasard n'est rien qu'une cause secrète et cachée. Cette espèce de probabilité est celle que nous allons avant tout examiner.

Il existe plusieurs genres de probabilités des causes, mais elles dérivent toutes de la même origine, à savoir l'association d'idées à une impression présente. Comme l'habitude, qui produit l'association, naît de la fréquente conjonction d'objets, elle doit atteindre sa perfection par degrés et doit acquérir une nouvelle force par chaque cas qui tombe sous notre observation. Le premier cas n'a que peu ou pas de force, le second y fait quelque addition, le troisième devient encore plus sensible, et c'est à pas lents que notre jugement arrive à une pleine assurance. Mais, avant d'atteindre ce point de perfection, il passe par plusieurs degrés inférieurs et, à tous ces degrés, il est jugé seulement comme une présomption ou une probabilité. Donc, la gradation des probabilités aux preuves est en de nombreux cas insensible, et la différence entre ces genres d'évidence est plus aisément perçue dans les degrés éloignés que dans les degrés contigus.

Il vaut la peine de noter à cette occasion que, quoique l'espèce de probabilité ici expliquée soit, dans l'ordre, la première, et qu'elle se produise naturellement avant qu'aucune preuve complète puisse exister, pourtant, aucune personne arrivée à l'âge mûr ne peut l'ignorer. Il est vrai que rien n'est plus courant que des gens, au savoir le plus avancé, aient seulement atteint une expérience imparfaite de nombreux événements particuliers, ce qui produit seulement une habitude et une transition imparfaites. Mais alors, nous devons considérer que

l'esprit, ayant formé une autre observation sur la connexion des causes et des effets, donne une nouvelle force à son raisonnement à partir de cette observation et, grâce à elle, peut édifier un argument sur une seule expérience dûment préparée et examinée. Ce qu'une fois nous avons vu s'ensuivre d'un objet, s'en ensuivra toujours, concluons-nous ; et, si cette maxime n'est pas toujours établie comme certaine, ce n'est pas par manque d'un nombre suffisant d'expériences, c'est parce que nous rencontrons fréquemment des exemples du contraire ; ce qui nous conduit à la deuxième espèce de probabilité, où il y a contrariété dans notre expérience et notre observation.

Ce serait un grand bonheur pour les hommes si, dans la conduite de leur vie et de leurs actions, les mêmes objets étaient toujours joints les uns aux autres, et si nous n'avions à craindre que les erreurs de notre propre jugement, sans avoir de raison de redouter l'incertitude de la nature. Mais comme nous constatons fréquemment que les observations sont contraires les unes aux autres, et que les causes et les effets ne se suivent pas dans le même ordre que celui dont nous avons eu l'expérience, nous sommes obligés de modifier notre raisonnement à cause de cette incertitude et de prendre en considération la contrariété des événements. La première question qui se présente sur ce point concerne la nature et les causes de la contrariété.

Le vulgaire, qui prend les choses selon leur première apparence, attribue l'incertitude des événements à une incertitude dans les causes qui fait souvent échouer leur influence habituelle, même si elles ne rencontrent aucun obstacle ni aucun empêchement dans leurs opérations. Mais les philosophes observent que, dans presque toutes les parties de la nature, existe une grande variété de ressorts et de principes qui sont cachés en raison de leur petitesse ou de leur éloignement, et ils découvrent qu'il est au moins possible que la contrariété des événements ne provienne pas d'une contingence dans la cause, mais de la secrète opération de causes contraires. Cette possibilité se convertit en certitude par une observation plus poussée, quand ils remarquent qu'à un examen précis une contrariété d'effets révèle toujours une contrariété de causes et provient de leur empêchement et de leur opposition mutuels. Un paysan ne peut donner de meilleure raison de l'arrêt d'une horloge ou d'une montre que de dire qu'habituellement elle ne va pas bien ; mais un homme de l'art perçoit facilement que la même force dans le ressort ou le balancier a toujours la même influence sur les rouages, mais échoue à produire son effet habituel, peut-être en raison d'un grain de poussière qui arrête tout le mouvement. A partir

de l'observation de plusieurs cas du même type, les philosophes forment une maxime : la connexion entre les causes et les effets est également nécessaire et son incertitude apparente provient dans certains cas de la secrète opposition de causes contraires.

Quelles que soient les différences d'explication de la contrariété des événements par les philosophes et le vulgaire, leurs inférences à partir de cette contrariété sont toujours du même genre et se fondent sur les mêmes principes. Une contrariété d'événements dans le passé peut nous donner une sorte de croyance hésitante pour le futur de deux façons différentes. Premièrement, en produisant une habitude imparfaite et une transition imparfaite de l'impression présente à l'idée reliée. Quand la conjonction de deux objets est fréquente sans être entièrement constante, l'esprit est déterminé à passer d'un objet à un autre, mais pas avec une habitude aussi entière que quand l'union est ininterrompue et que tous les cas rencontrés sont uniformes et de la même étoffe. Nous découvrons par expérience courante, dans nos actions aussi bien que dans nos raisonnements, qu'une constante persévérance au cours de la vie produit une forte inclination et une forte tendance à continuer dans le futur, même s'il y a des habitudes de degrés inférieurs proportionnels aux degrés inférieurs de stabilité et d'uniformité de notre conduite.

Il n'y a pas de doute que ce principe agit parfois et produit les inférences que nous tirons de phénomènes contraires, quoique, j'en suis persuadé, à l'examen, nous ne trouvons pas que c'est ce principe qui influence le plus couramment l'esprit dans cette espèce de raisonnement. Quand nous suivons seulement la détermination habituelle de l'esprit, nous faisons la transition sans aucune réflexion, et nous n'interposons aucun délai entre la vue d'un objet et la croyance à celui que nous voyons souvent l'accompagner. Comme l'accoutumance ne dépend d'aucune délibération, elle opère immédiatement sans permettre un temps de réflexion. Mais cette façon de procéder, nous n'en avons que peu d'exemples dans nos raisonnements probables, et même encore moins que dans ceux qui dérivent de la conjonction ininterrompue d'objets. Dans la première espèce de raisonnement, couramment, nous prenons sciemment en considération la contrariété des événements passés ; nous comparons les différents côtés de la contrariété, et pesons soigneusement les expériences que nous avons de chaque côté : d'où nous pouvons conclure que nos raisonnements de ce genre ne naissent pas directement de l'habitude, mais d'une manière oblique, que nous devons maintenant tenter d'expliquer.

Il est évident que, quand un objet s'accompagne d'effets contraires, nous jugeons d'eux seulement à partir de notre expérience passée, et que nous considérons toujours comme possibles ceux dont nous avons observé qu'ils le suivaient. Et de même que l'expérience passée règle notre jugement sur la possibilité de ces effets, de même elle le fait pour la probabilité ; et c'est l'effet qui a été le plus courant que nous estimons toujours le plus vraisemblable. Donc, ici, il faut considérer deux choses, à savoir les raisons qui nous déterminent à faire du passé un critère pour le futur, et la manière dont nous extrayons un seul jugement d'une contrariété d'événements passés.

Premièrement, nous pouvons noter que le fait de supposer que le futur ressemblera au passé ne se fonde sur aucune espèce d'argument, mais qu'il dérive entièrement de l'habitude par laquelle nous sommes déterminés à attendre pour le futur la même suite d'objets que celle à laquelle nous avons été accoutumés. Cette habitude, ou détermination à transférer le passé au futur, est entière et parfaite et, par conséquent, la première impulsion de l'imagination, dans cette espèce de raisonnement, est dotée des mêmes qualités.

Mais, deuxièmement, quand, en considérant les expériences passées, nous les trouvons de natures contraires, cette détermination, quoiqu'entière et parfaite en elle-même, ne nous présente aucun objet ferme, mais nous offre plusieurs images discordantes dans un certain ordre et une certaine proportion. La première impulsion, donc, se divise ici et se répand sur toutes ces images dont chacun reçoit en partage une part égale de la force et de la vivacité qui dérivent de l'impulsion. N'importe lequel de ces événements passés peut encore se produire, et nous jugeons que, quand ils se produiront, ils seront mêlés selon la même proportion que dans le passé.

Si notre intention, donc, est de considérer les proportions des événements contraires dans un grand nombre de cas, les images présentées par notre expérience passée doivent demeurer dans leur forme première et conserver leurs premières proportions. Supposez, par exemple, que j'ai constaté, après une longue observation, que, sur vingt bateaux qui prennent la mer, dix-neuf seulement reviennent. Supposez que je vois à présent vingt bateaux quitter le port. Je transfère mon expérience passée au futur, et je me représente dix-neuf de ces bateaux revenant saufs, et un bateau périssant. Sur cela, il ne peut y avoir aucune difficulté. Mais, comme nous passons en revue fré-

quemment ces différentes idées des événements passés afin de former un jugement sur un seul événement qui paraît incertain, cette considération doit changer la forme première de nos idées et rassembler les images séparées présentées par l'expérience, puisque c'est à elle que nous rapportons la détermination de cet événement particulier sur lequel nous raisonnons. Beaucoup de ces images sont supposées coïncider, et coïncider en nombre supérieur d'un seul côté. Ces images concordantes s'unissent et rendent l'idée plus forte et plus vive non seulement qu'une simple fiction de l'imagination, mais aussi que toute idée soutenue par un nombre moindre d'expériences. Chaque nouvelle expérience est comme un nouveau coup de crayon qui donne une vivacité additionnelle aux couleurs sans multiplier ou agrandir la figure. Cette opération de l'esprit a été si pleinement expliquée en traitant de la probabilité des chances qu'il est inutile de s'efforcer de la rendre plus intelligible. Toute expérience passée peut être considérée comme une sorte de chance, car nous ne sommes pas certains que l'objet existera conformément à une expérience ou à une autre ; et, pour cette raison, tout ce qui a été dit de l'un des sujets s'applique aux deux sujets.

Ainsi, somme toute, des expériences contraires produisent un croyance imparfaite, soit en affaiblissant l'habitude, soit en divisant puis reformant, en joignant les différentes parties, l'habitude parfaite qui nous fait en général conclure que les cas dont nous n'avons aucune expérience doivent nécessairement ressembler à ceux dont nous avons l'expérience.

Pour justifier davantage cette explication de la seconde espèce de probabilité où nous raisonnons avec connaissance et réflexion à partir d'une contrariété d'expériences passées, je proposerai les considérations suivantes, sans craindre d'offenser [le lecteur] par l'air de subtilité qui les accompagne. Un raisonnement juste doit encore, s'il est possible, conserver sa force malgré sa subtilité, de la même manière que la matière conserve sa solidité dans l'air, le feu et les esprits animaux, aussi bien que dans les formes plus grossières et plus sensibles.

Premièrement, nous pouvons observer qu'il n'y a pas de probabilité grande au point de ne pas admettre une possibilité contraire, parce qu'autrement elle cesserait d'être une probabilité et deviendrait une certitude. Cette probabilité de causes, qui a le plus d'extension, et que nous examinons à présent, dépend d'une contrariété d'expériences ; et il est évident qu'une expérience dans le passé prouve au moins une possibilité dans le futur.

Deuxièmement, les parties composantes de cette possibilité et de cette probabilité sont de même nature et diffèrent seulement en nombre, mais non en genre. On a observé que toutes les chances séparées sont entièrement égales, et que la seule circonstance qui puisse donner à un événement contingent une supériorité sur un autre, c'est un nombre supérieur de chances. De la même manière, comme l'incertitude des causes est découverte par l'expérience, qui nous présente le spectacle d'événements contraires, il est clair que, quand nous transférons le passé au futur, le connu à l'inconnu, toutes les expériences passées ont le même poids, et c'est seulement un nombre supérieur d'expériences qui peut faire pencher la balance d'un côté. La possibilité qui entre dans tout raisonnement de ce genre est donc composée de parties qui, à la fois, sont de même nature entre elles, et sont de même nature que celles qui composent la probabilité contraire.

Troisièmement, nous pouvons établir comme une maxime certaine que, dans tous les phénomènes, aussi bien moraux que naturels, chaque fois qu'une cause se compose d'un [certain] nombre de parties, et que l'effet augmente ou diminue en fonction du changement de nombre, l'effet, à proprement parler, est un effet composé, et il naît de l'union des différents effets qui procèdent de chaque partie de la cause. Ainsi, parce que le poids d'un corps augmente ou diminue par l'augmentation ou la diminution de ses parties, nous concluons que chaque partie contient cette qualité et contribue au poids du corps entier. L'absence ou la présence d'une partie de la cause s'accompagne de celle d'une partie proportionnelle de l'effet. Cette connexion ou conjonction constante prouve suffisamment que l'une des parties est la cause de l'autre. Comme la croyance que nous accordons à un événement augmente ou diminue en fonction de nombre de chances ou d'expériences passées, elle doit être considérée comme un effet composé dont chaque partie provient d'un nombre proportionnel de chances ou d'expériences.

Joignons maintenant ces trois observations et voyons quelles conclusions nous pouvons en tirer. Pour chaque probabilité, il y a un événement opposé. Cette possibilité est composée de parties qui sont entièrement de même nature que celles de la probabilité, et qui, en conséquence, ont la même influence sur l'esprit et l'entendement. La croyance qui accompagne la probabilité est un effet composé et elle est formée par le concours des différents effets qui procèdent de chaque partie de la probabilité. Donc, puisque chaque partie de la proba-

bilité contribue à la production de la croyance, chaque partie de la possibilité doit avoir la même influence sur le côté opposé, la nature de ces parties étant entièrement identique. La croyance contraire, qui accompagne la possibilité, implique la vue d'un certain objet, tout comme la probabilité implique une vue opposée. Sur ce point, ces deux degrés de croyance sont semblables. Dès lors, la seule manière dont le nombre supérieur de parties composantes semblables dans l'une peut exercer son influence et prévaloir sur le nombre inférieur dans l'autre, c'est de produire une vue plus forte et plus vive de son objet. Chaque partie présente une vue particulière, et toutes ces vues réunies produisent une vue générale, plus complète et plus distincte, par le plus grand nombre de causes ou de principes dont elle dérive.

Les parties composantes de la probabilité et de la possibilité, étant de nature semblable, doivent produire des effets semblables, et la similitude de leurs effets consiste en ce que chacun d'eux présente une vue d'un objet particulier. Mais quoique ces parties soient de nature semblable, elles sont très différentes pour ce qui est de leur quantité et de leur nombre ; et cette différence doit paraître dans l'effet, aussi bien que la similitude. Or, comme la vue qu'elles présentent est dans les deux cas pleine et entière, et comprend l'objet dans toutes ses parties, il est impossible que, sur ce point, il puisse y avoir une différence ; il n'y a qu'une vivacité supérieure dans la probabilité, qui naît du concours d'un nombre supérieur de vues, qui puisse distinguer ces effets.

Voici presque le même argument sous un jour différent. Tous nos raisonnements sur la probabilité des causes sont fondés sur le transfert du passé au futur. Le transfert d'une expérience passée au futur est suffisant pour nous donner une vue de l'objet, que cette expérience soit simple ou qu'elle soit combinée avec d'autres du même genre ; qu'elle soit entière ou que d'autres d'un genre contraire s'y opposent. Supposez donc qu'elle acquière à la fois ces qualités de combinaison et d'opposition, elle ne perd pas pour cela son précédent pouvoir de présenter une vue de l'objet, mais elle ne fait que coïncider avec d'autres expériences qui ont une influence semblable, ou s'y opposer. Une question peut donc s'élever sur la manière dont se font le concours et l'opposition. Pour ce qui est du concours, un seul choix est laissé entre ces deux hypothèses. Premièrement, la vue de l'objet, occasionnée par le transfert de chaque expérience passée, demeure entière et multiplie seulement le nombre de vues. Ou, deuxièmement, elle se fond avec les autres vues semblables et correspondantes et leur

donne un degré supérieur de force et de vivacité. Mais la première hypothèse est erronée, l'expérience le montre avec évidence car elle nous informe que la croyance qui accompagne un raisonnement consiste en une seule conclusion, et non en une multitude de conclusions semblables qui distrairaient seulement l'esprit et qui, dans de nombreux cas, seraient trop nombreuses pour être distinctement comprises par une capacité finie. Il reste donc, comme seule opinion raisonnable, que ces vues semblables se fondent les unes dans les autres et unissent leurs forces de telle sorte qu'elles produisent une vue plus forte et plus claire que ce qui naît d'une seule vue. C'est là la manière dont les expériences passées concourent quand on les transfère à un événement futur. Pour ce qui est de la manière de s'opposer, il est évident que, comme les vues contraires sont incompatibles les unes avec les autres et comme il est impossible que l'objet puisse exister à la fois conformément aux unes et aux autres, leur influence devient réciproquement destructrice, et l'esprit est déterminé à [choisir] la vue supérieure seulement avec cette force qui demeure après soustraction de la vue inférieure.

Je suis conscient que ce raisonnement doit paraître abstrus à la généralité des lecteurs qui, n'étant pas accoutumés à des réflexions si profondes sur les facultés intellectuelles de l'esprit, seront portés à rejeter comme chimérique tout ce qui ne s'accorde pas avec les notions courantes reçues et avec les principes de philosophie les plus faciles et les plus évidents. Sans doute, des efforts sont nécessaires pour pénétrer ces arguments quoique, peut-être, il en faille très peu pour percevoir l'imperfection de toutes les hypothèses vulgaires sur ce sujet, et le peu de lumière que la philosophie peut encore nous offrir dans des spéculations aussi profondes et aussi curieuses. Que les hommes soient une bonne fois pleinement convaincus de ces deux principes : il n'y a rien dans un objet considéré en lui-même qui puisse nous offrir une raison de tirer une conclusion qui aille au-delà de cet objet, et : même après l'observation d'une fréquente ou constante conjonction d'objets, nous n'avons aucune raison de tirer une inférence sur un objet autre que ceux dont nous avons eu l'expérience. Que les hommes, dis-je, soient une bonne fois convaincus de ces deux principes, et cela les débarrassera si largement de tous les systèmes courants qu'ils ne feront aucune difficulté pour recevoir celui qui peut paraître le plus extraordinaire. Ces principes, nous les avons trouvés suffisamment convaincants, même à l'égard de nos raisonnements les plus certains à partir de la causalité. Mais j'oserai affirmer qu'à

l'égard des raisonnements conjecturaux ou probables, ils acquièrent encore un nouveau degré d'évidence.

Premièrement, il est évident que, dans les raisonnements de ce genre, ce n'est pas l'objet qui se présente à nous qui, considéré en lui-même, nous offre une raison de tirer une conclusion sur un autre objet ou un autre événement. En effet, comme ce dernier objet est supposé incertain, et comme l'incertitude dérive d'une contrariété cachée des causes dans le premier objet, si certaines des causes se trouvaient dans les qualités connues de cet objet, elles ne resteraient pas longtemps cachées et notre conclusion ne serait plus incertaine.

Mais, deuxièmement, il est également évident, dans cette espèce de raisonnement, que si le transfert du passé au futur se fondait uniquement sur une conclusion de l'entendement, il n'occasionnerait jamais une croyance ou une assurance. Quand nous transférons des expériences contraires, nous ne pouvons que répéter ces expériences contraires avec leurs proportions particulières, ce qui ne produirait aucune assurance en quelque événement singulier si la fantaisie ne fondait pas ensemble toutes les images qui coïncident et n'en extrayait pas une seule idée ou image dont l'intensité et la vivacité sont proportionnelles au nombre d'expériences dont elle dérive et à leur supériorité sur les expériences contraires. Notre expérience passée ne présente aucun objet déterminé et, comme notre croyance, si faible soit-elle, se fixe sur un objet déterminé, il est évident que la croyance ne naît pas simplement du transfert du passé au futur, mais vient d'une opération de la fantaisie qui y est jointe. Cela peut nous conduire à concevoir la manière dont cette faculté entre dans tous nos raisonnements.

Je conclurai ce sujet par deux réflexions qui peuvent mériter notre attention. La première peut s'expliquer de cette manière. Quand l'esprit forme un raisonnement sur une chose de fait qui est seulement probable, il jette les yeux en arrière sur l'expérience passée, la transfère au futur, et se présentent à lui de nombreuses vues contraires à son objet, dont celles qui sont du même genre, s'unissant et se fondant en un seul acte de l'esprit, servent à le fortifier et l'aviver. Mais supposez que cette multitude de vues ou d'aperçus d'un objet provienne, non de l'expérience, mais d'un acte volontaire de l'imagination, cet effet ne s'ensuit pas ou, du moins, ne s'ensuit pas au même degré. En effet, quoique l'accoutumance et l'éducation produisent la croyance par une répétition qui ne dérive pas de l'expérience, cependant cela requiert un long espace de temps et une répétition très fréquente et involontai-

re. En général, nous pouvons affirmer qu'une personne qui répéterait volontairement une idée dans son esprit, même si elle est soutenue par une expérience passée, ne serait pas plus inclinée à croire à l'existence de son objet que si elle s'était contentée de l'examiner une seule fois. Outre l'effet du dessein, chaque acte de l'esprit, étant séparé et indépendant, a une influence séparée et ne joint pas sa force à celle de ses semblables. N'étant pas unis par un objet commun qui les produise, ils n'ont pas de relation les uns avec les autres et, par conséquent, ne produisent aucune transition ni aucune union de forces. Ce phénomène, nous le comprendrons mieux par la suite.

Ma seconde réflexion se fonde sur les probabilités portant sur un nombre élevé d'expériences dont l'esprit peut juger et sur les petites différences qu'il peut observer entre elles. Quand les chances ou les expériences s'élèvent à dix mille d'un côté et à dix mille et une de l'autre, le jugement donne la préférence aux secondes en raison de cette supériorité, quoique, c'est évident, il soit impossible à l'esprit de parcourir toutes les vues particulières et de distinguer la vivacité supérieure de l'image qui naît d'un nombre supérieur quand la différence est si peu considérable. Nous avons un exemple analogue dans les affections. Il est évident, selon les principes ci-dessus mentionnés, que, quand un objet produit une passion en nous qui varie en fonction des différentes quantités de l'objet, il est évident, dis-je, que la passion, à proprement parler, n'est pas une émotion simple mais une émotion composée d'un grand nombre de passions plus faibles dérivées d'une vue de chaque partie de l'objet. En effet, autrement, il serait impossible à la passion d'augmenter par l'augmentation de ces parties. Ainsi, un homme qui désire mille livres a, en réalité, mille désirs, ou plus, qui, s'unissant, ne semblent faire qu'une seule passion, quoique la composition se trahisse évidemment à chaque altération de l'objet par la préférence qu'il donne au plus grand nombre, même s'il est supérieur d'une unité. Pourtant, rien n'est plus certain, une si petite différence ne serait pas discernable dans les passions et ne pourrait permettre de les distinguer l'une de l'autre. La différence de notre conduite, quand nous préférons le plus grand nombre, ne dépend donc pas de nos passions, mais de l'accoutumance et des règles générales. Nous avons trouvé, dans une multitude de cas, que l'augmentation des nombres d'une somme augmente la passion, quand les nombres sont précis et la différence sensible. L'esprit peut percevoir par son sentiment immédiat que trois guinées produisent une plus grande passion que deux, et cela, il le transfère aux grands nombres, en raison de la ressemblance, et, par une règle générale, il attribue à mille guinées

une passion plus forte qu'à neuf cent quatre-vingt-dix-neuf. Ces règles générales, nous les expliquerons bientôt.

Mais, outre ces deux espèces de probabilité, qui dérivent d'une expérience imparfaite et de causes contraires, il existe une troisième espèce qui naît de l'ANALOGIE, qui en diffère sur certains points importants. Selon l'hypothèse expliquée ci-dessus, tous les genres de raisonnement à partir des causes et des effets se fondent sur deux points, à savoir la conjonction constante des deux objets dans toutes les expériences passées et la ressemblance d'un objet présent avec l'un des deux. L'effet de ces deux points, c'est que l'objet présent renforce et avive l'imagination, et que la ressemblance, avec l'union constante, communique cette force et cette vivacité à l'idée reliée à laquelle, dit-on, nous croyons ou donnons notre assentiment. Si vous affaiblissez soit l'union, soit la ressemblance, vous affaiblissez le principe de transition et, par conséquent, la croyance qui en naît. La vivacité de la première impression ne peut pas être pleinement communiquée à l'idée reliée si la conjonction de leurs objets n'est pas constante ou si l'impression présente ne ressemble pas parfaitement à l'une de celles dont nous avons eu coutume d'observer l'union. Dans les probabilités de chances et de causes ci-dessus expliquées, c'est la constance de l'union qui est diminuée ; et dans la probabilité tirée de l'analogie, c'est la ressemblance seulement qui est affectée. Sans un certain degré de ressemblance, aussi bien que d'union, il est impossible qu'il y ait un raisonnement. Mais, comme cette ressemblance admet de nombreux degrés différents, le raisonnement devient proportionnellement plus ou moins ferme et certain. Une expérience perd de sa force quand elle est transférée à des cas qui ne sont pas exactement ressemblants, quoiqu'il soit évident qu'elle puisse en garder assez pour pouvoir être le fondement d'une probabilité, aussi longtemps que demeure une ressemblance.

## Livre I

### Partie III : De la connaissance et de la probabilité

#### Section XIII : De la probabilité non philosophique

[Retour à la table des matières](#)

Toutes ces sortes de probabilités sont acceptées par les philosophes et reconnues comme étant les fondements raisonnables de la croyance et de l'opinion. Mais il y en a d'autres qui dérivent des mêmes principes, même s'ils n'ont pas eu la bonne fortune d'obtenir la même sanction. La première probabilité de ce genre peut être expliquée comme suit. La diminution de l'union et de la ressemblance, comme on l'a expliqué ci-dessus, diminue la facilité de la transition et, par ce moyen, affaiblit l'évidence ; et nous pouvons de plus remarquer que la même diminution de l'évidence s'ensuivra d'une diminution de l'impression et de l'affaiblissement des couleurs sous lesquelles elle apparaît à la mémoire et aux sens. L'argument que nous fondons sur une chose de fait que nous nous rappelons est plus ou moins convaincant, selon que le fait est récent ou éloigné ; et, quoique la différence entre ces degrés d'évidence ne soit pas reconnue par les philosophes comme solide et légitime, parce que, dans ce cas, un argument doit avoir aujourd'hui une force différente de celle qu'il aura un mois plus tard, pourtant, malgré l'opposition de la philosophie, il est certain que cette circonstance a une influence considérable sur l'entendement et qu'elle change secrètement l'autorité d'un même argument selon les différents moments où il nous est proposé. Une plus grande force et une plus grande vivacité de l'impression communiquent naturellement une plus grande force et une plus grande vivacité à l'idée qui lui est reliée ; et la croyance dépend des degrés de force et de vivacité selon le système précédent.

Il y a une seconde différence, que nous pouvons fréquemment remarquer dans nos degrés de croyance et d'assurance, et qui ne manque jamais de se manifester, quoiqu'elle soit désavouée par les philosophes. Une expérience récente et fraîche dans la mémoire nous affecte

davantage qu'une expérience en partie effacée, et elle a une influence supérieure sur le jugement aussi bien que sur les passions. Une impression vive produit plus d'assurance qu'une impression faible parce qu'elle a plus de force originelle à communiquer à l'idée reliée qui, de cette façon, acquiert une plus grande force et une plus grande vivacité. Une observation récente a le même effet parce que l'accoutumance et la transition y sont plus complètes et conservent mieux la force originelle dans la communication. Ainsi, un ivrogne qui a vu son compagnon mourir de débauche est frappé par cet exemple pendant quelques temps et redoute pour lui-même le même accident, mais comme la mémoire de cet accident s'altère par degrés, il se sent comme avant en sécurité et le danger lui semble moins certain et moins réel.

J'ajoute, comme troisième exemple de ce genre, que, quoique nos raisonnements par preuves et par probabilités soient considérablement différents les uns des autres, cependant la première espèce de raisonnement dégénère souvent insensiblement en la deuxième, rien que par la multitude des arguments connectés. Il est certain que, quand une inférence est immédiatement tirée d'un objet, sans aucune cause intermédiaire ou sans aucun effet intermédiaire, la conviction est beaucoup plus forte et la persuasion plus vive que quand l'imagination est portée à travers une longue chaîne d'arguments connectés, quelque infaillible que l'on estime la connexion de chaque maillon. C'est de l'impression originelle qu'est tirée la vivacité de toutes les idées, au moyen de la transition coutumière de l'imagination ; et il est évident que cette vivacité doit graduellement s'altérer en proportion de la distance, et doit perdre quelque chose dans chaque transition. Parfois cette distance a plus d'influence que n'en auraient même des expériences contraires ; et l'on peut recevoir une conviction plus vive d'un raisonnement probable resserré et immédiat que d'une longue chaîne de conséquences, même juste et concluante en chaque partie. Mieux, il est rare que de tels raisonnements produisent une conviction, et il faut avoir une imagination très forte et très ferme pour conserver jusqu'à la fin une évidence quand elle passe par tant d'étapes.

Mais, ici, il n'est peut-être pas mauvais de remarquer un très curieux phénomène que le présent sujet nous suggère. Il est évident qu'il n'existe pas un point d'histoire ancienne dont nous puissions avoir quelque assurance sinon en passant par de nombreux millions de causes et d'effets et par une chaîne d'arguments d'une longueur presque immensurable. Avant que la connaissance du fait puisse parvenir au premier historien, elle doit être transmise par de nombreuses bou-

ches, et après qu'elle est confiée à l'écriture, chaque nouvelle copie est un nouvel objet dont la connexion avec le précédent n'est connue que par expérience et observation. Peut-être donc peut-on conclure du précédent raisonnement que l'évidence de toute l'histoire ancienne doit être maintenant perdue ou, du moins, qu'elle se perdra avec le temps, la chaîne des causes augmentant et se poursuivant sur une plus grande longueur. Mais il semble contraire au sens commun de penser que, si la république des lettres et l'art de l'imprimerie continuent sur le même pied qu'à présent, nos descendants, même après mille siècles, puissent jamais douter qu'il y eut un homme tel que JULES CESAR ; et cela peut être considéré comme une objection au présent système. Si la croyance consistait seulement en une certaine vivacité communiquée par une impression originelle, elle devrait s'altérer à cause de la longueur de la transition et devrait finalement s'éteindre complètement ; et, vice versa, si la croyance, en certaines occasions, n'est pas capable d'une telle extinction, elle doit être quelque chose de différent de cette vivacité.

Avant de répondre à cette objection, je remarquerai que c'est à cette question qu'a été emprunté un très célèbre argument contre la religion chrétienne, mais avec cette différence que la connexion entre les maillons de la chaîne du témoignage humain a été ici supposée ne pas aller au-delà de la probabilité et être sujette à un [certain] degré de doute et d'incertitude. Et, en vérité, il faut avouer que, selon cette manière de considérer le sujet (qui, d'ailleurs, n'est pas correcte), il n'est pas d'histoire ni de tradition qui ne doive finalement perdre toute sa force et toute son évidence. Toute nouvelle probabilité diminue la conviction originelle et, quelque grande que l'on puisse supposer cette conviction, il est impossible qu'elle puisse subsister à de telles diminutions réitérées. C'est vrai en général ; et pourtant nous trouverons par la suite qu'il y a une très mémorable exception qui est d'une grande importance pour le présent sujet de l'entendement.

En attendant, pour donner une solution à la précédente objection, en supposant que l'évidence historique atteigne le niveau d'une preuve complète, considérons que, quoique les maillons qui connectent un fait avec l'impression présente, qui est le fondement de la croyance, soient innombrables, pourtant ils sont tous du même genre et dépendent de la fidélité des imprimeurs et des copistes. Une édition passe en une autre, et celle-ci en une troisième, et ainsi de suite, jusqu'à ce que nous parvenions au volume que nous lisons à présent. Il n'y a pas de changement dans les étapes. Après que nous en connaissons une, nous

les connaissons toutes, et après que nous avons une étape, nous ne pouvons hésiter pour le reste. Cette circonstance seule conserve à l'histoire son évidence et perpétuera le souvenir de l'époque présente jusqu'aux dernières générations. Si toute la longue chaîne de causes et d'effets qui connecte un événement passé à un volume d'histoire était composée de parties différentes les unes des autres, que l'esprit devrait concevoir distinctement, il nous serait impossible de conserver jusqu'au bout une croyance ou une évidence. Mais, comme la plupart de ces preuves sont parfaitement ressemblantes, l'esprit les parcourt aisément, saute avec facilité d'une partie à une autre, et ne forme qu'une notion confuse et générale de chaque maillon. De cette façon, une longue chaîne d'arguments a aussi peu d'effet pour diminuer la vivacité originelle que n'en aurait une chaîne beaucoup plus courte qui serait composée de parties différentes les unes des autres, dont chacune requerrait un examen distinct.

Une quatrième espèce de probabilité non philosophique est celle qui dérive de règles générales que nous formons inconsidérément pour nous-mêmes et qui sont la source de ce que nous appelons proprement des PREJUGES. Un Irlandais ne peut avoir d'esprit, un Français ne peut avoir de profondeur. Pour cette raison, quoique la conversation du premier soit, dans un cas donné, visiblement très agréable et celle du second très judicieuse, nous avons conçu contre eux un tel préjugé qu'il faut qu'ils soient des crétins ou des fats, en dépit du bon sens et de la raison. La nature humaine est très sujette à des erreurs de ce genre, et peut-être cette nation plus que toute autre.

Si l'on demandait pourquoi les hommes forment des règles générales et souffrent que ces règles influencent leur jugement, même contrairement à l'observation et l'expérience présentes, je répondrais que, selon moi, cela provient des principes mêmes dont dépendent tous les jugements sur les causes et les effets. Nos jugements sur la cause et l'effet dérivent de l'habitude et de l'expérience, et quand nous avons été accoutumés à voir un objet lié à un autre, notre imagination passe du premier au second par une transition naturelle qui précède la réflexion et qui ne peut être empêchée par elle. Or c'est la nature de l'accoutumance non seulement d'opérer avec sa force entière quand se présentent des objets qui sont exactement semblables à ceux auxquels nous avons été accoutumés, mais aussi d'opérer à un degré inférieur quand nous en découvrons de semblables ; et quoique l'habitude perde quelque chose de sa force à chaque différence, il est pourtant rare qu'elle soit entièrement détruite quand les circonstances

importantes demeurent les mêmes. Un homme qui a contracté l'accoutumance de manger des fruits par l'usage de poires et de pêches se contentera de melons quand il ne pourra plus trouver son fruit favori ; de même, celui qui est devenu ivrogne par l'usage de vins rouges sera porté presque avec la même violence au vin blanc, s'il s'en présente à lui. C'est par ce principe que j'ai expliqué cette espèce de probabilité qui dérive de l'analogie, quand nous transférons notre expérience des cas passés à des objets ressemblants mais qui ne sont pas exactement semblables à ceux dont nous avons fait l'expérience. A mesure que diminue la ressemblance, la probabilité diminue, mais elle a encore quelque force tant que demeurent des traces de ressemblance.

Cette observation peut être poussée plus loin, et nous pouvons remarquer que, quoique l'accoutumance soit le fondement de tous nos jugements, elle a pourtant parfois sur l'imagination un effet opposé à celui qu'elle a sur le jugement, et elle produit une contrariété dans nos sentiments sur le même objet. Je m'explique. Dans presque tous les genres de cause, il y a un mélange de circonstances dont certaines sont essentielles et d'autres superflues ; certaines sont absolument requises pour la production de l'effet, et d'autres sont jointes seulement par accident. Or nous pouvons observer que, quand ces circonstances superflues sont nombreuses et remarquables, et fréquemment jointes aux circonstances essentielles, elles ont sur l'imagination une telle influence que, même en l'absence de ces dernières, elles nous portent à la conception de l'effet habituel et donnent à cette conception une force et une vivacité qui la rendent supérieure aux simples fictions de la fantaisie. Nous pouvons corriger cette tendance par une réflexion sur la nature de ces circonstances, mais il est pourtant certain que l'accoutumance est première et qu'elle donne une tendance à l'imagination.

Pour illustrer ceci par un exemple familier, considérons le cas d'un homme qui, suspendu du haut d'une tour élevée dans une cage en fer, ne peut s'empêcher de trembler quand il regarde le précipice au-dessous de lui, quoiqu'il se sache parfaitement à l'abri d'une chute par l'expérience qu'il a de la solidité du fer qui le soutient ; et quoique les idées de chute et de descente, de blessure et de mort, dérivent uniquement de l'accoutumance et de l'expérience. La même accoutumance va au-delà des cas d'où elle dérive et auxquels elle correspond parfaitement ; et elle influence ses idées des objets qui sont à certains égards ressemblants mais qui ne tombent pas précisément sous la

même règle. Les circonstances de profondeur et de descente le frappent si fortement que leur influence ne peut pas être détruite par les circonstances contraires de soutien et de solidité qui devraient lui donner une sécurité parfaite. Son imagination se laisse emporter par son objet et excite une passion qui lui est proportionnée. Cette passion retourne vers l'imagination et avive l'idée, laquelle idée vive a une nouvelle influence sur la passion et, à son tour, en augmente la force et la violence ; et ainsi, ensemble, sa fantaisie et ses affections, se soutenant mutuellement, font que le tout a sur lui une grande influence.

Mais qu'avons-nous besoin de chercher d'autres exemples, alors que le présent sujet des probabilités philosophiques nous en offre un si manifeste dans l'opposition entre le jugement et l'imagination, qui naît des effets de l'accoutumance ? Selon mon système, tous les raisonnements ne sont rien que des effets de l'accoutumance, et la seule influence de l'accoutumance est d'aviver l'imagination et de nous donner une forte conception d'un objet. On peut donc conclure que notre jugement et notre imagination ne peuvent jamais être contraires et que la coutume ne peut pas opérer sur cette dernière faculté de manière à la rendre opposée à la première. Cette difficulté, nous ne pouvons l'écartier par aucune autre manière qu'en supposant l'influence de règles générales. Nous prendrons par la suite connaissance de quelques règles générales par lesquelles nous devons régler notre jugement sur les causes et les effets ; et ces règles se forment sur la nature de notre entendement et sur notre expérience de ses opérations dans les jugements que nous formons sur les objets. Par elles, nous apprenons à distinguer les circonstances accidentelles des causes efficaces et, quand nous trouvons qu'un effet peut être produit sans le concours d'une circonstance particulière, nous concluons que cette circonstance ne fait pas partie de la cause efficace, même si elle est fréquemment jointe à elle. Mais comme cette conjonction fréquente est telle qu'elle fait nécessairement quelque effet sur l'imagination, en dépit de la conclusion opposée tirée des règles générales, l'opposition de ces deux principes produit une contrariété dans nos pensées et fait que nous attribuons l'une des inférences à notre jugement et l'autre à notre imagination. La règle générale est attribuée à notre jugement, en tant qu'elle est plus étendue et plus constante, et l'exception est attribuée à l'imagination, en tant qu'elle est plus capricieuse et incertaine.

Ainsi, nos règles générales sont, d'une certaine manière, situées en opposition les unes aux autres. Quand un objet apparaît, qui ressemble à une cause pour ce qui est des circonstances considérables,

l'imagination nous porte naturellement à une conception vive de l'effet habituel, même si l'objet est différent de cette cause pour ce qui est des circonstances les plus importantes et les plus efficaces. C'est là la première influence des règles générales. Mais, quand nous examinons cet acte de l'esprit et que nous le comparons avec les opérations les plus générales et les plus authentiques de l'entendement, nous trouvons qu'il est d'une nature irrégulière et qu'il détruit tous les principes du raisonnement les mieux établis, ce qui est la cause de son rejet. C'est là la seconde influence des règles générales, et elle implique la condamnation de la première. C'est tantôt l'une qui prévaut, tantôt l'autre, selon la disposition et le caractère de la personne. Le vulgaire est couramment guidé par la première, et les sages par la seconde. En attendant, les sceptiques peuvent ici avoir le plaisir d'observer une nouvelle et insigne contradiction dans notre raison et de voir toute la philosophie près d'être renversée par un principe de la nature humaine, puis de nouveau sauvée par une nouvelle direction de ce même principe. Suivre les règles générales, c'est une espèce de probabilité très peu philosophique ; et pourtant, c'est seulement en les suivant que nous pouvons la corriger et corriger toutes les autres probabilités non philosophiques.

Puisque nous avons des exemples où les règles générales opèrent sur l'imagination, même contre le jugement, nous ne devons pas être surpris de voir leurs effets s'accroître quand ils sont joints à cette dernière faculté, et d'observer qu'elles donnent aux idées qu'elles nous présentent une force supérieure à celle qui accompagne toute autre idée. Chacun sait qu'il y a une manière indirecte d'insinuer la louange et le blâme, qui est beaucoup moins choquante que la flatterie et la censure ouvertes d'une personne. Quoiqu'on puisse communiquer ses sentiments par ces secrètes insinuations et les faire connaître avec autant de certitude qu'en les révélant ouvertement, il est certain que leur influence n'est pas aussi forte et puissante. Celui qui me décoche des traits sarcastiques voilés n'émeut pas mon indignation au même degré que s'il me disait carrément que je suis un imbécile et un fat, quoique je comprenne également le sens, comme s'il le faisait. La différence doit être attribuée à l'influence des règles générales.

Qu'une personne m'injurie ouvertement, ou qu'elle me suggère sournoisement son mépris, ni dans un cas, ni dans l'autre, je ne perçois immédiatement son sentiment ou son opinion ; et c'est seulement par des signes, c'est-à-dire par ses effets, que j'en prends conscience. La seule différence entre ces deux cas consiste donc en ce que, quand

la personne les signifie ouvertement, elle use de signes qui sont généraux et universels, et que, quand elle les suggère sournoisement, elle en emploie de plus singuliers et de moins courants. L'effet de cette circonstance est que l'imagination, quand elle va de l'impression présente à l'idée absente, fait la transition avec une plus grande facilité et, par conséquent, conçoit l'objet avec une plus grande force, quand la connexion est courante et universelle, que quand elle est plus rare et plus particulière. Nous pouvons donc remarquer que déclarer ouvertement nos sentiments s'appelle jeter bas le masque, et que signifier de façon cachée nos opinions est dit les voiler. La différence entre une idée produite par une connexion générale et celle qui naît d'une connexion particulière se compare ici à la différence entre une impression et une idée. Cette différence dans l'imagination a un effet approprié sur les passions, et cet effet est augmenté par une autre circonstance. Signifier de façon voilée la colère ou le mépris révèle que nous avons encore une certaine considération pour la personne, et révèle que nous évitons de l'injurier directement. C'est ce qui rend la critique voilée moins désagréable, mais cela dépend encore du même principe. En effet, si une idée n'était pas plus faible quand elle n'est que suggérée, on n'estimerait jamais que c'est une marque de plus grand respect de procéder par cette méthode plutôt que par une autre.

Parfois la grossièreté est moins désagréable qu'une critique faite finement parce que, d'une certaine manière, elle nous venge de l'injure au moment même où elle est commise, en nous offrant une juste raison de blâmer et de mépriser la personne qui nous injurie. Mais ce phénomène dépend également du même principe. En effet, pourquoi blâmons-nous tout langage grossier et injurieux, si ce n'est parce que nous l'estimons contraire au savoir-vivre et à l'humanité ? Et pourquoi leur est-il contraire, si ce n'est parce qu'il est plus choquant qu'une critique faite avec finesse ? Les règles du savoir-vivre condamnent tout ce qui est ouvertement désobligeant et tout ce qui occasionne de façon sensible de la peine et de la confusion chez ceux avec qui nous conversons. Une fois cela établi, tout langage injurieux est universellement blâmé et il provoque moins de peine en raison de sa grossièreté et de son incivilité qui rendent méprisable la personne qui en fait usage. Il devient moins désagréable simplement parce qu'il l'est davantage à l'origine et il est plus désagréable parce qu'il offre une inférence par des règles générales et courantes qui sont manifestes et indéniables.

À cette explication des influences différentes de la flatterie et de la critique ouvertes ou voilées, j'ajouterai la considération d'un autre phénomène qui lui est analogue. Il y a de nombreux points, pour ce qui est de l'honneur aussi bien de l'homme que de la femme, dont le monde n'excuse jamais la violation quand elle est ouverte et avouée, mais sur laquelle il est prêt à fermer les yeux quand les apparences sont sauvées et que la transgression est secrète et cachée. Même ceux qui savent avec une égale certitude que la faute est commise la pardonnent plus facilement quand les preuves semblent dans une certaine mesure obliques et équivoques que quand elles sont directes et indéniabiles. La même idée se présente dans les deux cas et, à proprement parler, elle est reconnue de façon égale par le jugement, et, pourtant, son influence est différente parce qu'elle se présente de façons différentes.

Or, si nous comparons ces deux cas de violation ouverte et de violation cachée des lois de l'honneur, nous trouverons que leur différence consiste en ce que, dans le premier cas, le signe dont nous inférons l'action blâmable est seul, et suffit seul pour être le fondement de notre raisonnement et de notre jugement, tandis que, dans l'autre cas, les signes sont nombreux et peu décisifs, ou pas du tout, quand ils sont seuls et qu'ils ne sont pas accompagnés de nombreuses petites circonstances qui sont presque imperceptibles. Mais il est certainement vrai qu'un raisonnement est d'autant plus convaincant qu'il est plus simple et plus uni au regard et qu'il demande moins d'effort à l'imagination pour rassembler toutes ses parties et pour aller de celles-ci à l'idée corrélatrice qui forme la conclusion. Le travail de la pensée trouble le progrès régulier des sentiments, comme nous l'observerons tout à l'heure. L'idée ne nous frappe pas avec une pareille vivacité et, en conséquence, n'a pas une pareille influence sur la passion et sur l'imagination.

À partir des mêmes principes, nous pouvons expliquer ces remarques du CARDINAL DE RETZ : qu'il y a de nombreuses choses sur lesquelles le monde désire être trompé, et que le monde excuse plus facilement une personne d'agir que de parler contrairement au décorum de sa profession et de sa qualité. Une faute dans les paroles est ordinairement plus ouverte et distincte qu'une faute dans les actions qui admet de nombreuses excuses atténuantes et qui ne révèle pas aussi clairement l'intention et les vues de l'agent.

Ainsi, il apparaît, somme toute, que les opinions et les jugements de tout genre qui ne s'élèvent pas jusqu'au niveau de la connaissance sont entièrement dérivés de la force et de la vivacité de la perception, et que ces qualités constituent dans l'esprit ce que nous appelons la CROYANCE à l'existence d'un objet. Cette force et cette vivacité sont les plus frappantes dans la mémoire, et notre confiance en la véridité de cette faculté est donc la plus grande qu'on puisse imaginer et, à de nombreux égards, elle égale la certitude d'une démonstration. Le plus proche degré dans ces qualités est celui qui dérive de la relation de cause à effet, et celui-ci, aussi, est très élevé, surtout quand la conjonction se révèle par expérience être parfaitement constante, et quand l'objet qui se présente à nous ressemble exactement à ceux dont nous avons eu l'expérience. Mais, au-dessous de ce degré d'évidence, il en existe beaucoup d'autres qui ont une influence sur les passions et sur l'imagination proportionnellement au degré de force et de vivacité qu'ils communiquent aux idées. C'est par habitude que nous faisons la transition de la cause à l'effet, et c'est à quelque impression présente que nous empruntons la vivacité que nous répandons sur l'idée corrélatrice. Mais, quand nous n'avons pas observé un nombre de cas suffisant pour produire une forte habitude, ou quand ces cas sont contraires les uns aux autres, ou quand la ressemblance n'est pas exacte, ou quand l'impression présente est faible et obscure, ou quand l'expérience est dans une certaine mesure effacée de la mémoire, ou quand la connexion dépend d'une longue chaîne d'objets, ou quand l'inférence dérive de règles générales et n'y est pourtant pas conforme, dans tous ces cas, l'évidence diminue par la diminution de force et de vivacité de l'idée. Telle est donc la nature du jugement et de la probabilité.

Ce qui donne principalement autorité à ce système, outre les arguments indubitables sur lesquels chaque partie se fonde, c'est l'accord de ces parties, et la nécessité de l'une pour expliquer une autre. La croyance qui accompagne notre mémoire est de même nature que celle qui dérive de nos jugements : il n'y a aucune différence entre le jugement qui dérive d'une connexion constante et uniforme de causes et d'effets et celui qui dépend d'une connexion interrompue et incertaine. Il est en vérité évident que, dans toutes les déterminations où l'esprit décide à partir d'expériences contraires, il est d'abord intérieurement divisé et il incline de chaque côté en proportion du nombre d'expériences que nous avons vues et dont nous nous souvenons. Ce débat, finalement, se termine à l'avantage du côté où nous remarquons un nombre supérieur d'expériences, avec toutefois une diminution de

force dans l'évidence qui correspond au nombre d'expériences opposées. Chaque possibilité dont est composée la probabilité opère séparément sur l'imagination, et c'est la plus grande collection de possibilités qui prévaut enfin, et avec une force proportionnelle à sa supériorité. Tous ces phénomènes conduisent directement au précédent système, et jamais il ne sera possible, sur d'autres principes, d'en donner une explication satisfaisante et cohérente. Faute de considérer ces jugements comme les effets de l'accoutumance sur l'imagination, nous nous perdrons dans de continuelles contradictions et absurdités.

## Livre I

### Partie III : De la connaissance et de la probabilité

#### Section XIV : De l'idée de connexion nécessaire

[Retour à la table des matières](#)

Ayant ainsi expliqué la manière dont nous raisonnons au-delà de nos impressions immédiates et concluons que telles causes particulières doivent avoir tels effets particuliers, il nous faut maintenant revenir sur nos pas pour examiner la question qui s'était d'abord présentée à nous et que nous avons abandonnée en chemin, à savoir en quoi consiste notre idée de nécessité quand nous disons que deux objets sont en connexion nécessaire l'un avec l'autre. Sur ce point, je répète ce que j'ai souvent eu l'occasion de remarquer, que, puisque nous n'avons que des idées dérivées d'impressions, nous devons trouver une impression qui donne naissance à cette idée de nécessité, si nous affirmons que nous avons réellement une telle idée. A cette fin, je considère dans quels objets on suppose couramment que la nécessité se trouve, et, voyant qu'on l'attribue toujours aux causes et aux effets, je tourne mon regard vers deux objets supposés être placés dans cette relation, et je les examine dans toutes les situations dont ils sont susceptibles. Je perçois immédiatement qu'ils sont contigus dans le temps et dans l'espace, et que l'objet que nous appelons cause précède celui que nous appelons effet. En aucun cas je ne puis aller plus loin, et il ne m'est pas possible de découvrir une troisième relation entre ces objets. J'élargis donc ma vision pour embrasser plusieurs cas où je

trouve des objets semblables existant toujours dans des relations semblables de contiguïté et de succession. A première vue, cela ne sert que peu mon dessein. Cette réflexion sur plusieurs cas ne fait que répéter les mêmes objets et ne peut donc jamais faire naître une nouvelle idée. Mais, après une recherche plus poussée, je m'aperçois que la répétition n'est pas en tout point identique, mais qu'elle produit une nouvelle impression et, par ce moyen, l'idée que j'examine à présent. En effet, après une fréquente répétition, je trouve que, à l'apparition de l'un des objets, l'esprit est déterminé par accoutumance à envisager celui qui l'accompagne habituellement, et à l'envisager sous une lumière plus vive en raison de sa relation au premier objet. C'est donc cette impression, cette détermination, qui me fournit l'idée de nécessité.

Je ne doute pas que ces conséquences seront, à première vue, acceptées sans difficulté, en tant que ce sont des déductions évidentes des principes que nous avons déjà établis et que nous avons souvent employés dans nos raisonnements. Cette évidence, aussi bien dans les premiers principes que dans les déductions, peut faire que nous nous contentions imprudemment de la conclusion et que nous imaginions qu'elle ne contient rien d'extraordinaire, ni rien qui soit digne de notre curiosité. Mais, quoiqu'une telle inadvertance puisse faciliter la réception de ce raisonnement, elle le fera plus facilement oublier. Pour cette raison, je crois bon d'avertir que je viens juste d'examiner l'une des plus sublimes questions de la philosophie, à savoir celle qui porte sur le pouvoir et l'efficace des causes, question qui semble tant intéresser toutes les sciences. Un tel avertissement éveillera naturellement l'attention du lecteur et lui fera désirer un exposé plus complet de ma doctrine et des arguments sur lesquels elle se fonde. Cette requête est si raisonnable que je ne peux refuser de m'y soumettre, surtout parce que j'ai l'espoir que plus ces principes seront examinés, plus ils acquerront de force et d'évidence.

Il n'est pas de question qui, en raison de son importance aussi bien que de sa difficulté, ait causé plus de discussions, tant chez les philosophes anciens que chez les modernes, que celle qui concerne l'efficace des causes, la qualité qui fait qu'elles sont suivies de leurs effets. Mais, avant d'entrer dans ces discussions, il n'aurait pas été mauvais, je pense, que ces philosophes examinassent quelle idée nous avons de cette efficace qui est le sujet de la controverse. Je trouve que c'est ce qui fait principalement défaut dans leurs raisonnements, et je vais tenter ici d'y suppléer.

Je commence par noter que les termes efficace, action, pouvoir, force, énergie, nécessité, connexion et qualité productive sont tous à peu près synonymes, et qu'il est donc absurde d'employer l'un des termes pour définir les autres. Par cette remarque, nous rejetons d'un coup toutes les définitions vulgaires que les philosophes ont données du pouvoir et de l'efficace et, au lieu de chercher l'idée dans ces définitions, nous devons la chercher dans l'impression dont elle dérive originellement. Si c'est une idée composée, elle doit provenir d'impressions composées, et si elle simple, d'impressions simples.

Je crois que l'explication la plus générale et la plus populaire de cette question est de dire que, trouvant par expérience qu'il y a plusieurs nouvelles productions dans la matière, telles que les mouvements et les changements des corps, et concluant qu'il doit y avoir quelque part un pouvoir capable de les produire, nous arrivons finalement par ce raisonnement à l'idée de pouvoir et d'efficace. Mais, pour être convaincu que cette explication est plus populaire que philosophique, il suffit de réfléchir à ces deux principes très évidents. Premièrement, que la raison seule ne peut jamais donner naissance à une idée originale, et deuxièmement, que la raison, en tant que distincte de l'expérience, ne peut jamais nous faire conclure qu'une cause ou une qualité productive est absolument requise pour tout commencement d'existence. Ces deux considérations ont été suffisamment expliquées et je n'insisterai donc pas davantage pour le moment.

J'en infèrerai seulement que, puisque la raison ne peut jamais donner naissance à l'idée d'efficace, cette idée doit dériver de l'expérience et de certains exemples particuliers de cette efficace qui entrent en l'esprit par les canaux ordinaires de la sensation ou de la réflexion. Les idées représentent toujours leurs objets ou impressions, et vice versa des objets sont nécessaires pour donner naissance à toute idée. Si nous prétendons donc avoir une juste idée de cette efficace, nous devons produire quelque cas où l'efficace se découvre clairement à l'esprit et où ses opérations se révèlent évidentes à notre conscience ou notre sensation. Si nous refusons, nous reconnaissons que l'idée est impossible et imaginaire, puisque le principe des idées innées, qui seul peut nous sauver de ce dilemme, a déjà été réfuté et est aujourd'hui presque universellement rejeté par le monde savant. Nous devons donc maintenant trouver quelque production naturelle où l'opération et l'efficace d'une cause puissent être clairement conçues et comprises par l'esprit sans aucun danger d'obscurité ni de méprise.

Dans cette recherche, nous rencontrons très peu d'encouragements dans la prodigieuse diversité que l'on trouve dans les opinions de ces philosophes qui ont prétendu expliquer la force secrète et l'énergie des causes . Il en est certains qui soutiennent que les corps opèrent par leur forme substantielle, d'autres que c'est par leurs accidents ou qualités, plusieurs que c'est par leur matière et leur forme, certains que c'est par leur formes et leurs accidents, d'autres [encore] que c'est par certaines vertus et facultés distinctes de tout cela. De plus, tous ces sentiments sont mêlés et diversifiés de mille manières différentes, ce qui fait largement présumer qu'aucune d'elle n'a de solidité ni d'évidence, et que la supposition d'une efficace en une quelconque des qualités connues de la matière est absolument infondée. Cette présomption doit croître en nous quand nous considérons que ces principes de formes substantielles, d'accidents, de facultés, ne sont en réalité aucune des propriétés connues des corps, mais qu'ils sont parfaitement inintelligibles et inexplicables. En effet, il est évident que des philosophes n'auraient jamais eu recours à des principes aussi obscurs et incertains s'ils avaient trouvé de quoi se satisfaire avec des principes clairs et intelligibles, surtout sur un tel point qui doit être l'objet de l'entendement le plus simple, sinon des sens. Somme toute, nous pouvons conclure qu'en aucun cas il n'est possible de montrer le principe où se trouvent la force et l'action d'une cause ; et que les entendements les plus raffinés et ceux qui sont les plus vulgaires sont dans un égal embarras sur cette question. Si quelqu'un croit bon de réfuter cette assertion, il n'a pas besoin de se donner la peine d'inventer de longs raisonnements, il suffit qu'il nous montre un cas d'une cause où nous découvrons le pouvoir ou principe opérant. Ce défi, nous sommes obligés d'en faire fréquemment usage en tant que c'est quasiment le seul moyen de prouver une négation en philosophie.

Le peu de succès rencontré dans toutes les tentatives de déterminer ce pouvoir a finalement obligé les philosophes à conclure que la force et l'efficace ultimes de la nature nous sont parfaitement inconnues, et que c'est en vain que nous les cherchons dans toutes les qualités connues de la matière. Sur cette opinion, ils sont presque unanimes, et c'est seulement sur l'inférence qu'ils en tirent qu'ils révèlent une différence de sentiments. En effet, certains d'entre eux, en particulier les Cartésiens, ayant établi en principe que nous connaissons parfaitement l'essence de la matière, ont très naturellement inféré qu'elle n'est douée d'aucune efficace et qu'il lui est impossible de communiquer par elle-même du mouvement, ni de produire aucun des effets que

nous lui attribuons. Comme l'essence de la matière, [disent-ils], consiste dans l'étendue et que l'étendue n'implique pas le mouvement en acte, mais seulement la mobilité, ils concluent que l'énergie qui produit le mouvement ne peut pas se trouver dans l'étendue.

Cette conclusion les conduit à une autre conclusion qu'ils considèrent comme parfaitement inévitable. La matière, disent-ils, est en elle-même entièrement inactive et privée de tout pouvoir de produire, de continuer ou de communiquer un mouvement ; mais, puisque ces effets sont évidents à nos sens et que le pouvoir qui les produit doit se situer quelque part, il doit se trouver en la DIVINITE, cet être divin qui contient dans sa nature toute excellence et toute perfection. C'est donc la divinité qui est le premier moteur de l'univers, et qui non seulement a créé d'abord la matière et lui a donné son impulsion originelle, mais qui, également, par l'exercice continué de sa toute-puissance, soutient son existence et lui donne successivement tous les mouvements, toutes les configurations, et toutes les qualités dont elle est douée.

Il est certain que cette opinion est très curieuse et certes digne de notre attention, mais il paraîtra superflu de l'examiner en cet endroit si nous réfléchissons un moment, en la considérant, à notre présent dessein. Nous avons établi comme un principe que, comme toutes les idées dérivent d'impressions, ou de perceptions qui ont précédé, il est impossible que nous puissions avoir une idée de pouvoir et d'efficace, à moins que nous ne puissions produire des cas où l'on perçoit ce pouvoir s'exercer. Or, comme ces cas ne peuvent jamais être découverts dans les corps, les Cartésiens, procédant selon le principe des idées innées, ont eu recours à un esprit suprême, une divinité, qu'ils considèrent comme le seul être actif dans l'univers et comme la cause immédiate de tout changement dans la matière. Mais le principe des idées innées se révélant faux, il s'ensuit que l'hypothèse d'une divinité ne peut nous être d'aucune utilité pour expliquer cette idée d'action que nous cherchons vainement dans tous les objets qui se présentent à nous ou dont nous avons intérieurement conscience en notre propre esprit. En effet, si toute idée dérive d'une impression, l'idée d'une divinité provient de la même origine, et si aucune impression, soit de sensation, soit de réflexion, n'implique ni force ni efficace, il est également impossible de découvrir ou même d'imaginer un tel principe actif en la divinité. Puisque ces philosophes, donc, ont conclu que la matière ne pouvait être douée d'aucun principe efficace parce qu'il est impossible de découvrir en elle un tel principe, la même suite de rai-

sonnement devrait les déterminer à l'exclure de l'être suprême. Ou, s'ils jugent cette opinion absurde et impie, comme elle l'est en réalité, je leur dirai comment ils peuvent l'éviter : en concluant en tout premier lieu qu'ils n'ont aucune idée adéquate de pouvoir ou d'efficace dans aucun objet puisque, ni dans les corps, ni dans l'esprit, ni dans les natures supérieures, ni dans les natures inférieures, ils ne sont capables d'en découvrir un seul exemple.

La même conclusion est inévitable dans l'hypothèse de ceux qui soutiennent l'efficace des causes secondes et qui attribuent à la matière un pouvoir et une énergie dérivés, mais réels. Car, comme ils avouent que cette énergie ne se trouve en aucune des qualités connues de la matière, la difficulté demeure toujours sur l'origine de son idée. Si nous avons réellement une idée de pouvoir, nous pouvons attribuer du pouvoir à une qualité inconnue ; mais, comme il est impossible que cette idée puisse dériver d'une telle qualité, et comme il n'y a rien dans les qualités connues qui puisse la produire, il s'ensuit que nous nous trompons quand nous imaginons que nous sommes en possession d'une idée de ce genre, à la manière dont nous l'entendons communément. Toutes les idées dérivent des impressions et représentent des impressions. Nous n'avons jamais d'impression qui contienne aucun pouvoir ni efficace. Nous n'avons donc jamais aucune idée de pouvoir.

Certains ont affirmé que nous sentons une énergie, un pouvoir, dans notre propre esprit et, qu'ayant de cette manière acquis l'idée de pouvoir, nous transférons cette qualité à la matière, où nous ne sommes pas capables de la découvrir immédiatement. Les mouvements de notre corps, et les pensées et sentiments de notre esprit (disent-ils) obéissent à la volonté ; et nous ne cherchons pas plus loin pour acquérir une juste notion de force ou de pouvoir. Mais, pour nous convaincre du caractère fallacieux de ce raisonnement, il suffit de considérer que la volonté, étant ici considérée comme une cause, ne laisse pas plus découvrir de connexion avec ses effets qu'une cause matérielle avec ses propres effets. Nous sommes si loin de percevoir la connexion d'un acte de volition et un mouvement du corps qu'il est reconnu qu'aucun effet n'est plus inexplicable par les pouvoirs et l'essence de la pensée et de la matière. L'empire de la volonté sur notre esprit n'est pas plus intelligible. L'effet peut ici se distinguer et se séparer de la cause, et il ne pourrait pas être prévu sans l'expérience de leur constante conjonction. Nous commandons à notre esprit jusqu'à un certain degré mais, au-delà de ce degré, nous perdons tout

empire sur lui ; et il est évidemment impossible de fixer des limites précises à notre autorité si nous ne consultons pas l'expérience. Bref, les actions de l'esprit sont, à cet égard, identiques à celles de la matière. Nous percevons seulement leur conjonction constante, nous ne pouvons jamais raisonner au-delà. Aucune impression intérieure n'a plus d'énergie apparente que n'en ont les objets extérieurs. Donc, puisque la matière, avouent les philosophes, opère par une force inconnue, c'est en vain que nous espérons atteindre une idée de force en consultant notre propre esprit .

Il a été établi comme un principe certain que les idées générales ou abstraites ne sont rien que des idées individuelles prises sous un certain jour et que, quand nous réfléchissons sur un objet, il est aussi impossible d'exclure de notre pensée tous les degrés particuliers de quantité et de qualité que de les exclure de la nature réelle des choses. Si donc nous possédons une idée de pouvoir en général, nous devons aussi être capables d'en concevoir certaines espèces particulières ; et comme le pouvoir ne peut subsister seul et qu'il est toujours considéré comme un attribut de quelque être ou de quelque existence, nous devons être capables de placer ce pouvoir en quelque être particulier et de concevoir cet être comme doué d'une force et d'une énergie réelles par lesquelles tel effet particulier résulte nécessairement de son opération. Nous devons concevoir distinctement et particulièrement la connexion entre la cause et l'effet, et être capables de dire, à la simple vue de l'un, qu'il doit être suivi ou précédé de l'autre. C'est là la véritable manière de concevoir un pouvoir particulier en un corps particulier, et, une idée générale étant impossible sans une idée individuelle, si cette dernière est impossible, il est certain que la première ne peut jamais exister. Or rien n'est plus évident, l'esprit humain ne peut concevoir une idée de deux objets telle qu'il conçoive une connexion entre eux ou comprenne distinctement ce pouvoir, cette efficace par laquelle ils sont unis. Une telle connexion s'élèverait au niveau d'une démonstration et impliquerait l'absolue impossibilité pour l'un des objets de ne pas suivre l'autre, ou d'être conçu comme ne le suivant pas ; lequel genre de connexion a déjà été rejeté dans tous les cas. Si quelqu'un est d'une opinion contraire et pense avoir atteint une notion de pouvoir en un objet particulier, je désire qu'il m'indique cet objet. Mais, jusqu'à ce que je rencontre un tel objet, ce dont je désespère, je ne peux m'empêcher de conclure que, puisque nous ne pouvons jamais concevoir distinctement comment il est possible qu'un pouvoir particulier réside en un objet particulier, nous nous trompons en imaginant que nous pouvons former une telle idée générale.

Ainsi, somme toute, nous pouvons inférer que, quand nous parlons d'un être, soit d'une nature supérieure, soit d'une nature inférieure, comme doué d'un pouvoir, d'une force proportionnée à un effet ; quand nous parlons d'une connexion nécessaire entre des objets et que nous supposons que cette connexion dépend d'une efficace ou d'une énergie dont l'un des objets est doué ; dans toutes ces expressions, ainsi appliquées, nous n'avons réellement aucun sens distinct, nous ne faisons qu'utiliser des mots courants sans aucune idée claire et déterminée. Mais, comme il est plus probable que ces expressions perdent ici leur véritable sens en étant mal appliquées, plutôt qu'elles n'aient jamais aucun sens, il serait bon que nous accordions à ce sujet un nouvel examen, pour voir s'il est possible de découvrir la nature et l'origine des idées que nous y attachons.

Supposez que deux objets se présentent à nous, dont l'un soit la cause et l'autre l'effet, il est clair que, par la simple considération de l'un des objets, ou des deux objets, nous ne percevons jamais le lien par lequel ils sont unis, ou ne serons jamais capables d'affirmer avec certitude qu'il y a une connexion entre eux. Ce n'est donc pas à partir d'un cas unique que nous arrivons à l'idée de cause et d'effet, de connexion nécessaire, de pouvoir, de force, d'énergie et d'efficace. Nous ne verrions jamais que des conjonctions particulières d'objets, entièrement différentes les unes des autres, nous ne serions jamais capables de former de telles idées.

Mais, d'autre part, supposez que nous observions plusieurs cas où les mêmes objets sont toujours joints les uns aux autres, nous concevons immédiatement une connexion entre eux et commençons à tirer une inférence de l'un à l'autre. Cette multiplicité de cas ressemblants constitue donc l'essence même du pouvoir, ou connexion, et est la source de leur idée. Afin donc de comprendre l'idée de pouvoir, nous devons considérer cette multiplicité ; je ne demande rien de plus pour donner une solution à cette difficulté qui nous a si longtemps embarrassés. En effet, voici comment je raisonne. La répétition de cas parfaitement semblables ne peut jamais, à elle seule, donner naissance à une idée originale différente de ce qu'on doit trouver en quelque cas particulier, comme on l'a déjà observé et comme il s'ensuit avec évidence de notre principe fondamental, que toutes les idées sont des copies d'impressions. Puisque donc l'idée de pouvoir est une nouvelle idée originale qui ne peut être trouvée par un seul cas, et qui, pourtant, naît de la répétition de plusieurs cas, il s'ensuit que la répétition, à elle

seule, n'a pas cet effet et qu'elle doit soit découvrir soit produire quelque chose de nouveau qui est la source de cette idée. Si la répétition ne découvrait ni de produisait rien de nouveau, nos idées pourraient être multipliées par elle mais elles ne s'étendraient pas au-delà de ce qu'elles sont à partir de l'observation d'un cas unique. Toute extension, donc (telle que l'idée de pouvoir ou de connexion), qui naît de la multiplicité de cas semblables, est la copie de certains effets de la multiplicité, et cela sera parfaitement compris par la compréhension de ces effets. Partout où nous trouvons quelque objet nouveau découvert ou produit par la répétition, c'est là que nous devons placer le pouvoir et nous ne devons jamais le chercher en aucun autre objet.

Mais il est évident, en premier lieu, que la répétition d'objets semblables dans des relations semblables de succession et de contiguïté de découvre rien de nouveau en aucun d'eux, puisque nous ne pouvons tirer aucune inférence de cette répétition, ni en faire le sujet de nos raisonnements démonstratifs ou de nos raisonnements probables, comme il a déjà été prouvé . Mieux, supposez que nous puissions tirer une inférence, ce serait sans aucune conséquence dans le présent cas, puisqu'aucun genre de raisonnement ne peut donner naissance à une nouvelle idée telle que l'est cette idée de pouvoir ; mais, toutes les fois que nous raisonnons, nous devons d'abord posséder des idées claires qui puissent être les objets de notre raisonnement. La conception précède toujours la compréhension , et quand l'une est obscure, l'autre est incertaine ; quand l'une manque, l'autre doit aussi manquer.

Deuxièmement, il est certain que cette répétition d'objets semblables en des situations semblables ne produit rien de nouveau, ni dans ces objets, ni dans aucun corps extérieur. En effet, on accordera aisément que les différents cas dont nous disposons de la conjonction de causes et d'effets ressemblants sont en eux-mêmes entièrement indépendants, et que la communication de mouvement que je vois résulter à présent du choc de deux boules de billard est totalement distincte de celle que j'ai vu résulter d'une telle impulsion il y a un an. Ces impulsions n'ont aucune influence l'une sur l'autre. Elles sont entièrement séparées par le temps et le lieu ; et l'une aurait pu exister et communiquer du mouvement même si l'autre n'avait pas existé.

Il n'y a donc rien de nouveau de découvert ni de produit en des objets par leur conjonction constante ni par la ressemblance ininterrompue de leurs relations de succession et de contiguïté. Mais c'est de cette ressemblance que dérivent les idées de nécessité, de pouvoir et

d'efficace. Ces idées, donc, ne représentent rien qui appartienne ou puisse appartenir aux objets qui sont constamment joints. c'est un argument qui, de quelque manière que nous puissions l'examiner, se révélera parfaitement indiscutable. Des cas semblables sont toujours la source première de notre idée de pouvoir ou de nécessité alors que, d'autre part, ils n'ont, par leur ressemblance, aucune influence, ni les uns sur les autres, ni sur aucun objet extérieur. Nous devons donc nous tourner vers quelque autre côté pour chercher l'origine de cette idée.

Quoique les différents cas ressemblants qui donnent naissance à l'idée de pouvoir n'aient aucune influence les uns sur les autres et ne puissent jamais produire aucune qualité nouvelle dans l'objet, qui puisse être le modèle de cette idée, pourtant, l'observation de cette ressemblance produit une nouvelle impression dans l'esprit, qui est son véritable modèle. En effet, après que nous avons observé la ressemblance dans un nombre suffisant de cas, nous sentons immédiatement une détermination de l'esprit à passer d'un objet à celui qui l'accompagne d'ordinaire, et à le concevoir dans une lumière plus vive en raison de cette relation. Cette détermination est le seul effet de cette ressemblance et elle doit donc ne faire qu'un avec le pouvoir ou l'efficace dont l'idée est dérivée de la ressemblance. Les différents cas de conjonctions ressemblantes nous conduisent à la notion de pouvoir et de nécessité. Ces cas sont en eux-mêmes totalement distincts les uns des autres et n'ont d'union que dans l'esprit qui les observe et assemble leurs idées. La nécessité est donc l'effet de cette observation, et elle n'est rien qu'une impression intérieure de l'esprit, ou une détermination à porter nos pensées d'un objet à un autre. Sans la considérer sous ce jour, nous ne pourrions jamais arriver à en avoir la notion la plus éloignée, ni être capables de l'attribuer aux objets extérieurs ou intérieurs, à l'esprit ou au corps, aux causes ou aux effets.

La connexion nécessaire entre les causes et les effets est le fondement de notre inférence des unes aux autres. Le fondement de notre inférence est la transition qui naît de l'union par accoutumance. Il s'agit de la même chose.

L'idée de nécessité naît de quelque impression. Il n'existe aucune impression communiquée par les sens qui puisse donner naissance à cette idée. Elle doit donc être dérivée de quelque impression interne ou impression de réflexion. Il n'existe aucune impression interne qui offre une relation avec ce qui nous occupe, sinon ce penchant, que la

coutume produit, à passer d'un objet à l'idée de celui qui l'accompagne d'ordinaire. C'est donc là l'essence de la nécessité. En somme, la nécessité est quelque chose qui existe dans l'esprit, pas dans les objets, et il ne nous est jamais possible d'en former l'idée la plus lointaine si nous la considérons comme une qualité qui se trouve dans les corps. Ou nous n'avons aucune idée de nécessité, ou la nécessité n'est rien que la détermination de la pensée à passer des causes aux effets et des effets aux causes, conformément à l'expérience de leur union.

Ainsi, de même que la nécessité qui fait que deux fois deux égalent quatre ou que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits se trouve seulement dans l'acte de l'entendement par lequel nous considérons et comparons ces idées, de la même manière, la nécessité ou le pouvoir qui unit les causes et les effets se trouve dans la détermination de l'esprit à passer des unes aux autres. L'efficace, ou énergie des causes, n'est placée ni dans les causes elles-mêmes, ni dans la divinité, ni dans le concours de ces deux principes, mais est entièrement propre à l'âme qui considère l'union de deux objets, ou plus, dans tous les cas passés. C'est là que se situe le pouvoir réel des causes, ainsi que leur connexion et leur nécessité.

Je me rends compte que, de tous les paradoxes que j'ai eu ou que j'aurai par la suite l'occasion d'avancer au cours de ce traité, le paradoxe présent est le plus violent, et que c'est uniquement à force de preuves et de raisonnements solides que je peux espérer qu'il soit admis et triomphe des préjugés invétérés de l'humanité. Avant que nous acceptions cette doctrine, combien de fois devons-nous répéter que la simple vue de deux objets ou de deux actions, tous liés qu'ils soient, ne peut jamais nous donner une idée du pouvoir ou d'une connexion entre eux ; que cette idée naît de la répétition de leur union ; que la répétition ne produit ni ne cause rien dans les objets, mais a seulement une influence sur l'esprit, par cette transition coutumière qu'elle produit ; que, donc, cette transition coutumière est la même chose que le pouvoir et la nécessité, qui sont par conséquent des qualités des perceptions, non des objets, et qui sont senties intérieurement par l'âme, et non perçues extérieurement dans les corps ? Communément, un étonnement accompagne toute chose extraordinaire ; et cet étonnement se change immédiatement en l'estime la plus haute ou le mépris le plus fort selon que nous approuvons ou désapprouvons cette chose. J'ai grand peur que cependant, quoique le raisonnement précédent me paraisse le plus bref et le plus décisif qu'on puisse imaginer, chez la

plupart des lecteurs, la prévention de l'esprit ne prévale et ne produise en eux un préjugé contre la présente doctrine.

Cette prévention contraire s'explique aisément. C'est une observation courante que l'esprit a une grande propension à se répandre sur les objets extérieurs et à leur joindre les impressions intérieures qu'ils occasionnent et qui font toujours leur apparition en même temps que ces objets se découvrent aux sens. Ainsi, comme on s'aperçoit que certains sons et certaines odeurs accompagnent toujours certains objets visibles, on s'imagine naturellement une conjonction, même de lieu, entre les objets et les qualités, quoique les qualités soient d'une nature telle qu'elles n'admettent aucune pareille conjonction, et n'existent en réalité nulle part. Mais j'en reparlerai plus complètement par la suite. En attendant, il suffit de noter que la même propension est la raison pour laquelle nous supposons que la nécessité et le pouvoir se trouvent dans les objets que nous considérons, non dans notre esprit qui le considère, bien qu'il nous soit impossible de former l'idée la plus lointaine de cette qualité quand elle n'est pas prise pour la détermination de l'esprit à passer de l'idée d'un objet à l'idée de celui qui l'accompagne habituellement.

Mais, bien que ce soit la seule explication raisonnable que nous puissions donner de la nécessité, la notion contraire est si rivée dans l'esprit par les principes ci-dessus mentionnés que je ne doute pas que mes sentiments ne soient traités par beaucoup d'extravagants et de ridicules. Quoi ! L'efficace des causes se trouve dans la détermination de l'esprit ! Comme si les causes n'opéraient pas indépendamment de l'esprit, et cela entièrement, et ne continueraient pas leur opération, même s'il n'existait aucun esprit pour les considérer ou raisonner sur elles. La pensée peut bien dépendre des causes pour son opération, mais non les causes de la pensée. C'est là renverser l'ordre de la nature et rendre second ce qui est en réalité premier. Pour toute opération, il y a un pouvoir proportionné, et ce pouvoir doit être placé dans le corps qui opère. Si nous enlevons le pouvoir à une cause, nous devons l'attribuer à une autre ; mais enlever ce pouvoir à toutes les causes, et l'accorder à un être qui n'est en aucune façon relié à la cause ou l'effet, sinon en les percevant, c'est une grossière absurdité, contraire aux principes les plus certains de la raison humaine.

Je peux seulement répondre à tous ces arguments que le cas est ici à peu près le même que celui d'un aveugle qui prétendrait trouver un grand nombre d'absurdités dans l'hypothèse que la couleur écarlate

n'est pas identique au son de la trompette, ni la lumière identique à la solidité. Si nous n'avons réellement aucune idée ni d'un pouvoir, ou efficace, en aucun objet, ni d'aucune connexion réelle entre des causes et des effets, il sera peu utile de prouver qu'une efficace est nécessaire pour toutes les opérations. Nous ne comprenons pas ce que nous voulons dire nous-mêmes en parlant ainsi, mais nous confondons par ignorance des idées qui sont entièrement distinctes l'une de l'autre. Je suis volontiers près à admettre qu'il peut y avoir, aussi bien dans les objets matériels que dans les objets immatériels, différentes qualités que nous ne connaissons pas du tout ; et s'il nous plaît de les appeler pouvoir ou efficace, ce sera de peu de conséquence pour le monde. Mais quand, au lieu de désigner ces qualités inconnues par ces termes de pouvoir et d'efficace, nous leur faisons signifier quelque chose dont nous avons une idée claire, et qui est incompatible avec les objets auxquels nous l'appliquons, l'obscurité et l'erreur commencent alors à trouver place et nous sommes entraînés sur une fausse route par une fausse philosophie. C'est le cas quand nous transférons la détermination de la pensée aux objets extérieurs et que nous supposons entre eux une connexion réelle intelligible, alors que c'est une qualité qui ne peut qu'appartenir à l'esprit qui les considère.

Quant à ce qui peut être dit, que les opérations de la nature sont indépendantes de notre pensée et de notre raisonnement, je l'admets ; et en effet, j'ai observé que les objets soutiennent entre eux des relations de contiguïté et de succession ; que des objets semblables, peut-on noter, en différents cas, ont des relations semblables ; et que tout cela est indépendant des opérations de l'entendement et antérieur à elles. Mais si nous allons plus loin et attribuons à ces objets un pouvoir ou une relation nécessaire, ce que nous ne pouvons jamais observer en eux, nous devons en tirer l'idée de ce que nous sentons intérieurement quand nous les considérons. Et je pousse cela si loin que je suis prêt à convertir mon précédent raisonnement en un exemple, par une subtilité qui ne sera pas difficile à comprendre.

Quand un objet se présente à nous, il communique immédiatement à l'esprit une idée vive de l'objet qui se trouve l'accompagner ordinairement, et cette détermination de l'esprit forme la connexion nécessaire de ces objets. Mais si nous changeons de point de vue, en allant des objets aux perceptions, dans ce cas, l'impression doit être considérée comme la cause, et l'idée vive comme l'effet ; et leur connexion nécessaire est cette nouvelle détermination que nous sentons à passer de l'idée de l'une à l'idée de l'autre. Le principe d'union entre nos per-

ceptions internes est aussi inintelligible que le principe d'union entre les objets extérieurs, et il ne nous est pas connu par une autre voie que celle de l'expérience. Or la nature et les effets de l'expérience ont été déjà suffisamment examinés et expliqués. Elle ne nous fait jamais pénétrer jusqu'à la structure interne ou jusqu'au principe opérant des objets, elle ne fait qu'accoutumer l'esprit à passer d'un objet à un autre.

Il est maintenant temps d'assembler les différentes parties de ce raisonnement et de former, en les réunissant, une définition exacte de la relation de cause à effet, qui est l'objet de notre présente enquête. procéder selon cet ordre, examiner d'abord notre inférence à partir de la relation avant d'avoir expliqué la relation elle-même, n'eût pas été excusable s'il avait été possible de procéder selon une méthode différente. Mais, comme la nature de la relation dépend à tel point de l'inférence, nous avons été obligés de procéder de cette manière apparemment absurde, et de faire usage de termes avant d'être capable de les définir exactement, de fixer leur sens. Nous corrigerons maintenant ce défaut en donnant une définition précise de la cause et de l'effet.

Deux définitions de cette relation peuvent être données, qui diffèrent seulement en ce qu'elles présentent le même objet selon des points de vue différents et nous le font considérer soit comme une relation philosophique, soit comme une relation naturelle, soit comme une comparaison de deux idées, soit comme une association entre elles. Nous pouvons définir une CAUSE ainsi : un objet antérieur et contigu à un autre, tel que tous les objets ressemblant au premier sont placés dans des relations semblables d'antériorité et de contiguïté aux objets qui ressemblent au deuxième. Si cette définition est jugée défectueuse parce qu'elle est tirée d'objets étrangers à la cause, nous pouvons lui substituer cette autre définition : une CAUSE est un objet antérieur et contigu à un autre, qui lui est si uni que l'idée de l'un détermine l'esprit à former l'idée de l'autre, et que l'impression de l'un détermine l'esprit à former une idée plus vive de l'autre. Au cas où cette définition serait aussi rejetée pour la même raison, je ne connais pas d'autre remède que celui-ci : que les personnes qui expriment ce scrupule substituent à cette définition une définition plus juste. Mais, pour ma part, je dois avouer mon incapacité pour mener une telle entreprise. Quand j'examine avec la plus grande précision ces objets qui sont couramment nommés causes et effets, je trouve, en considérant un cas unique, que l'un des objets est antérieur et contigu à l'autre et,

quand j'élargis mon point de vue pour considérer plusieurs cas, je trouve seulement que des objets semblables sont constamment placés dans des relations semblables de succession et de contiguïté. De plus, quand je considère l'influence de cette conjonction constante, je m'aperçois qu'une telle relation ne peut jamais être un objet de raisonnement et ne peut jamais opérer sur l'esprit que par l'accoutumance qui détermine l'imagination à opérer une transition de l'un des objets à celui qui l'accompagne d'ordinaire, et de l'impression de l'un à une idée plus vive de l'autre. Quelque extraordinaires que puissent paraître ces sentiments, je pense qu'il serait vain de me troubler avec une enquête ou un raisonnement plus poussés sur le sujet. Je me reposerai sur ces sentiments comme sur des maximes établies.

Seulement, il serait bon, avant de quitter ce sujet, d'en tirer certains corollaires par lesquels nous pourrions supprimer plusieurs préjugés et plusieurs erreurs populaires qui ont très grandement prévalu en philosophie. Premièrement, nous pouvons apprendre de la précédente doctrine que toutes les causes sont du même genre et, en particulier, qu'on ne trouve aucun fondement à cette distinction que nous faisons parfois entre causes efficientes et causes sine qua non ; ou entre causes efficientes, formelles, matérielles, exemplaires et finales. En effet, comme notre idée d'efficace est tirée de la conjonction constante de deux objets, partout où cette dernière est observée, la cause est efficiente, et quand elle ne l'est pas, il ne peut jamais y avoir une cause d'un autre genre. Pour la même raison, nous devons rejeter la distinction entre cause et occasion, si nous supposons que ces mots signifient des choses essentiellement différentes l'une de l'autre. Si la conjonction constante est impliquée dans ce que nous appelons occasion, c'est une cause réelle. Sinon, il n'y a pas de relation du tout et aucun argument ou raisonnement ne peut en naître.

Deuxièmement, la même façon de raisonner nous fera conclure qu'il n'y a qu'un genre de nécessité, comme il n'y a qu'un genre de cause, et que la distinction courante entre nécessité morale et nécessité philosophique est sans aucun fondement dans la nature. C'est ce qui apparaît clairement de la précédente explication de la nécessité. C'est la conjonction constante d'objets, en même temps que la détermination de l'esprit, qui constituent la nécessité physique ? Oter ces choses revient au hasard. Comme les objets doivent être ou non en conjonction, et comme l'esprit doit être ou non déterminé à passer d'un objet à un autre, il est impossible d'admettre un milieu entre le hasard et

une absolue nécessité. En affaiblissant cette conjonction et cette détermination, vous ne changez pas la nature de la nécessité puisque, même dans l'opération des corps, il y a différents degrés de constance et de force, sans produire pour cela une espèce différente de cette relation.

La distinction que nous faisons souvent entre pouvoir et exercice de ce pouvoir est également sans fondement.

Troisièmement, nous sommes désormais capables de triompher pleinement de toute cette répugnance qu'il nous est si naturel d'entretenir entre le précédent raisonnement par lequel nous nous efforcions de prouver que la nécessité d'une cause pour tout commencement d'existence n'est fondée sur aucun argument, soit démonstratif, soit intuitif. Une telle opinion ne paraîtra pas étrange après les définitions suivantes. Si nous définissons une cause un objet antérieur et contigu à un autre, tel que tous les objets ressemblant au premier soient placés dans une semblable relation de priorité et de contiguïté par rapport aux objets qui ressemblent au second, nous pouvons aisément concevoir qu'il n'y a aucune nécessité absolue ni métaphysique à ce que tout commencement d'existence soit accompagné d'un tel objet. Si nous définissons une cause un objet antérieur et contigu à un autre et qui lui est si uni dans l'imagination que l'idée de l'un détermine l'esprit à former une idée plus vive de l'autre, nous ferons encore moins de difficulté à accepter cette opinion. Une telle influence sur l'esprit est en elle-même parfaitement extraordinaire et incompréhensible ; et nous ne pouvons être certains de sa réalité que par l'expérience et l'observation.

J'ajouterai, comme un quatrième corollaire, que nous ne pouvons jamais avoir raison de croire qu'un objet dont nous ne saurions jamais nous former une idée existe. En effet, comme tous nos raisonnements sur l'existence sont tirés de la causalité, et comme tous nos raisonnements sur la causalité sont tirés de la conjonction empirique d'objets, non d'un raisonnement ou d'une réflexion, la même expérience doit nous donner une notion de ces objets et doit supprimer tout mystère de nos conclusions. C'est une chose si évidente qu'elle aurait à peine mérité notre attention, si ce n'est pour parer à certaines objections de ce genre qui pourraient s'élever contre les raisonnements ultérieurs sur la matière et la substance. Je n'ai pas besoin de noter qu'une pleine connaissance de l'objet n'est pas requise ; suffit celle de ces qualités à l'existence desquelles nous croyons.

Livre I  
Partie III : De la connaissance et de la probabilité

Section XV  
Règles pour juger des causes et des effets

[Retour à la table des matières](#)

Selon la précédente doctrine, n'existe aucun objet dont, par un simple examen, sans consulter l'expérience, nous puissions décider qu'il est la cause d'un autre ; ni aucun objet dont nous puissions décider avec certitude, de la même manière, qu'il n'est pas la cause d'un autre. N'importe quoi peut produire n'importe quoi. Création, annihilation, mouvement, raison, volition : toutes ces choses peuvent naître l'une de l'autre, ou de n'importe quel objet que nous puissions imaginer. Cela ne paraîtra pas étrange si nous comparons deux principes expliqués ci-dessus, que la conjonction constante d'objets détermine leur causalité et que, à proprement parler, il n'existe pas d'autres objets contraires l'un à l'autre que l'existence et la non-existence. Quand des objets ne sont pas contraires, rien ne les empêche d'avoir cette conjonction constante dont dépend totalement la relation de cause à effet.

Puisqu'il est donc possible à tous les objets de devenir causes ou effets les uns des autres, il peut être approprié de fixer certaines règles générales par lesquelles nous pouvons savoir si les objets le sont réellement.

1. La cause et l'effet doivent être contigus dans l'espace et le temps.
2. La cause doit être antérieure à l'effet.
3. Il doit y avoir une union constante entre la cause et l'effet. C'est principalement cette qualité qui constitue la relation.

4. La même cause produit toujours le même effet, et le même effet ne naît jamais que de la même cause. Ce principe, nous le tirons de l'expérience et il est la source de la plupart de nos raisonnements philosophiques. En effet, quand, par une claire expérience, nous avons découvert les causes ou les effets d'un phénomène, nous étendons immédiatement notre observation à tous les phénomènes du même genre, sans attendre la constante répétition d'où la première idée de cette relation est tirée.

5. Il existe un autre principe qui dépend de celui-là, à savoir que quand plusieurs objets différents produisent le même effet, ce doit être au moyen d'une certaine qualité que nous découvrons leur être commune. Car, comme des effets semblables impliquent des causes semblables, nous devons toujours attribuer la causalité à la circonstance où nous découvrons la ressemblance.

6. Le principe suivant est fondé sur la même raison. La différence dans les effets de deux objets ressemblants doit provenir de la particularité par laquelle ils diffèrent. En effet, comme des causes semblables produisent des effets semblables, quand, dans un cas, nous trouvons notre attente déçue, nous devons conclure que cette irrégularité provient de quelque différence dans les causes.

7. Quand un objet croît ou diminue avec l'accroissement ou la diminution de sa cause, on doit le considérer comme un effet composé, dérivé de l'union de plusieurs effets différents qui naissent de plusieurs parties différentes de la cause. L'absence ou la présence d'une partie de la cause est toujours accompagnée de l'absence ou de la présence d'une partie proportionnée de l'effet. Cette conjonction constante prouve suffisamment qu'une partie est la cause de l'autre. Nous devons néanmoins nous garder de tirer une conclusion d'un petit nombre d'expériences. Un certain degré de chaleur donne du plaisir. Si vous diminuez cette chaleur, le plaisir diminue ; mais il ne s'ensuit pas que, si vous l'augmentez au-delà d'un certain degré, le plaisir augmentera de la même façon. En effet, nous constatons qu'il dégénère en douleur.

8. La huitième et dernière règle dont je tiendrai compte est qu'un objet, qui existe pour un temps dans sa pleine perfection sans aucun effet, n'est pas la seule cause de cet effet, mais requiert l'assistance de quelque autre principe qui favorise son influence et son opération. En effet, comme des effets semblables s'ensuivent nécessairement de

causes semblables, et en un temps et un lieu contigus, leur séparation pour un moment montre que ces causes ne sont pas des causes complètes.

Voilà toute la logique que je juge bon d'employer dans mon raisonnement. Peut-être même n'était pas vraiment nécessaire, et les principes naturels de notre entendement auraient pu y suppléer. Nos fleurons de la scolastique et nos logiciens ne montrent pas une telle supériorité sur le simple vulgaire, dans leurs raisonnements et leurs capacités, qu'ils nous donnent une inclination à les imiter en faisant un long système de règles et de préceptes pour diriger notre jugement en philosophie. Toutes les règles de cette nature sont très faciles à inventer mais extrêmement difficiles à appliquer ; et même la philosophie expérimentale, qui semble la philosophie la plus simple et la plus naturelle, requiert un effort extrême du jugement humain. Il n'existe dans la nature que des phénomènes composés et modifiés par de si nombreuses circonstances différentes que, pour arriver au point décisif, nous devons séparer avec soin tout ce qui est superflu, et rechercher, par de nouvelles expériences, si chaque circonstance particulière de la première expérience y était essentielle. Ces nouvelles expériences sont sujettes à une discussion du même genre ; si bien qu'une extrême constance est requise pour nous faire persévérer dans notre enquête ainsi qu'une extrême sagacité pour choisir la bonne route parmi tant d'autres qui se présentent. Si c'est le cas même en philosophie naturelle, ce le sera encore plus en philosophie morale où il y a une bien plus grande complication de circonstances, et où les vues et sentiments, qui sont essentiels à toute action de l'esprit, sont si implicites et obscurs qu'ils échappent souvent à l'attention la plus stricte, et ne sont pas seulement inexplicables dans leurs causes, mais sont même inconnues dans leur existence. j'ai grand peur que le peu de succès que je rencontre avec mes recherches ne donne à cette observation un air d'apologie plutôt que de vantardise.

Si quelque chose peut me donner de la sécurité sur ce point, ce sera d'élargir la sphère de mes expériences autant que possible et, pour cette raison, il serait bon d'examiner la faculté de raisonnement des bêtes, aussi bien que celle des créatures humaines.

## Livre I

### Partie III : De la connaissance et de la probabilité

## Section XVI: De la raison des animaux

[Retour à la table des matières](#)

Proche du ridicule de nier une vérité évidente est celui de prendre beaucoup de peine à la défendre ; et aucune vérité ne me paraît plus évidente que celle-ci : les bêtes sont douées de pensée et de raison aussi bien que les hommes. Les arguments sont ce cas si manifestes qu'ils n'échappent jamais au plus stupide ni au plus ignorant.

Nous sommes conscients que nous-mêmes, en adaptant des moyens aux fins, nous sommes guidés par la raison et l'intention et que ce n'est pas dans l'ignorance et fortuitement que nous accomplissons les actions qui tendent à notre propre conservation, à obtenir du plaisir et à éviter la souffrance. Quand donc nous voyons d'autres créatures, dans des millions de cas, accomplir de semblables actions et les diriger vers des fins semblables, tous nos principes de raisonnement et de probabilité nous portent avec une force invincible à croire à l'existence d'une cause semblable. Il est inutile, selon moi, d'illustrer cet argument par l'énumération de cas particuliers. La moindre attention nous en fournira plus qu'il n'en est nécessaire. La ressemblance entre les actions des animaux et celles des hommes est si entière à cet égard que la toute première action du premier animal qu'il nous plaira de choisir nous offrira un argument incontestable en faveur de la présente doctrine.

Cette doctrine est aussi inutile qu'évidente et elle nous fournit une sorte de pierre de touche par laquelle nous pouvons essayer tout système en cette sorte de philosophie. C'est à partir de la ressemblance entre les actions extérieures des animaux et celles que nous accomplissons nous-mêmes que nous jugeons que leurs actions intérieures ressemblent également aux nôtres ; et le même principe de raisonnement, porté un peu plus loin, nous fera conclure que, puisque nos actions intérieures se ressemblent, les causes dont elles dérivent doivent

aussi se ressembler. Par conséquent, quand une hypothèse est avancée pour expliquer une opération mentale qui est commune aux hommes et aux bêtes, nous devons appliquer la même hypothèse aux deux ; et de même que toute hypothèse vraie soutiendra l'épreuve, de même je peux m'aventurer à affirmer qu'aucune hypothèse fautive ne sera jamais capable d'y résister. Le défaut commun aux systèmes que les philosophes ont employés pour expliquer les actions de l'esprit, c'est qu'ils supposent une subtilité et un raffinement de pensée qui excède non seulement la capacité des simples animaux, mais aussi celle des enfants et des gens ordinaires de notre propre espèce, qui sont cependant susceptibles des mêmes émotions et affections que les personnes du génie et de l'entendement les plus accomplis. Une telle subtilité est une preuve claire d'un système, comme la simplicité contraire est la preuve claire de sa vérité.

Soumettons donc notre présent système sur la nature de l'entendement à cette épreuve décisive et voyons s'il explique également le raisonnement des bêtes comme il explique celui de l'espèce humaine.

Ici, nous devons faire une distinction entre les actions des animaux qui sont d'une nature vulgaire et semblent être au niveau de leurs capacités courantes et les cas plus extraordinaires de sagacité qu'ils révèlent parfois pour leur propre conservation et la propagation de leur espèce. Un chien qui évite le feu et les précipices, qui fuit les étrangers et câline son maître, nous offre un exemple du premier genre. Un oiseau qui choisit avec tant de soin et de minutie l'endroit et les matériaux de son nid, et qui couve ses oeufs le temps voulu, et à la bonne saison, avec toute la précaution dont un chimiste est capable pour la plus délicate projection, nous fournit un exemple vivant du second genre.

Pour ce qui est des premières actions, j'affirme qu'elles proviennent d'un raisonnement qui, en lui-même, n'est pas différent [du raisonnement humain], ni fondé sur d'autres principes que celui qui paraît dans la nature humaine. Il est nécessaire, en premier lieu, qu'il y ait quelque impression immédiatement présente à la mémoire et aux sens, pour être le fondement de leur jugement. De l'intonation de la voix, le chien infère la colère de son maître et prévoit sa propre punition. D'une certaine sensation affectant son odorat, il juge que le gibier n'est pas très loin de lui.

Deuxièmement, l'inférence qu'il tire de l'impression présente est bâtie sur l'expérience et sur son observation de la conjonction d'objets dans des cas passés. Faites varier cette expérience, et il varie son raisonnement. Faites en sorte de le battre après un signe ou un mouvement d'une certaine durée, et par la suite après un autre, et il tirera successivement différentes conclusions selon sa plus récente expérience.

Maintenant, qu'un philosophe fasse l'essai et tente d'expliquer cet acte de l'esprit que nous appelons croyance, qu'il explique d'où elle vient, indépendamment de l'influence de l'accoutumance sur l'imagination, et que son hypothèse soit également applicable aux bêtes et à l'espèce humaine ; et quand il l'aura fait, je promets d'embrasser son opinion. Mais, en même temps, je demande, comme une condition équitable, que si mon système est le seul qui puisse répondre à tous ces points, il puisse être accepté comme entièrement satisfaisant et convaincant. Et que ce soit le seul, c'est évident presque sans raisonnement. Les bêtes ne perçoivent jamais de connexion réelle entre les objets. C'est donc par expérience qu'ils infèrent un objet d'un autre. Par aucun argument, ils ne peuvent jamais former la conclusion générale que les objets dont nous n'avons pas eu l'expérience ressemblent à ceux dont nous avons l'expérience. C'est donc au moyen de l'accoutumance seule que l'expérience opère sur eux. Tout cela est suffisamment évident en ce qui concerne l'homme. Mais, en ce qui concerne les bêtes, il ne peut y avoir le moindre soupçon d'erreur, ce qui est, il faut en convenir, une forte confirmation ou plutôt un preuve invincible de mon système.

Rien ne montre plus la force de l'habitude de nous accommoder à un phénomène que le fait que les hommes ne soient pas étonnés par les opérations de leur propre raison, en même temps qu'ils admirent l'instinct des animaux, et qu'ils trouvent une difficulté à l'expliquer, simplement parce qu'il ne peut pas être réduit aux mêmes principes. A bien considérer la chose, la raison n'est rien qu'un instinct merveilleux et inintelligible dans nos âmes qui nous entraîne dans une certaine suite d'idées, et les dote de qualités particulières selon leur situations et leurs relations particulières. Cet instinct, il est vrai, naît de l'observation et de l'expérience passées, mais on ne peut donner la raison dernière pour laquelle l'expérience et l'observation passées produisent un tel effet, pas plus qu'on ne peut donner la raison pour laquelle la nature ne la produirait pas seule. La nature peut certainement produire tout ce qui naît de l'habitude. Mieux, l'habitude n'est

rien qu'un principe de la nature et elle tire toute sa force de cette origine.

Livre I

Partie IV

---

Du système sceptique et des autres  
systèmes philosophiques

Section I: Du scepticisme à l'égard de la raison

[Retour à la table des matières](#)

Dans toutes les sciences démonstratives, les règles sont certaines et infaillibles mais, quand nous les appliquons, nos facultés, faillibles et incertaines, sont très sujettes à s'en écarter et à tomber dans l'erreur. Nous devons donc, dans tout raisonnement, former un nouveau jugement pour vérifier et contrôler notre premier jugement ou notre première croyance, et élargir notre perspective pour embrasser une sorte d'historique de tous les cas où notre entendement nous a trompés, en les comparant avec ceux où son témoignage a été juste et vrai. Notre raison doit être considérée comme une sorte de cause dont la vérité est l'effet naturel, mais un effet qui peut être fréquemment empêché par l'irruption d'autres causes et par l'inconstance de nos facultés mentales. De cette façon, toute connaissance dégénère en probabilité et cette probabilité est plus ou moins grande selon notre expérience de la véracité ou de la fausseté de notre entendement, et selon la simplicité ou la complexité de la question.

Il n'est pas d'algébriste ni de mathématicien assez expert dans sa science pour placer son entière confiance en une vérité qu'il vient immédiatement de découvrir et la considérer comme autre chose qu'une simple probabilité.. A chaque fois qu'il passe en revue ses preuves, sa confiance augmente, mais encore davantage si ses amis l'approuvent, et cette confiance s'élève à sa plus grande perfection par l'assentiment universel et l'approbation du monde savant. Or il est évident que cette graduelle augmentation d'assurance n'est rien que l'addition de nouvelles probabilités et dérive de l'union constante de causes et d'effets, conformément à l'expérience et l'observation passées.

Dans les comptes d'une certaine longueur ou d'une certaine importance, les commerçants se fient rarement à la certitude infaillible des nombres pour leur sécurité mais, par une organisation artificielle des comptes, ils produisent une probabilité qui va au-delà de celle qui dérive de l'habileté et de l'expérience du comptable, qui correspondent en effet, par elles-mêmes, à un certain degré de probabilité, mais incertain et variable en fonction de son expérience et de la longueur du calcul. Or comme personne ne soutiendra que notre assurance, dans un long calcul, excède la probabilité, je peux affirmer de façon sûre qu'il n'est guère de proposition sur les nombres qui puisse nous donner une plus complète sécurité. Car on peut facilement, en diminuant graduellement les nombres, réduire la plus longue série d'additions à la plus simple question qu' l'on puisse former, à l'addition de deux simples nombres ; et, dans cette hypothèse, nous nous apercevons qu'il est impossible, dans la pratique, de montrer les limites précises de la connaissance et de la probabilité ou de découvrir le nombre particulier où l'une finit et où l'autre commence. Mais la connaissance et la probabilité sont de natures si contraires et si incompatibles qu'elles ne peuvent guère se fonder insensiblement l'une dans l'autre, et cela parce qu'elles ne sauraient se diviser, mais doivent être entièrement présentes ou entièrement absentes. En outre, si une simple addition était certaine, toutes le seraient et aussi par conséquent le tout, la somme totale, à moins que le tout puisse être différent de ses parties. J'ai failli dire que c'était certain, mais je pense que mon raisonnement doit se réduire lui-même, aussi bien que tout autre raisonnement, et, de connaissance, doit dégénérer en probabilité.

Donc, puisque toute connaissance se résout en probabilité et devient finalement de même nature que l'évidence que nous employons

dans la vie courante, nous devons maintenant examiner cette dernière espèce de raisonnement et voir sur quel fondement elle repose.

Dans tout jugement que nous pouvons former sur la probabilité, aussi bien que sur la connaissance, nous devons toujours corriger le premier jugement tiré de la nature de l'objet, par un autre jugement tiré de la nature de l'entendement. Il est certain qu'un homme de solide bon sens et de longue expérience doit avoir, et a ordinairement, une plus grande assurance dans ses opinions qu'un sot et un ignorant, et que nos sentiments ont différents degrés d'autorité, même pour nous, en proportion du degré de notre raison et de notre expérience. Chez l'homme du meilleur bon sens et de la plus longue expérience, cette autorité n'est jamais entière, puisque même un tel homme doit avoir conscience des nombreuses erreurs du passé et doit craindre d'en refaire dans l'avenir. Et c'est ainsi que naît une nouvelle sorte de probabilité pour corriger et régler la première et pour en fixer le juste critère et la juste proportion. De même que la démonstration est assujettie au contrôle de probabilité, de même la probabilité est-elle passible d'une nouvelle correction par un acte réfléchi de l'esprit qui prend pour objets la nature de notre entendement et notre raisonnement à partir de la première probabilité.

Ayant ainsi trouvé en chaque probabilité, outre l'incertitude initiale inhérente au sujet, une nouvelle incertitude tirée de la faiblesse de la faculté qui juge, et, ayant ajusté ensemble les deux, nous sommes obligés par notre raison d'ajouter un nouveau doute tiré de la possibilité d'erreur dans l'évaluation que nous faisons de la véracité et de la fidélité de nos facultés. C'est un doute qui nous vient immédiatement et auquel, si nous voulons suivre de près notre raisonnement, nous ne pouvons éviter d'apporter une réponse. Mais cette réponse, même si elle était favorable à notre précédent jugement, n'étant fondée que sur une probabilité, doit affaiblir davantage encore notre première évidence, et doit elle-même être affaiblie par un quatrième doute du même genre, et ainsi de suite in infinitum, jusqu'à ce qu'enfin il ne demeure rien de la probabilité initiale, quelque grande que nous puissions supposer qu'elle ait été et quelque petite que soit la diminution qui résulte de chaque nouvelle incertitude. Aucun objet fini ne peut subsister à une diminution répétée in infinitum, et même la plus grande quantité, qui puisse entrer dans l'imagination humaine, doit de cette manière être réduite à rien. Que notre première croyance soit la plus forte, elle doit infailliblement périr en étant soumise à tant d'examen nouveaux, dont chacun diminue sa force et sa vigueur. Quand je réfléchis à la

faillibilité naturelle de mon jugement, j'ai moins confiance en mon opinion que quand je considère seulement les objets sur lesquels je raisonne ; et quand je vais encore plus loin et dirige l'examen contre les estimations successives que je fais de mes facultés, toutes les règles de la logique exigent une continuelle diminution et, finalement, une totale extinction de la croyance et de l'évidence.

Si l'on me demande si j'approuve sincèrement cet argument que je semble prendre tant de peine à inculquer, et je suis réellement l'un de ces sceptiques qui soutiennent que tout est incertain, et que notre jugement, en aucune chose, ne possède aucune mesure de la vérité et de la fausseté, je répondrai que cette question est totalement superflue et que ni moi ni aucune autre personne n'avons jamais été sincèrement ni constamment de cette opinion. La nature, par une nécessité absolue et incontrôlable, nous a déterminés à juger aussi bien qu'à respirer et à sentir ; et nous ne pouvons pas nous abstenir de voir certains objets sous un jour plus fort et plus entier en raison de leur connexion coutumière avec une impression présente, que nous empêcher de penser, tant que nous sommes éveillés, ou de voir les corps environnants quand nous tournons nos yeux vers eux en pleine lumière. Quiconque a pris la peine de réfuter les arguties de ce scepticisme total a en réalité disputé sans adversaire, et s'est efforcé d'établir par des arguments une faculté que la nature a déjà implantée dans l'esprit et qu'elle a rendue inévitable.

D'ailleurs, mon intention, en développant aussi soigneusement les arguments de cette secte bizarre, est seulement de faire prendre conscience au lecteur de la vérité de mon hypothèse, que tous nos raisonnements sur les causes et les effets ne sont tirés de rien d'autre que l'accoutumance, et que cette croyance est plus proprement un acte de la partie sentante que de la partie pensante de notre nature. J'ai ici prouvé qu'absolument les mêmes principes qui nous font former une décision sur un sujet et corriger cette décision par la considération de notre génie et de notre capacité, et de la situation de notre esprit quand nous avons examiné le sujet ; j'ai prouvé, dis-je, que ces mêmes principes, quand ils sont poussés plus loin et qu'ils sont appliqués à tout nouveau jugement réflexif, doivent, en diminuant continuellement l'évidence initiale, la réduire finalement à rien, et renverser entièrement toute croyance et toute opinion. Si la croyance, donc, était simplement un acte de la pensée, sans aucune manière particulière de concevoir ou sans aucune addition de force ou de vivacité, elle devrait infailliblement se détruire et, dans tous les cas, aboutir à une totale

suspension du jugement . Mais, comme l'expérience convaincra suffisamment celui qui jugera que l'essai en vaut la peine, et que, quoiqu'il ne trouve pas d'erreurs dans les arguments précédents, il continue encore, cependant, à croire, à penser et à raisonner comme d'ordinaire, il peut conclure avec sûreté que son raisonnement et sa croyance sont une certaine sensation, une manière particulière de concevoir, que de simples idées et réflexions ne sauraient détruire.

Mais peut-être me demandera-t-on ici comment il se fait, même selon mon hypothèse, que les arguments ci-dessus expliqués ne produisent pas une totale suspension du jugement, et de quelle manière l'esprit conserve encore un degré d'assurance sur un sujet quelconque. En effet, comme les nouvelles probabilités, qui, par leur répétition, diminuent sans cesse l'évidence initiale, se fondent absolument sur les mêmes principes que le premier jugement, qu'il s'agisse de pensée ou de sensation, il peut sembler inévitable que, dans l'un et l'autre cas, elles doivent également le renverser et, par l'opposition soit de pensées soit de sensations, réduire l'esprit à une totale incertitude. Je suppose qu'une certaine question me soit posée et qu'après avoir passé en revue les impressions de ma mémoire et de mes sens, je conduise mes pensées de ces impressions aux objets qui leur sont couramment joints, je sens d'un côté une conception plus forte et plus vigoureuse que de l'autre. Cette forte conception forme ma première décision. Je suppose qu'ensuite j'examine mon jugement lui-même et, en remarquant à partir de l'expérience qu'il est parfois juste et parfois erroné, je le considère comme dirigé par des principes ou causes contraires, dont certains conduisent à la vérité et d'autres à l'erreur, et, mettant en balance ces causes contraires, je diminue par une nouvelle probabilité l'assurance de ma première décision. Cette nouvelle probabilité est sujette à la même diminution que la précédente, et ainsi de suite in infinitum. On demande donc comment il se fait que, même après tout cela, nous conservions un degré de croyance suffisant pour nos desseins, soit en philosophie, soit dans la vie courante.

Je réponds qu'après la première et la seconde décisions, comme l'action de l'esprit devient forcée et contre nature, et que les idées deviennent faibles et obscures, bien que les principes du jugement et le balancement des causes contraires soient identiques à ce qu'ils étaient au tout début, leur influence sur l'imagination et la vigueur qu'ils ajoutent ou qu'ils retranchent à la pensée ne sont cependant en aucune façon égales. Quand l'esprit n'atteint pas ses objets avec aisance et facilité, les mêmes principes n'ont pas le même effet que dans une

conception plus naturelle des idées, et l'imagination éprouve une sensation qui ne soutient aucune proportion avec celle qui naît de ses opinions et de ses jugements courants. L'attention est tendue, l'attitude de l'esprit est incommode, et les esprits, étant détournés de leur cours naturel, ne sont pas gouvernés dans leurs mouvements par les mêmes lois, du moins pas au même degré, que quand ils coulent dans leur lit habituel.

Si nous désirons des exemples semblables, il ne sera pas très difficile d'en trouver. Le présent sujet de métaphysique nous en fournit abondamment. Le même argument, qui aura été jugé convaincant dans un raisonnement sur l'histoire ou la politique, n'aura que peu d'influence, ou aucune, dans un sujet plus abstrus, même s'il est parfaitement compris ; et cela parce que sa compréhension requiert une étude et un effort de la pensée, et que cet effort de la pensée trouble l'opération de nos sentiments dont la croyance dépend. Le cas est le même en d'autres sujets. La tension de l'imagination empêche toujours le cours régulier des passions et des sentiments. Un poète tragique, qui représenterait ses héros comme très ingénieux et très spirituels dans leur infortune, ne toucherait jamais les passions. De même que les émotions de l'âme empêchent tout raisonnement et toute réflexion subtils, de même ces dernières actions de l'esprit sont également préjudiciables aux premières. L'esprit, aussi bien que le corps, semble doué d'un certain degré précis de force et d'activité, qu'il n'emploie jamais à une seule action qu'aux dépens de toutes les autres. C'est plus évidemment vrai quand les actions sont de natures entièrement différentes puisque, dans ce cas, non seulement la force de l'esprit est détournée, mais même la disposition est changée, au point de nous rendre incapables de passer soudain d'une action à une autre, et plus encore de les accomplir toutes deux à la fois. Il n'est donc pas étonnant que la conviction qui naît d'un raisonnement subtil diminue en proportion des efforts que fait l'imagination pour entrer dans le raisonnement et pour le concevoir dans toutes ses parties. La croyance, étant une conception plus vive, ne peut jamais être entière quand elle n'est pas fondée sur quelque chose de naturel et d'aisé.

C'est là ce que je crois être le véritable état de la question, et je ne peux pas approuver le procédé expéditif que certains adoptent par rapport aux sceptiques, rejeter d'un coup tous leurs arguments sans enquête ni examen. Si les raisonnements sceptiques sont forts, disent-ils c'est une preuve que la raison peut avoir une certaine force et une certaine autorité ; s'ils sont faibles, ils ne suffisent jamais à invalider

toutes les conclusions de notre entendement. Cet argument n'est pas juste parce que les raisonnements sceptiques, s'ils pouvaient exister, et s'ils n'étaient pas détruits par leur subtilité, seraient successivement fort et faibles, selon les dispositions successives de l'esprit. La raison paraît d'abord en possession du trône, prescrivant des lois et imposant des maximes avec un empire et une autorité absolus. Son ennemi est donc obligé de se mettre à l'abri sous sa protection et, usant d'arguments rationnels pour prouver la fausseté et l'imbécillité de la raison, produit, en quelque sorte, un brevet portant sa signature et son sceau. Ce brevet a d'abord une autorité proportionnée à l'autorité présente et immédiate de la raison dont elle dérive. Mais, comme il est supposé être en contradiction avec la raison, il diminue graduellement la force de ce pouvoir directeur et la sienne propre du même coup ; jusqu'à ce qu'enfin, par une juste et régulière diminution, elles s'évanouissent toutes deux jusqu'à n'être plus rien. La raison sceptique et la raison dogmatique sont du même genre, quoique contraires dans leurs opération et leur tendance, de sorte que, quand cette dernière est forte, la première lui est un ennemi d'égale force à affronter, et, comme leurs forces sont d'abord égales, elles continuent ainsi, aussi longtemps que l'une ou l'autre subsiste. Aucune d'elles ne perd de force dans la dispute sans en prendre autant à son adversaire. Il est donc heureux que la nature brise à temps la force de tous les arguments sceptiques et les empêche d'avoir une influence notable sur l'entendement. Si nous devons entièrement compter sur leur autodestruction, celle-ci ne saurait jamais avoir lieu qu'ils n'aient d'abord renversé toute conviction et totalement détruit la raison humaine.

Livre I  
Partie IV : Du système sceptique et des autres  
systèmes philosophiques

Section II: Du scepticisme à l'égard des sens

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi le sceptique continue encore à raisonner et à croire, alors même qu'il affirme qu'il ne peut pas défendre sa raison par la raison ; et, par la même règle, il doit donner son assentiment au principe de l'existence des corps, quoiqu'il ne puisse prétendre en soutenir la véricité par des arguments philosophiques. La nature ne lui a pas laissé choisir et a sans doute estimé que c'était une affaire de trop grande importance pour être confiée à nos spéculations et à nos raisonnements incertains. Nous pouvons bien demander quelles causes nous induisent à croire à l'existence des corps mais il est vain de demander si les corps existent ou non. C'est un point que nous devons prendre pour garanti dans tous nos raisonnements.

Notre présente enquête a pour sujet les causes qui nous induisent à croire à l'existence des corps ; et je commencerai mes raisonnements sur ce point par une distinction qui peut sembler à première vue superflue mais qui contribuera beaucoup à la parfaite compréhension de ce qui suit. Nous devons examiner séparément ces deux questions qui sont couramment confondues : pourquoi attribuons-nous aux objets une existence CONTINUE, même quand ils ne sont pas présents aux sens, et : pourquoi leur supposons-nous une existence DISTINCTE de l'esprit et de la perception ? Sous ce dernier chef, je comprends leur situation aussi bien que leurs relations, leur position extérieure aussi bien que l'indépendance de leur existence et de leur opération. Ces deux questions sur l'existence continue et distincte sont intimement liées. En effet, si les objets de nos sens continuent à exister même quand ils ne sont pas perçus, leur existence est évidemment indépendante et distincte de la perception ; et vice-versa, si leur existence est indépendante et distincte de la perception, ils doivent continuer

d'exister même quand ils ne sont pas perçus. Mais, quoique la solution de l'une des questions décide de la solution de l'autre, pourtant, afin de découvrir plus aisément les principes de la nature humaine d'où provient la solution, nous retiendrons cette distinction et nous demanderons si ce sont les sens, la raison ou l'imagination qui produisent l'opinion d'une existence continue ou distincte. Ce sont les seules questions qui soient intelligibles sur le sujet présent. En effet, pour ce qui est de la notion d'une existence extérieure prise comme quelque chose de spécifiquement différent de nos perceptions, nous avons déjà montré son absurdité.

Pour commencer par les SENS, il est évident que ces facultés sont incapables de donner naissance à la notion de l'existence continue de leurs objets après que ces derniers ont cessé d'apparaître aux sens. En effet, c'est une contradiction dans les termes, et cela suppose que les sens continuent à opérer même après qu'ils ont cessé toute espèce d'opération. Ces facultés, donc, si elles ont quelque influence dans le cas présent, doivent produire l'opinion d'une existence distincte, non d'une existence continue, et, pour cela, doivent présenter leurs impressions soit comme des images et des représentations, soit comme de véritables existences distinctes et extérieures.

Que nos sens n'offrent pas leurs impressions comme des images de quelque chose de distinct ou d'indépendant, et d'extérieur, c'est évident, parce qu'ils ne nous communiquent qu'une simple perception, et ils ne nous donnent jamais la moindre suggestion de quelque chose au-delà. Une perception unique ne peut jamais produire l'idée d'une double existence, sinon par une inférence soit de la raison, soit de l'imagination. Quand l'esprit regarde plus loin que ce qui lui apparaît immédiatement, ses conclusions ne peuvent jamais être mises au compte des sens, et il regarde, c'est certain, plus loin quand, d'une seule perception, il infère une double existence et suppose des relations de ressemblance et de causalité entre les deux.

Si donc nos sens nous suggèrent une idée d'existences distinctes, ils doivent transmettre les impressions comme étant ces existences mêmes, par une sorte de tromperie et d'illusion. Sur ce point, nous pouvons observer que toutes les sensations sont éprouvées par l'esprit telles qu'elles sont réellement, et que, lorsque nous doutons si elles se présentent elles-mêmes comme des objets distincts ou si elles ne sont que des impressions, la difficulté ne concerne pas leur nature, mais leurs relations et leur situation. Or, si les sens nous présentaient nos

impressions comme extérieures et indépendantes de nous-mêmes, les objets et nous-mêmes devrions nous manifester à nos sens ; sinon la comparaison ne serait pas possible par ces facultés. La difficulté est donc celle-ci : dans quelle mesure sommes-nous nous-mêmes les objets de nos sens ?

Il est certain qu'il n'existe pas, en philosophie, de question plus abstraite que celle qui concerne l'identité et la nature du principe d'unité qui constitue une personne. Loin d'être capables, par nos seuls sens, de résoudre cette question, nous devons avoir recours à la plus profonde métaphysique pour y donner une réponse satisfaisante ; et, dans la vie courante, il est évident que ces idées de moi et de personne ne sont jamais très fixées ni très déterminées. Il est donc absurde d'imaginer que les sens puissent jamais distinguer entre nous-mêmes et les objets extérieurs.

Ajoutez à cela que toutes les impressions, externes et internes, passions, affections, sensations, douleurs et plaisirs sont originellement sur le même pied, et que, quelques autres différences que nous puissions observer entre elles, elles apparaissent toutes, sous leur vraie couleur, comme des impressions ou des perceptions. Et, en vérité, à bien considérer la question, il n'est guère possible qu'il en soit autrement, et il n'est pas concevable que nos sens soient plus capables de nous tromper sur la situation et sur les relations que sur la nature de nos impressions. En effet, puisque toutes les actions et toutes les sensations de l'esprit nous sont connues par la conscience, elles doivent nécessairement paraître en tout point ce qu'elles sont et être ce qu'elles paraissent ? Tout ce qui entre dans l'esprit, étant en réalité une perception, il est impossible que quelque chose paraisse différent au sentiment. Ce serait supposer que même quand nous sommes le plus intimement conscients, nous puissions nous tromper.

Mais, pour ne pas perdre de temps à examiner s'il est possible que nos sens nous trompent et représentent nos perceptions comme distinctes de nous-mêmes, c'est-à-dire extérieures à nous et indépendantes de nous, considérons s'ils le font réellement et si cette erreur provient d'une sensation immédiate ou d'autres causes.

Pour commencer par la question de l'existence extérieure, on peut sans doute dire que, écartant la question métaphysique de l'identité d'une substance pensante, notre propre corps nous appartient évidemment ; et, comme différentes impressions paraissent extérieures

au corps, nous supposons qu'elles sont aussi extérieures à nous-mêmes. Le papier sur lequel j'écris à présent est au-delà de ma main ; la table est au-delà du papier, les murs de la chambre au-delà de la table ; et, en jetant un oeil vers la fenêtre, je perçois une grande étendue de champs et d'édifices au-delà de ma chambre. De tout cela, on peut inférer qu'aucune faculté n'est requise, en plus de nos sens, pour nous convaincre de l'existence extérieure des corps. Mais, pour empêcher cette inférence, il suffit de peser les trois considérations suivantes. Premièrement, ce n'est pas, à proprement parler, notre corps que nous percevons quand nous regardons nos membres et nos organes, mais ce sont certaines impressions qui entrent par les sens ; si bien qu'attribuer une existence réelle et corporelle à ces impressions, ou à leurs objets, est un acte de l'esprit aussi difficile à expliquer que celui que nous examinons à présent. Deuxièmement, les sons, les saveurs et les odeurs, quoique couramment considérés par l'esprit comme des qualités continues et indépendantes, ne paraissent pas avoir d'existence dans l'étendue et, par conséquent, ne peuvent paraître aux sens comme situés extérieurement au corps. La raison pour laquelle nous leur attribuons un lieu sera considérée par la suite. Troisièmement, notre vue même ne nous informe pas immédiatement de la distance ou de l'extériorité (pour parler ainsi), ni sans un certain raisonnement et une certaine expérience, comme le reconnaissent les philosophes les plus raisonnables.

Pour ce qui est de l'indépendance de nos perceptions par rapport à nous-mêmes, elle ne peut jamais être un objet de nos sens, mais toute opinion que nous formons sur elle doit être tirée de l'expérience et de l'observation ; et nous verrons par la suite que nos conclusions venant de l'expérience sont loin d'être favorables à la doctrine de l'indépendance de nos perceptions. En attendant, nous pouvons observer que, quand nous parlons d'existences réelles et distinctes, nous avons couramment plus en vue leur indépendance que leur situation extérieure dans l'espace, et nous pensons qu'un objet a une réalité suffisante quand son existence est indépendante des révolutions incessantes dont nous avons conscience en nous-mêmes.

Ainsi, pour résumer ce que j'ai dit sur les sens, ils ne nous donnent aucune notion d'une existence continue parce qu'ils ne sauraient opérer au-delà des limites dans lesquelles ils opèrent réellement. Ils ne produisent pas davantage l'opinion d'une existence distincte parce qu'ils ne peuvent l'offrir à l'esprit ni comme représentation ni comme original. Pour l'offrir comme représentation, il faut qu'ils présentent à

la fois un objet et une image. Pour la faire apparaître comme un original, ils doivent communiquer une erreur, et cette erreur doit se trouver dans les relations et la situation. Pour cela, ils doivent être capables de comparer l'objet avec nous-mêmes ; et, même dans ce cas, ils ne nous trompent pas et ne sauraient nous tromper. Nous pouvons donc conclure avec certitude que l'opinion d'une existence continue et distincte ne provient jamais des sens.

Pour confirmer cela, nous pouvons observer que trois genres différents d'impressions sont communiqués par les sens. Les impressions du premier genre sont celles de figure, de volume, de mouvement et de solidité des corps. Les impressions du second genre sont celles de couleurs, de goûts, d'odeurs, de sons, de chaud et de froid. Les impressions du troisième genre sont les douleurs et les plaisirs, qui naissent de l'application des objets à nos corps, comme quand notre chair est coupée par de l'acier, et autres exemples du même type. Les philosophes et le vulgaire supposent également que les impressions du premier genre ont une existence distincte et continue. Seul le vulgaire considère les impressions du second genre de la même façon. Les philosophes et le vulgaire, de nouveau, estiment que les impressions du troisième genre sont de simples perceptions et sont par conséquent des existences interrompues et dépendantes.

Or il est évident que, quelque puisse être notre opinion philosophique, les couleurs, les sons, le chaud et le froid, pour autant qu'ils apparaissent aux sens, existent de la même manière que le mouvement et la solidité, et que la différence que nous faisons entre eux à cet égard ne provient pas de la seule perception. Si fort est le préjugé de l'existence distincte et continue des premières qualités que, quand l'opinion contraire est avancée par des philosophes modernes, les gens s'imaginent qu'ils peuvent quasiment la réfuter à partir de leur sentiment et de leur expérience, et que les sens même contredisent cette philosophie. Il est aussi évident que les couleurs, les sons, etc., sont originellement sur le même pied que la douleur faite par l'acier ou le plaisir qui provient d'un [bon] feu ; et que la différence entre eux se fonde ni sur la perception, ni sur la raison, mais sur l'imagination. En effet, comme, avoue-t-on, ils ne sont, les uns et les autres, rien que des perceptions naissant des configurations particulières et des mouvements particuliers des parties du corps, en quoi leur différence peut-elle consister ? Somme toute, nous pouvons donc conclure que, pour autant que les sens sont juges, toutes les perceptions sont identiques dans leur manière d'exister.

Nous pouvons aussi remarquer, sur cet exemple des sons et des couleurs, que nous pouvons attribuer une existence distincte et continue aux objets sans jamais consulter la RAISON ni peser nos opinions grâce à des principes philosophiques. Et, en vérité, quels que soient les arguments convaincants que les philosophes s'imaginent pouvoir produire pour établir la croyance à des objets indépendants de notre esprit, il est clair que ces arguments ne sont connus que d'une minorité, et que ce n'est pas par ces arguments que les enfants, les paysans et la plus grande part de l'humanité sont induits à attribuer des objets à certaines impressions et à les refuser à d'autres. Nous trouvons donc que toutes les conclusions que le vulgaire forme sur ce point sont directement contraires à celles qui sont affirmées par la philosophie. Car la philosophie nous informe que tout ce qui apparaît à l'esprit n'est rien que la perception, interrompue et dépendante de l'esprit, alors que le vulgaire confond les perceptions et les objets et attribue une existence distincte et continue aux choses mêmes qu'il touche ou voit. Or ce sentiment, comme il est entièrement déraisonnable, doit donc provenir de quelque autre faculté que l'entendement. A quoi nous pouvons ajouter que, aussi longtemps que nous considérons nos perceptions et nos objets comme identiques, nous ne pouvons jamais inférer l'existence des uns de celle des autres, ni former aucun argument à partir de la relation de cause à effet, qui est la seule qui puisse nous assurer des choses de fait. Même après que nous avons distingué nos perceptions et nos objets, il apparaîtra bientôt que nous sommes toujours incapables de raisonner de l'existence des uns à celle des autres. Si bien qu'en somme notre raison, quelle que soit la supposition, ne nous donne jamais, et ne saurait jamais nous donner l'assurance d'une existence continue et distincte des corps. Cette opinion doit être entièrement due à l'IMAGINATION qui doit maintenant être le sujet de notre enquête.

Puisque toutes les impressions sont des existences internes et périssables et apparaissent comme telles, la notion de leur existence distincte et continue doit provenir du concours de certaines de leurs qualités avec les qualités de l'imagination ; et puisque cette notion ne s'étend pas à toutes, elle doit provenir de certaines qualités particulières à certaines impressions. Il nous sera donc facile de découvrir ces qualités par une comparaison des impressions auxquelles nous attribuons une existence distincte et continue avec celles que nous considérons comme internes et périssables.

Nous pouvons alors observer que ce n'est ni en raison du caractère involontaire de certaines impressions, comme on le suppose couramment, ni en raison de leur force et de leur violence supérieures, que nous leur attribuons une réalité et une existence continue que nous refusons aux autres, celle qui sont volontaires ou faibles. En effet, il est évident que nos douleurs et nos plaisirs, nos passions et nos affections, dont nous ne supposons jamais l'existence au-delà de notre perception, opèrent avec une plus grande violence et sont aussi involontaires que les impressions de figure et d'étendue, de couleur et de son, que nous supposons être des existences permanentes. La chaleur d'un feu, quand elle est modérée, est supposée exister dans le feu, mais la douleur qu'il cause si nous approchons plus près n'est pas considérée comme ayant une existence, sinon dans la perception.

Ces opinions vulgaires rejetées, nous devons chercher quelque autre hypothèse par où nous puissions découvrir dans nos impressions les qualités particulières qui nous font attribuer une existence distincte et continue.

Après un bref examen, nous trouvons que tous les objets auxquels nous attribuons une existence continue, ont une constance particulière qui les distingue des impressions dont l'existence dépend de notre perception. Ces montagnes, ces maisons et ces arbres qui se trouvent actuellement sous mes yeux m'ont toujours apparu dans le même ordre ; et, quand je les perds de vue en fermant les yeux ou en tournant la tête, je les retrouve juste après sans le moindre changement. Mon lit et ma table, mes livres et mes papiers se présentent toujours d'une manière uniforme et ne changent pas parce que je cesse de les toucher ou de les percevoir. C'est le cas de toutes les impressions dont les objets sont supposés avoir une existence extérieure. C'est le cas d'aucune autre impression, qu'elle soit douce ou violente, volontaire ou involontaire.

Cette constance, toutefois, n'est pas si parfaite qu'elle n'admette pas des exceptions très considérables. Les corps changent souvent de position et de qualités et, après une légère absence ou une légère interruption, ils peuvent devenir à peine reconnaissables. Mais ici, on peut observer que même dans ces changements ils conservent une cohérence et ont une régulière dépendance les uns par rapport aux autres ; ce qui est le fondement d'un genre de raisonnement à partir de la causalité, et qui produit l'opinion de leur existence continue. Quand je reviens dans ma chambre après une absence d'une heure, je ne trouve

pas mon feu dans l'état où il était quand je l'ai quitté ; mais je suis accoutumé à voir, dans d'autres cas, un semblable changement produit en une durée semblable, que je sois présent ou absent, proche ou éloigné. Cette cohérence dans leurs changements est donc l'une des caractéristiques des objets extérieurs, aussi bien que leur constance.

Ayant trouvé que l'opinion de l'existence continue des corps dépend de la COHERENCE et de la constance de certaines impressions, je vais maintenant examiner de quelle manière ces qualités donnent naissance à une opinion aussi extraordinaire. Pour commencer par la cohérence, nous pouvons observer que, quoique les impressions internes que nous considérons comme fugitives et périssables aient aussi une certaine cohérence, une certaine régularité dans leur apparition, cependant, elle n'est pas de même nature que celle que nous découvrons dans les corps. Nos passions apparaissent à l'expérience avoir une connexion et une dépendance mutuelles entre elles ; mais, en aucune occasion, il n'est nécessaire de supposer qu'elles ont existé et opéré quand elles n'étaient pas perçues, afin de conserver la même dépendance et la même connexion que celles dont nous avons eu l'expérience. Le cas n'est pas le même pour les objets extérieurs. Ils requièrent une existence continue ou, autrement, perdent, dans une large mesure, la régularité de leur opération. Je suis assis ici dans ma chambre, le visage en direction du feu, et tous les objets qui frappent mes sens sont contenus en un petit nombre de yards autour de moi. Ma mémoire, certes, m'informe de l'existence de nombreux objets, mais alors cette information ne s'étend pas au-delà de leur existence passée ; et ni mes sens ni ma mémoire ne me donnent un témoignage de la continuation de leur existence. Quand donc je suis ainsi assis et que je roule ces pensées, j'entends soudain comme le bruit d'une porte qui tourne sur ses gonds ; et l'instant d'après un portier qui s'avance vers moi. C'est là l'occasion de nombreuses réflexions nouvelles et de nombreux nouveaux raisonnements. D'abord, je n'ai jamais observé que ce bruit puisse provenir d'autre chose que du mouvement de la porte ; et je conclus donc que le phénomène actuel est en contradiction avec toute l'expérience passée, à moins que la porte, qui est, je m'en souviens, de l'autre côté de la chambre, n'existe toujours. De plus, j'ai toujours trouvé qu'un corps humain possédait une qualité que j'appelle la pesanteur et qui l'empêche de s'élever dans les airs, comme ce portier doit avoir fait pour arriver à ma chambre, à moins que les escaliers dont je me souviens ne soient pas anéantis par mon absence. Mais ce n'est pas tout. Je reçois une lettre et, en l'ouvrant, je m'aperçois, par l'écriture et la signature, qu'elle vient d'un ami qui dit

se trouver à deux cents lieues de distance. Il est évident que je ne pourrai jamais expliquer ce phénomène conformément à mon expérience d'autres cas sans déployer dans mon esprit toute la mer et tout le continent qui se trouvent en nous, et sans supposer les effets continus et l'existence continue des courriers et des bateaux, cela en accord avec ma mémoire et mon observation. A considérer ces phénomènes du portier et de la lettre sous un certain jour, ils contredisent l'expérience courante et peuvent être considérés comme des objections aux maximes que nous formons sur la connexion des causes et des effets. Je suis accoutumé à entendre tel son et à voir tel objet en mouvement en même temps. Dans ce cas particulier, je n'ai pas reçu ces deux perceptions à la fois. Ces observations sont contraires, à moins de supposer que la porte existe toujours et qu'elle a été ouverte sans que je m'en sois aperçu. Et cette supposition, qui était d'abord entièrement arbitraire et hypothétique, acquiert de la force et de l'évidence parce que c'est la seule qui puisse concilier ces contradictions. Il est rare que des moments de ma vie ne présentent pas des cas semblables et que je n'aie l'occasion de supposer l'existence continue des objets, afin de relier leur apparence présente et leur apparence passée et de les unir les unes aux autres comme j'ai trouvé par expérience qu'il convenait à leurs natures et à leurs circonstances particulières. Dès lors, je suis naturellement conduit à considérer le monde comme quelque chose de réel et de durable, qui conserve son existence même quand il n'est plus présent à ma perception.

Mais, quoique cette conclusion tirée de la cohérence des apparitions puisse sembler être de même nature que nos raisonnements sur les causes et les effets, puisqu'elle se tire de l'accoutumance et se règle sur l'expérience passée, nous trouverons après examen qu'au fond ces conclusions diffèrent considérablement et que cette inférence provient de l'entendement et de l'accoutumance d'une manière indirecte et oblique. En effet, on admettra aisément que, puisque rien n'est jamais réellement présent à l'esprit que ses propres perceptions, il est impossible non seulement qu'une habitude s'acquière autrement que par une succession régulière de ces perceptions, mais aussi qu'une habitude surpasse ce degré de régularité. Donc, aucun degré de régularité dans nos perceptions ne saurait jamais être pour nous un fondement pour inférer un plus haut degré de régularité en certains objets qui ne sont pas perçus, puisque cela suppose une contradiction, à savoir une habitude acquise par ce qui n'est jamais présent à l'esprit. Mais il est évident que chaque fois que nous inférons l'existence continue des objets des sens à partir de leur cohérence et de la fré-

quence de leur union, c'est afin de conférer aux objets une plus grande régularité que celle que nous observons dans nos seules perceptions. Nous remarquons une connexion entre deux genres d'objets dans leur apparition passée aux sens mais nous ne sommes pas capables d'observer que cette connexion est parfaitement constante puisque le fait de tourner la tête ou de fermer les yeux est capable de la rompre. Que supposons-nous alors dans ce cas, sinon que ces objets conservent encore leur connexion habituelle malgré leur interruption apparente, et que les apparitions irrégulières sont jointes par quelque chose dont nous ne sommes pas conscients ? Mais, comme tout raisonnement sur les choses de fait provient seulement de l'accoutumance, et comme l'accoutumance ne peut être l'effet que de perceptions répétées, l'extension de l'accoutumance et du raisonnement au-delà des perceptions ne peut jamais être l'effet direct et naturel de la répétition et de la connexion constantes, mais provient forcément de la coopération de quelques autres principes.

J'ai déjà observé, en examinant le fondement des mathématiques, que l'imagination, quand elle est engagée dans une suite de pensées, est sujette à la continuer même quand son objet lui fait défaut et, comme une galère mise en mouvement par les rames, elle poursuit son cours sans aucune nouvelle impulsion. C'est la raison que j'ai assignée au fait que, après avoir considéré plusieurs critères peu exacts de l'égalité et après les avoir corrigés les uns par les autres, nous en venions à imaginer un critère si correct et si exact de cette relation qu'il n'est pas susceptible de la moindre erreur ou de la moindre variation. Le même principe nous fait aisément nourrir l'opinion d'une existence continue des corps. Les objets ont une certaine cohérence, même tels qu'ils apparaissent à nos sens, mais cette cohérence est beaucoup plus grande et plus uniforme si nous supposons que les objets ont une existence continue ; et l'esprit, une fois qu'il est en train d'observer une uniformité entre les objets, continue naturellement jusqu'à ce qu'il rende l'uniformité aussi complète que possible. La simple supposition de leur existence continue suffit à ce dessein et elle nous donne la notion d'une régularité entre les objets beaucoup plus grande que celle qu'ils ont quand nous ne regardons pas plus loin que nos sens.

Mais quelque force que nous puissions attribuer à ce principe, je crains qu'il ne soit trop faible pour supporter seul un édifice aussi immense que celui de l'existence continue de tous les corps extérieurs, et que nous ne soyons obligés de joindre la constance de leur apparition à la cohérence, afin de donner une explication satisfaisante

de cette opinion. Comme l'explication de cette décision nous conduirait dans des raisonnements très profonds d'une portée considérable, je pense qu'il serait bon, pour éviter la confusion, de donner un court aperçu, un abrégé de mon système, et d'en développer ensuite toutes les parties dans leur pleine étendue. Cette inférence à partir de la constance de nos perceptions, comme la précédente à partir de leur cohérence, donne naissance à l'opinion de l'existence continue des corps, qui est antérieure à celle de leur existence distincte et produit ce dernier principe.

Quand nous avons été accoutumés d'observer une constance en certaines impressions, et avons trouvé que la perception du soleil ou de l'océan, par exemple, nous revient après une absence ou une annihilation, avec des parties semblables et dans un ordre semblable à ceux de sa première apparition, nous sommes portés, non pas à considérer ces perceptions interrompues comme différentes (ce qu'elles sont en réalité), mais au contraire à les considérer comme individuellement identiques en raison de leur ressemblance. Mais comme cette interruption de leur existence est contraire à leur parfaite identité et nous fait regarder la première impression comme annihilée et la seconde comme nouvellement créée, nous nous trouvons quelque peu embarrassés et empêtrés dans une sorte de contradiction. Afin de nous affranchir de cette difficulté, nous masquons, autant que possible, l'interruption, ou plutôt nous la supprimons entièrement en supposant que ces perceptions interrompues sont reliées par une existence réelle dont nous n'avons pas conscience. Cette supposition, cette idée d'une existence continue acquiert de la force et de la vivacité par le souvenir de ces impressions interrompues et par cette propension qu'elles nous donnent à les supposer identiques ; et, selon le raisonnement précédent, l'essence même de la croyance consiste dans la force et la vivacité de la conception.

Afin de justifier ce système, quatre choses sont requises. Premièrement, expliquer le principium individuationis ou principe d'identité ; deuxièmement, donner la raison pour laquelle la ressemblance de nos perceptions détachées et interrompues nous induit à leur attribuer une identité ; troisièmement, rendre compte de cette propension que donne cette illusion à unir ces apparitions interrompues par une existence continue ; quatrièmement et dernièrement, expliquer cette force et cette vivacité de conception qui naissent de cette propension.

Premièrement, pour ce qui est du principe d'individuation, nous pouvons observer que la vue d'un seul objet ne suffit pas à communiquer l'idée d'identité. En effet, dans cette proposition : un objet est identique à lui-même, si l'idée exprimée par le mot objet ne se distinguait en aucune façon de celle exprimée par lui-même, en réalité nous ne produirions aucune signification et la proposition ne contiendrait pas un prédicat et un sujet qui sont pourtant impliqués dans cette affirmation. Un objet unique donne l'idée d'unité, non l'idée d'identité.

D'autre part, une multiplicité d'objets ne peut jamais communiquer cette idée, aussi semblables qu'on puisse les supposer. L'esprit affirme toujours que l'un n'est pas l'autre et les considère comme formant deux, trois ou un nombre déterminé d'objets dont les existences sont entièrement distinctes et indépendantes.

Puisque le nombre et l'unité sont tous deux incompatibles avec la relation d'identité, celle-ci doit se trouver en quelque chose qui n'est ni l'un ni l'autre. Mais, à vrai dire, à première vue, cela semble totalement impossible. Entre l'unité et le nombre, il ne peut y avoir de milieu, pas plus qu'entre l'existence et la non-existence. Une fois que nous avons supposé qu'un objet existe, nous devons soit supposer qu'un autre existe aussi et, dans ce cas, nous avons l'idée de nombre, soit supposer qu'il n'existe pas et, dans ce cas, le premier objet demeure dans son unité.

Pour écarter cette difficulté, ayons recours à l'idée de temps ou de durée. J'ai déjà observé que le temps, au sens strict, implique succession et que, quand nous appliquons l'idée à un objet invariable, c'est seulement par une fiction de l'imagination par laquelle l'objet invariable est supposé participer aux changements des objets coexistants et en particulier aux changements de nos perceptions. Cette fiction de l'imagination a lieu presque universellement ; et c'est au moyen de cette fiction qu'un objet unique, placé devant nous et examiné pendant un certain temps, sans que nous découvrions en lui une interruption ou une variation, est capable de nous donner une notion d'identité. Car quand nous considérons deux moments de ce temps, nous pouvons les placer sous différents jours. Nous pouvons soit les examiner exactement au même instant, auquel cas ils nous donnent l'idée de nombre, à la fois par eux-mêmes et par l'objet qui doit être multiplié pour être conçu à la fois comme existant à ces deux moments différents du temps ; soit suivre la succession du temps par une semblable succession d'idées et, concevant d'abord un seul moment où l'objet existait

alors, imaginer ensuite un changement dans le temps sans variation ni interruption de l'objet, auquel cas nous avons l'idée d'unité. Voilà donc une idée intermédiaire entre l'unité et le nombre ou, pour parler de façon plus appropriée, qui est l'un et l'autre selon le point de vue pris ; et cette idée, nous l'appelons idée d'identité. Nous ne pouvons pas dire, pour respecter le langage, qu'un objet est identique à lui-même, à moins de vouloir dire que l'objet qui existe à un certain moment est identique à lui-même existant à un autre moment. Par ce moyen, nous faisons une différence entre l'idée exprimée par le mot objet et celle exprimée par lui-même, sans aller jusqu'à la grandeur du nombre et, en même temps, sans nous restreindre à une unité stricte et absolue.

Ainsi le principe d'individuation n'est rien que le caractère invariable et ininterrompu d'un objet à travers une variation supposée du temps, par lequel l'esprit peut le suivre aux différentes périodes de son existence sans aucune rupture du regard et sans être obligé de former l'idée de multiplicité ou de nombre.

Je vais maintenant expliquer la seconde partie de mon système et montrer pourquoi la constance de nos perceptions nous leur fait attribuer une parfaite identité numérique malgré les très longs intervalles entre leurs apparitions et bien qu'elles aient seulement l'une des qualités essentielles de l'identité, à savoir l'invariabilité. Pour éviter toute ambiguïté et toute confusion sur ce point, j'observerai que je rends compte ici des opinions et de la croyance du vulgaire sur l'existence des corps, et que je dois donc me conformer à leur manière de penser et de s'exprimer. Or nous avons déjà observé que, quelque distinction que puissent faire les philosophes entre les objets et les perceptions des sens qu'ils supposent coexistants et ressemblants, c'est cependant une distinction qui n'est pas comprise par la plupart des hommes qui, ne percevant qu'un seul être, ne sauraient jamais donner leur assentiment à l'opinion d'une double existence et d'une représentation. Les sensations mêmes qui entrent par les yeux ou les oreilles sont pour eux les véritables objets et ils ne sauraient sans difficultés concevoir que cette plume ou ce papier, qui sont perçus immédiatement, en représentent d'autres qui leur sont différents mais qui leur ressemblent. Donc, afin de m'accorder à leurs notions, je supposerai d'abord qu'il n'y a qu'une seule existence que j'appellerai indifféremment objet ou perception, selon ce qui semblera le mieux convenir à mon propos, entendant par ces deux termes ce que tout un chacun entend par chapeau, soulier, pierre, ou toute autre impression que lui communiquent

les sens. Je ne manquerai pas de prévenir quand je reviendrai à une façon de parler et de penser plus philosophique.

Donc, pour attaquer la question de la source de l'erreur et de l'illusion relatives à l'identité, quand nous l'attribuons à nos perceptions ressemblantes malgré leurs interruptions, je dois ici rappeler une observation que j'ai déjà prouvée et expliquée. Rien n'est plus susceptible de nous faire confondre une idée avec une autre qu'une relation entre elles qui les associe ensemble dans l'imagination et fait passer celle-ci de l'une à l'autre avec facilité. De toutes les relations, la relation de ressemblance est à cet égard la plus efficace, et cela, non seulement par qu'elle cause une association d'idées, mais aussi parce qu'elle cause une association de dispositions et nous fait concevoir l'une des idées par un acte, une opération de l'esprit semblable à l'opération par laquelle nous concevons l'autre. Cette circonstance, j'ai observé qu'elle est d'une grande importance et nous pouvons établir comme règle générale que toutes les idées qui placent l'esprit dans la même disposition ou dans des dispositions semblables sont très susceptibles d'être confondues. L'esprit passe aisément de l'une à l'autre et ne s'aperçoit pas du changement, sinon par une attention rigoureuse dont, pour parler en général, il est complètement incapable.

Pour appliquer cette maxime générale, nous devons d'abord examiner la disposition de l'esprit quand il regarde un objet qui conserve une parfaite identité, puis trouver un autre objet qui soit confondu avec le premier objet en causant une disposition semblable. Quand nous fixons notre pensée sur un objet et supposons qu'il demeure identique pendant un certain temps, il est évident que nous supposons que le changement se fait seulement dans le temps, et jamais nous ne nous efforçons de produire une nouvelle image ou une nouvelle idée de l'objet. Les facultés de l'esprit se reposent, en quelque sorte, et ne s'exercent pas plus qu'il n'est nécessaire pour conserver cette idée que nous possédions auparavant et qui subsiste sans variation ni interruption. Le passage d'un instant à un autre n'est guère senti, et il ne se distingue pas par une perception différente ou une idée différente qui peuvent exiger une direction différente des esprits pour être conçues.

Or quels autres objets que les objets identiques sont-ils capables de placer l'esprit dans la même disposition quand il les considère, et de causer le même passage ininterrompu de l'imagination d'une idée à une autre ? Cette question est de la plus haute importance. En effet, si nous pouvons trouver de tels objets, nous pourrions conclure, selon le

précédent raisonnement, qu'ils sont très naturellement confondus avec des objets identiques et sont pris pour eux dans la plupart de nos raisonnements. Mais, quoique cette question soit très importante, elle n'est ni très difficile ni très douteuse ; car je répons immédiatement qu'une succession d'objets reliés place l'esprit dans cette disposition, et qu'elle est considérée avec une même marche coulante et ininterrompue de l'imagination que quand celle-ci accompagne la vision d'un même objet invariable. La nature même et l'essence même de la relation est de mettre en connexion nos idées les unes avec les autres et de faciliter, quand l'une apparaît, la transition à sa corrélative. Le passage entre des idées reliées est donc si coulant et si aisé qu'il produit peu d'altération dans l'esprit et qu'il semble être la continuation de la même action ; et comme la continuation d'une même action est un effet de la vue continue du même objet, c'est la raison pour laquelle nous attribuons l'identité à toute succession d'objets reliés. La pensée glisse le long de la succession avec autant de facilité que si elle considérait seulement un unique objet, et elle confond donc la succession avec l'identité.

Nous verrons par la suite de nombreux exemples de cette tendance de la relation à nous faire attribuer l'identité à différents objets, mais nous nous limiterons ici à notre présent sujet. Nous trouvons par expérience qu'il y a une telle constance dans presque toutes les impressions des sens que leur interruption ne produit aucune altération en elles, et ne les empêche pas de revenir identiques d'apparence et de situation à ce qu'elles étaient lors de leur première existence. Je regarde le mobilier de ma chambre, je ferme les yeux puis je les ouvre, et je trouve que les nouvelles perceptions ressemblent parfaitement à celles qui frappaient mes sens précédemment. Cette ressemblance s'observe en mille cas, elle relie les unes aux autres nos idées de ces perceptions interrompues par la plus forte relation, et elle conduit l'esprit de l'une à l'autre par une transition aisée. Une transition aisée, un passage aisé de l'imagination qui suit les idées de ces perceptions différentes et interrompues, c'est presque la même disposition de l'esprit que celle dans laquelle nous considérons une perception constante et ininterrompue. Il est donc très naturel que nous les confondions .

Les personnes qui nourrissent cette opinion sur l'identité de nos perceptions ressemblantes sont en général toutes celles qui ne réfléchissent pas et ne sont pas philosophes (c'est-à-dire nous tous à un moment ou à un autre) et qui sont celles qui, par conséquent, supposent que leurs perceptions sont les seuls objets, et ces personnes ne

pensent jamais à une double existence, l'une interne et l'autre externe, le représentant et le représenté. L'image même qui est présente aux sens est pour nous le corps réel, et c'est à ces images interrompues que nous attribuons une parfaite identité. Mais comme l'interruption de l'apparition semble contraire à l'identité et nous conduit naturellement à considérer ces perceptions ressemblantes comme différentes les unes des autres, nous nous trouvons dans l'embarras pour concilier ces opinions contraires. Le passage coulant de l'imagination dans la suite des idées des perceptions ressemblantes nous leur fait attribuer une parfaite identité. La manière interrompue de leur apparition nous les fait considérer comme autant d'être ressemblants mais pourtant distincts qui apparaissent à certains intervalles. La perplexité qui naît de cette contradiction produit une propension à unir ces apparitions interrompues par la fiction d'une existence continue, ce qui est la troisième partie de cette hypothèse que je me proposais d'expliquer.

Rien n'est plus certain par expérience que tout ce qui contredit soit les sentiments, soit les passions, provoque un malaise sensible, que la contradiction provienne du dehors ou du dedans, de l'opposition d'objets extérieurs ou du combat de principes intérieurs. Au contraire, tout ce qui intervient dans les penchants naturels, et soit favorise extérieurement leur satisfaction, soit concourt intérieurement à leurs mouvements est sûr de donner un plaisir sensible. Or, comme il y a ici une opposition entre la notion de l'identité des perceptions ressemblantes et l'interruption de leur apparition, l'esprit doit se trouver mal à l'aise dans cette situation et il cherchera naturellement un soulagement. Puisque le malaise naît de l'opposition de deux principes contraires, l'esprit cherchera forcément le soulagement par le sacrifice de l'un des principes à l'autre. Mais comme le passage coulant de notre pensée dans la suite de nos perceptions ressemblantes nous leur fait attribuer l'identité, nous ne pouvons jamais sans répugnance renoncer à cette opinion. Nous devons donc nous tourner de l'autre côté et supposer que nos perceptions ne sont plus interrompues, qu'elles conservent une existence autant continue qu'invariable, et que, par ce moyen, elles sont entièrement identiques. Mais ici les interruptions des apparitions de ces perceptions sont si longues et si fréquentes qu'il est impossible de les ignorer ; et comme l'apparition d'une perception dans l'esprit et son existence semblent à première vue entièrement identiques, on peut douter qu'on puisse jamais donner son assentiment à une contradiction si palpable et supposer qu'une perception existe sans être présente à l'esprit. Afin d'éclaircir ce point et d'apprendre comment l'interruption de l'apparition d'une perception n'implique

pas nécessairement une interruption de son existence, il serait bon de faire allusion à certains principes que nous aurons l'occasion d'expliquer par la suite .

Nous pouvons commencer par observer que la difficulté, dans le cas présent, ne concerne pas la question de fait, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de savoir si l'esprit forme une telle conclusion sur l'existence continue de ses perceptions, mais la difficulté concerne seulement la manière dont la conclusion est formée et les principes d'où elle dérive. Il est certain que presque tous les hommes, même les philosophes, pendant la plus grande partie de leur vie, prennent leurs perceptions pour les seuls objets, et supposent que l'être même qui est intimement présent à l'esprit est le corps réel, l'existence matérielle. Il est également certain, [selon eux] que cette perception même, ou objet, a une existence continue et ininterrompue, qu'elle n'est pas annihilée par notre absence ou amenée à l'existence par notre présence. Quand nous ne sommes pas présents à l'objet, nous disons qu'il existe toujours mais nous ne le touchons et nous ne le voyons pas. Quand nous sommes présents, nous disons que nous le touchons ou que nous le voyons. Dès lors, deux questions peuvent s'élever : premièrement, comment pouvons-nous nous convaincre en supposant qu'une perception est absente de l'esprit sans être annihilée ? Deuxièmement, de quelle manière concevons-nous qu'un objet devienne présent à l'esprit sans quelque nouvelle création d'une perception ou d'une image ? Et qu'entendons-nous par voir, toucher et percevoir ?

Pour ce qui est de la première question, nous pouvons observer que ce que nous appelons un esprit n'est rien qu'un amas, une collection de différentes perceptions unies les unes aux autres par certaines relations, dont on suppose, quoiqu'à tort, douées d'une simplicité et d'une identité parfaites. Or, comme toute perception est discernable d'une autre et peut être considérée comme existant séparément, il s'ensuit évidemment qu'il n'y a aucune absurdité à séparer une perception particulière de l'esprit, c'est-à-dire à rompre toutes ses relations avec cette masse de perceptions reliées qui constitue un être pensant.

Le même raisonnement nous offre une réponse à la seconde question. Si le nom de perception ne rend pas cette séparation de l'esprit absurde et contradictoire, le nom d'objet, qui signifie la même chose, ne saurait jamais rendre impossible leur conjonction. Des objets extérieurs sont vus, sont touchés, et deviennent présents à l'esprit, c'est-à-

dire qu'ils acquièrent une telle relation à un amas de perceptions reliées qu'ils les influencent très considérablement en augmentant leur nombre par des passions et des réflexions présentes, et en approvisionnant la mémoire d'idées. La même existence ininterrompue peut donc être tantôt présente à l'esprit, tantôt absente, sans aucun changement réel ou essentiel dans son existence même. Une interruption d'apparition aux sens n'implique pas nécessairement une interruption dans l'existence. La supposition de l'existence continue d'objets ou de perceptions sensibles ne comporte aucune contradiction. Nous pouvons aisément nous abandonner à notre inclination à supposer cette existence. Quand la ressemblance exacte de nos perceptions nous leur fait attribuer l'identité, nous pouvons écarter l'interruption apparente en feignant une existence continue qui peut remplir les intervalles et conserver une identité parfaite et entière à nos perceptions.

Comme, ici, nous ne feignons pas seulement cette existence continue mais nous y croyons, la question est : d'où provient une telle croyance ? Cette question nous conduit à la quatrième partie de ce système. Il a déjà été prouvé que la croyance, en général, ne consiste en rien d'autre que la vivacité d'une idée, et qu'une idée peut acquérir cette vivacité par sa relation à quelque impression présente. Les impressions sont naturellement les plus vives perceptions de l'esprit, et cette qualité est en partie communiquée par la relation à toute idée qui leur est connectée. La relation cause un passage coulant de l'impression à l'idée et donne même une propension à ce passage. L'esprit tombe si facilement d'une perception à une autre qu'il ne perçoit guère le changement, et il garde dans la seconde une part notable de la vivacité de la première. Il est excité par l'impression vive, et cette vivacité est transmise à l'idée reliée sans grande diminution lors du passage, en raison de la transition coulante et de la propension de l'imagination.

Mais supposez que cette propension naisse de quelque autre principe que la relation ; il est évident qu'elle doit toujours avoir le même effet et transmettre la vivacité de l'impression à l'idée. Or c'est exactement le cas présent. Notre mémoire nous présente un nombre très important d'exemples de perceptions parfaitement ressemblantes les unes autres, qui reviennent à différents intervalles de temps et après des interruptions considérables. Cette ressemblance nous donne une propension à considérer ces perceptions interrompues comme identiques, et aussi une propension à les mettre en connexion par une existence continue, afin de justifier cette identité et d'éviter la contradic-

tion dans laquelle l'apparition interrompue de ces perceptions semble nécessairement nous envelopper. Ici donc, nous avons une propension à feindre l'existence continue de tous les objets sensibles, et, comme cette propension naît de certaines impressions vives de la mémoire, elle confère de la vivacité à cette fiction, ou, en d'autres termes, nous fait croire à l'existence continue des corps. Si parfois nous attribuons une existence continue aux objets qui nous sont parfaitement nouveaux et desquels nous n'avons pas fait l'expérience de la constance et de la cohérence, c'est parce que la manière dont ils se présentent à nos sens ressemble à celle des objets constants et cohérents. Cette ressemblance est une source de raisonnement et d'analogie, et elle nous conduit à attribuer les mêmes qualités à des objets semblables.

Je crois qu'un lecteur intelligent trouvera moins de difficulté à accepter ce système qu'à le comprendre pleinement et distinctement, et il admettra, après un peu de réflexion, que chaque partie porte avec elle sa propre preuve. A vrai dire, il est évident que, comme le vulgaire suppose que ses perceptions sont les seuls objets et, en même temps, qu'il croit à l'existence continue de la matière, nous devons rendre compte de l'origine de cette croyance selon cette supposition. Or, selon cette supposition, c'est une fausse opinion que de penser que l'un quelconque de nos objets ou l'une quelconque de nos perceptions est identiquement le même après une interruption ; et, par conséquent, l'opinion de leur identité ne peut jamais naître de la raison mais doit provenir de l'imagination. L'imagination est entraînée vers une telle opinion seulement au moyen de la ressemblance de certaines perceptions puisque ce sont seulement nos perceptions ressemblantes que nous avons une propension à supposer identiques. Cette propension à conférer une identité à nos perceptions ressemblantes produit la fiction d'une existence continue puisque cette fiction, aussi bien que l'identité, est réellement fausse, comme le reconnaissent tous les philosophes, et n'a d'autre effet que de remédier à l'interruption de nos perceptions, seule circonstance contraire à leur identité. En dernier lieu, cette propension cause la croyance au moyen des impressions présentes de la mémoire puisque, sans le souvenir des perceptions précédentes, il est clair que nous n'aurions jamais aucune croyance à l'existence continue des corps. Ainsi, en examinant toutes ces parties, nous trouvons que chacune d'elles repose sur les plus fortes preuves, et qu'elles forment toutes ensemble un système cohérent parfaitement convaincant. Une forte propension ou inclination seule, sans aucune impression présente, causera parfois une croyance ou une opinion. Combien davantage quand elle est aidée par cette circonstance !

Mais, quoique nous soyons conduits de cette manière par la propension naturelle de l'imagination à attribuer une existence continue à ces objets ou perceptions sensibles que nous trouvons ressemblants les uns aux autres dans leurs apparitions interrompues, pourtant il suffit d'un peu de réflexion et de philosophie pour nous faire percevoir la fausseté de cette opinion. J'ai déjà observé qu'il y a une connexion intime entre ces deux principes, celui d'une existence continue, et celui d'une existence distincte et indépendante, et que nous n'avons pas plus tôt établi l'une que l'autre s'ensuit comme une conséquence nécessaire. C'est l'opinion d'une existence continue qui se présente d'abord et, sans beaucoup d'étude et de réflexion, elle entraîne l'autre avec elle à chaque fois que l'esprit suit sa première et plus naturelle tendance. Mais quand nous comparons les expériences et raisonnons un peu sur elles, nous percevons rapidement que la doctrine de l'existence indépendante de nos perceptions sensibles est contraire à l'expérience la plus évidente. Ce qui nous conduit à revenir sur nos pas pour apercevoir notre erreur quand nous attribuons une existence continue à nos perceptions ; et c'est l'origine de nombreuses opinions très curieuses que nous allons tâcher d'expliquer ici.

Il serait bon, d'abord, d'observer quelques-unes de ces expériences qui nous convainquent que nos perceptions ne possèdent pas d'existence indépendante. Quand nous pressons sur un oeil avec un doigt, nous percevons immédiatement que les objets deviennent doubles et que la moitié d'entre eux s'écartent de leur position naturelle et courante. Mais, comme nous n'attribuons pas une existence continue à ces deux perceptions, et comme elles sont toutes deux de même nature, nous percevons clairement que toutes nos perceptions sont dépendantes de nos organes et de la disposition de nos nerfs et de nos esprits animaux. Cette opinion est confirmée par l'augmentation et la diminution apparentes des objets en fonction de leur distance, par les altérations apparentes de leur forme, par les changements de leur couleur ou de leurs autres qualités provoqués par nos maladies et nos troubles, et par un nombre infini d'autres expériences du même genre qui, toutes, nous apprennent que nos perceptions sensibles ne possèdent aucune existence distincte ou indépendante.

La conséquence naturelle de ce raisonnement devrait être que nos perceptions n'ont pas plus d'existence continue que d'existence indépendante, et, à vrai dire, les philosophes sont allés si loin dans cette opinion qu'ils changent leur système et distinguent (comme nous le

ferons à l'avenir) les perceptions des objets, et ils supposent que les premières sont interrompues et périssables, et différentes quand elles reviennent, et que les seconds sont ininterrompus et conservent une existence continue et l'identité. Mais, quelque philosophique que puisse être jugé ce nouveau système, j'affirme qu'il n'est qu'un palliatif et qu'il contient toutes les difficultés du système vulgaire, avec quelques autres qui lui sont propres. Il n'est pas de principes, ni de l'entendement, ni de l'imagination, qui nous conduisent directement à embrasser cette opinion de la double existence des perceptions et des objets, et nous ne pouvons y parvenir qu'en passant par l'hypothèse courante de l'identité et de la persistance de nos perceptions interrompues. Si nous n'étions pas d'abord persuadés que nos perceptions sont nos seuls objets et qu'elles continuent d'exister même quand elles n'apparaissent plus aux sens, nous ne serions jamais conduits à penser que nos perceptions et nos objets sont différents et que seuls nos objets conservent une existence continue. « La seconde hypothèse ne se recommande en priorité ni à la raison, ni à l'imagination, mais elle acquiert toute son influence sur l'imagination de la première hypothèse. » Cette proposition contient deux parties que nous allons tenter de prouver aussi distinctement et aussi clairement que le permettront des sujets si abstrus.

Pour ce qui est de la première partie de la proposition, que cette hypothèse ne se recommande en priorité ni à la raison, ni à l'imagination, nous pouvons, à l'égard de la raison, nous en convaincre rapidement par les réflexions suivantes. Les seules existences dont nous sommes certains sont des perceptions qui, nous étant immédiatement présentes aux sens par la conscience, commandent notre assentiment le plus fort et forment le fondement de toutes nos conclusions. La seule conclusion que nous puissions tirer de l'existence d'une chose à celle d'une autre s'obtient au moyen de la relation de cause à effet qui montre qu'il y a une connexion entre eux et que l'existence de l'une dépend de l'existence de l'autre. L'idée de cette relation se tire de l'expérience passée par laquelle nous trouvons que deux êtres sont constamment joints l'un à l'autre et sont toujours présents ensemble à l'esprit. Mais comme ne sont jamais présents à l'esprit d'autres êtres que les perceptions, il s'ensuit que nous pouvons observer une conjonction ou une relation de cause à effet entre différentes perceptions mais que nous ne pouvons jamais en observer une entre les perceptions et les objets. Il est impossible que, de l'existence d'une qualité des premières, nous puissions jamais former une conclusion sur

l'existence des derniers, ou jamais convaincre notre raison sur ce point.

Il n'est pas moins certain que ce système philosophique ne se recommande pas en priorité à l'imagination, et que cette faculté, par elle-même, ou par sa tendance originelle, ne serait jamais tombée sur un tel principe. J'avoue qu'il sera quelque peu difficile de prouver cette assertion à la pleine satisfaction d'un lecteur parce qu'elle implique une négation qui, dans de nombreux cas, n'admet pas de preuve positive. Si quelqu'un prenait la peine d'examiner cette question et inventait un système pour expliquer l'origine directe de cette opinion à partir de l'imagination, nous serions capables, par l'examen de ce système, de prononcer un jugement certain sur le présent sujet. Qu'on prenne pour accordé que nos perceptions sont coupées et interrompues et que, si semblables soient-elles, elles diffèrent toujours les unes des autres, et qu'on montre, sur cette supposition, pourquoi l'imagination, directement et immédiatement, en vient à la croyance en une autre existence, ressemblant à ces perceptions quant à sa nature, mais pourtant continue, interrompue et identique. Quand cela sera fait à ma satisfaction, je promets de renoncer à ma présente opinion. En attendant, je ne peux m'empêcher de conclure, de l'abstraction même et de la difficulté même de la première supposition, que c'est un sujet sur lequel il ne convient pas que la fantaisie continue à travailler. Quiconque désire expliquer l'origine de l'opinion courante sur l'existence continue et distincte des corps doit prendre l'esprit dans sa situation courante, et doit procéder à partir de la supposition que nos perceptions sont nos seuls objets et continuent à exister même quand elles ne sont pas perçues. Quoique cette opinion soit fautive, c'est la plus naturelle de toutes et c'est la seule à se recommander en priorité à la fantaisie.

Pour ce qui est de la seconde partie de la proposition, que le système philosophique acquiert toute son influence sur l'imagination du système vulgaire, nous pouvons observer que c'est une conséquence naturelle et inévitable de la conclusion précédente, qu'il ne se recommande en priorité ni à la raison, ni à l'imagination. En effet, comme le système philosophique se révèle par expérience avoir prise sur beaucoup d'esprits, et en particulier sur ceux qui réfléchissent sur le sujet si peu que ce soit, il doit tirer toute son autorité du système vulgaire puisqu'il n'a aucune autorité propre. La manière dont ces deux systèmes, quoique directement contraires, sont liés l'un à l'autre peut s'expliquer comme suit.

L'imagination suit naturellement le cours de pensée que voici. Nos perceptions sont nos seuls objets. Des perceptions ressemblantes sont identiques, quelques coupées et interrompues qu'elles soient dans leur apparition. Cette interruption apparente est contraire à l'identité. Par conséquent, l'interruption ne s'étend pas au-delà de l'apparence, et la perception, ou objet, continue réellement à exister, même s'il est absent pour nous. Nos perceptions sensibles ont donc une existence continue et ininterrompue. Mais, comme un peu de réflexion détruit cette conclusion que nos perceptions ont une existence continue, en montrant que leur existence est dépendante, on s'attendrait naturellement à ce que nous soyons obligés de rejeter entièrement l'opinion qu'il y a dans la nature une chose telle qu'une existence continue qui se conserve même quand elle n'apparaît plus aux sens. Le cas, cependant, est différent. Les philosophes sont si loin de rejeter l'opinion d'une existence continue en rejetant celle de l'indépendance et de la continuité de nos perceptions sensibles que, quoique toutes les sectes s'accordent sur ce dernier sentiment, le premier, qui est, en quelque sorte, sa conséquence naturelle, a été propre à quelques sceptiques extravagants qui, après tout, ne soutenaient cette opinion qu'en paroles et ne furent jamais capables de se résoudre à y croire sincèrement.

Il y a une grande différence entre les opinions que nous formons après une profonde et calme réflexion et celles que nous embrassons par une sorte d'instinct ou d'impulsion naturelle parce qu'ils conviennent à l'esprit et lui sont conformes. Si ces opinions deviennent contraires, il n'est pas difficile de prévoir lesquelles auront l'avantage. Tant que notre attention se penche sur le sujet, le principe philosophique et étudié peut prévaloir, mais dès que nous relâchons nos pensées, la nature se révèle et nous ramène à notre première opinion. Mieux, elle a parfois une telle influence qu'elle peut stopper notre marche même au milieu de nos plus profondes réflexions et nous empêcher de poursuivre toutes les conséquences d'une opinion philosophique. Ainsi, quoique nous percevions clairement la dépendance et l'interruption de nos perceptions, nous arrêtons tout à coup notre cheminement et, à cause de cela, ne rejetons jamais la notion d'une existence indépendante et continue. Cette opinion s'est si profondément enracinée dans l'imagination qu'il est à jamais impossible de la déraciner, et se faire violence avec la conviction métaphysique d'une dépendance de nos perceptions ne suffira pas pour y réussir.

Mais, quoique nos principes naturels et évidents prévalent ici sur nos réflexions étudiées, il est certain qu'il doit dans ce cas y avoir une certaine lutte et une certaine opposition, au moins tant que ces réflexions conservent quelque force et quelque vivacité. Afin de nous tranquilliser sur ce point, nous inventons une nouvelle hypothèse qui semble comprendre à la fois les principes de la raison et de l'imagination. Cette hypothèse est l'hypothèse philosophique de la double existence des perceptions et des objets, hypothèse qui plaît à la raison en admettant que nos perceptions dépendantes sont interrompues et différentes, et qui, en même temps, agréée à l'imagination en attribuant une existence continue à quelque chose d'autre que nous appelons objets. Ce système philosophique est donc le fruit monstrueux de deux principes contraires que l'esprit embrasse tous deux à la fois et qui sont mutuellement incapables de se détruire. L'imagination nous dit que nos perceptions ressemblantes ont une existence continue et ininterrompue et qu'ils ne sont pas annihilés par leur absence. La réflexion nous dit que même nos perceptions ressemblantes ont une existence interrompue et qu'elles diffèrent les unes des autres. Nous éludons la contradiction entre ces opinions par une nouvelle fiction qui se conforme aux deux hypothèses, celle de la réflexion et celle de la fantaisie, en attribuant ces qualités contraires à des existences différentes : l'interruption aux perceptions et la continuité aux objets. La nature est obstinée et elle ne quittera pas le terrain, même si elle est fortement attaquée par la raison ; et, en même temps, la raison est si claire sur ce point qu'il n'est pas possible de la déguiser. N'étant pas capables de réconcilier ces deux ennemies, nous tâchons de nous tranquilliser autant que possible en accordant successivement à chacune d'elles ce qu'elle demande, et en forgeant la fiction d'une double existence, où chacune peut trouver quelque chose qui possède les conditions qu'elle désire. Si nous étions pleinement convaincus que nos perceptions ressemblantes sont continues, identiques et indépendantes, nous ne tomberions jamais dans cette opinion d'une double existence puisque nous serions satisfaits de notre première supposition et nous ne regarderions pas au-delà. D'autre part, si nous étions pleinement convaincus que nos perceptions sont dépendantes, interrompues et différentes, nous serions aussi peu inclinés à embrasser l'opinion d'une double existence, puisque, dans ce cas, nous percevrions clairement l'erreur de notre première supposition, à savoir l'affirmation d'une existence continue, et nous n'y prendrions plus jamais garde. C'est donc de la situation intermédiaire de l'esprit que naît cette opinion, et d'une adhésion à ces deux principes contraires qui nous fait chercher un prétexte pour justifier notre acceptation

des deux, prétexte finalement trouvé heureusement dans le système de la double existence.

Un autre avantage de ce système philosophique est sa similitude avec le système vulgaire car, par ce moyen, nous pouvons nous soumettre pour un temps à la raison quand elle devient importune et qu'elle nous sollicite, et, cependant, à sa moindre négligence ou inattention, nous pouvons aisément revenir à nos notions vulgaires et naturelles. D'ailleurs, nous remarquons que les philosophes ne négligent pas cet avantage et que, immédiatement après avoir quitté leur cabinet, ils se confondent avec les autres hommes sur ces opinions décriées que nos perceptions sont nos seuls objets et demeurent identiquement les mêmes, sans interruption, dans leurs apparitions interrompues.

Il y a d'autres points de ce système où nous pouvons manifestement remarquer sa dépendance à l'égard de l'imagination. Parmi eux, j'observerai les deux suivants. Premièrement, nous supposons que les objets extérieurs ressemblent aux perceptions internes. j'ai déjà montré que la relation de cause à effet ne peut jamais nous permettre de conclure avec exactitude de l'existence ou des qualités de nos perceptions à l'existence d'objets extérieurs continus ; et j'ajouterai de plus que, combien même ces perceptions nous offriraient cette conclusion, nous n'aurions aucune raison d'inférer que nos objets ressemblent à nos perceptions. Cette opinion ne dérive donc que de la qualité de la fantaisie expliquée plus haut d'emprunter toutes ses idées à des perceptions qui ont précédé. Nous ne pouvons jamais concevoir que des perceptions et nous devons faire que toute chose leur ressemble.

Deuxièmement, de même que nous supposons que nos objets, en général, ressemblent à nos perceptions, de même prenons-nous pour accordé que tout objet particulier ressemble à la perception qu'il cause. La relation de cause à effet nous détermine à joindre une autre relation, la relation de ressemblance, et, les idées de ces existences étant déjà unies entre elles dans la fantaisie par la première relation, nous ajoutons naturellement la seconde pour compléter l'union. Nous avons une forte propension à compléter toute union en joignant de nouvelles relations à celles que nous avons auparavant observées entre des idées, comme nous aurons l'occasion de l'observer tout à l'heure .

Ayant ainsi rendu compte de tous les systèmes, aussi bien populaires que philosophiques, qui concernent les existences extérieures, je

ne peux m'empêcher de donner libre cours à un certain sentiment qui naît quand je revois ces systèmes. J'ai commencé ce sujet en posant en principe que nous devons avoir une foi aveugle en nos sens, et que ce serait la conclusion que je tirerais de l'ensemble de mon raisonnement. Mais, pour être franc, je me sens à présent d'un sentiment entièrement opposé et je suis plus enclin à n'avoir aucune confiance en mes sens, ou plutôt en mon imagination, qu'à placer en eux une telle confiance aveugle. Je ne peux concevoir comment des qualités si futiles de la fantaisie, conduites par de si fausses suppositions, puissent jamais mener à un système solide et rationnel. Ce sont la cohérence et la constance de nos perceptions qui produisent l'opinion de leur existence continue, quoique ces qualités des perceptions n'aient aucune connexion perceptible avec une telle existence. La constance de nos perceptions a l'effet le plus considérable et elle est pourtant accompagnée des plus grandes difficultés. C'est une grossière illusion de supposer que nos perceptions ressemblantes sont numériquement identiques, et c'est une illusion qui nous conduit à l'opinion que ces perceptions sont ininterrompues et continuent à exister même quand elles ne sont plus présentes aux sens. C'est le cas avec notre système populaire. Et pour ce qui est de notre système philosophique, il est sujet aux mêmes difficultés, et en outre, d'ailleurs, il est encombré de cette absurdité qui consiste à la fois à nier et à établir la supposition vulgaire. Les philosophes nient que nos perceptions ressemblantes soient identiquement les mêmes et qu'elles soient ininterrompues, et pourtant, ils ont une si grande propension à les croire telles qu'ils inventent arbitrairement un nouvel ensemble de perceptions car nous pouvons bien supposer en général, mais il est impossible de le concevoir distinctement, que les objets, dans leur nature, sont autres qu'exactement identiques aux perceptions. Que pouvons-nous attendre de cette confusion d'opinions non fondées et extraordinaires, sinon erreur et fausseté ? Et comment pouvons-nous justifier à nos propres yeux la croyance que nous mettons en elles.

Ce doute sceptique, tant à l'égard de la raison qu'à l'égard des sens, est une maladie qui ne peut jamais être radicalement guérie, mais qui doit nous revenir à tout moment, quand bien même nous pourrions la chasser et parfois sembler entièrement affranchis d'elle. Il est impossible, dans un système quelconque, de défendre soit notre entendement, soit nos sens, et nous ne faisons que les exposer davantage quand nous tentons de les justifier de cette manière. Comme le doute sceptique provient naturellement d'une réflexion profonde et intense sur ces sujets, il s'accroît toujours quand nous poussons plus

loin nos réflexions, qu'elles soient en opposition ou en conformité avec lui. La négligence et l'inattention peuvent seules nous offrir quelque remède. C'est pourquoi je compte entièrement sur elles, et prends pour accordé, quelle que puisse être l'opinion du lecteur à présent, que d'ici une heure il sera persuadé qu'il existe à la fois un monde extérieur et un monde intérieur ; et, partant de cette supposition, j'ai l'intention d'examiner certains systèmes généraux, tant anciens que modernes, qui ont été proposés pour ces deux mondes, avant d'en venir à une enquête plus particulière sur nos impressions. Peut-être trouvera-t-on finalement que ce n'est pas étranger à notre présent dessein.

## Livre I

### Partie IV : Du système sceptique et des autres systèmes philosophiques

### Section III : De la philosophie ancienne

[Retour à la table des matières](#)

Différents moralistes ont recommandé, comme une excellente méthode pour faire l'étude de notre propre cœur, et pour connaître nos progrès en vertu, de nous rappeler nos rêves le matin et de les examiner avec la même rigueur que celle que nous avons pour nos actions les plus sérieuses et les plus délibérées. Notre caractère, disent-ils, demeure toujours le même et il se révèle le mieux quand n'interviennent ni l'artifice, ni la crainte, ni la prudence, et quand les hommes ne peuvent être hypocrites ni avec eux-mêmes, ni avec autrui. La générosité ou la bassesse de notre caractère, notre douceur ou notre cruauté, notre courage ou notre pusillanimité influencent les fictions de l'imagination avec la liberté la plus démesurée et se révèlent au grand jour. De la même manière, je suis persuadé qu'on pourrait faire diverses découvertes utiles à partir d'une critique des fictions de l'ancienne philosophie sur les substances, les formes substantielles, les accidents et les qualités occultes qui, si déraisonnables et capricieuses qu'elles soient, ont une étroite connexion avec les principes de la nature humaine.

Les plus judicieux philosophes reconnaissent que nos idées des corps ne sont rien que des collections, formées par l'esprit, d'idées des différentes qualités sensibles distinctes dont les objets sont composés et que nous trouvons en constante union les unes avec les autres. Mais, quoique ces qualités puissent en elles-mêmes être entièrement distinctes, il est certain que nous regardons couramment le composé qu'elles forment comme UNE SEULE chose et comme demeurant la MEME sous des changements très considérables. La composition reconnue est évidemment contraire à cette simplicité supposée, et le changement contraire à l'identité. Il vaut donc peut-être la peine d'envisager les causes qui nous font presque universellement tomber dans de telles contradictions évidentes, aussi bien que les moyens par lesquels nous nous efforçons de les dissimuler.

Il est évident que, comme les idées des différentes qualités distinctes successives sont unies les unes aux autres par une relation très étroite, l'esprit, en parcourant la succession, doit être conduit d'une partie à une autre par une transition aisée, et il ne percevra pas plus le changement que s'il contemplait le même objet invariable. Cette transition aisée est l'effet ou plutôt l'essence de la relation ; et, comme l'imagination prend facilement une idée pour une autre quand leur influence sur l'esprit est semblable, il suit de là qu'une telle succession de qualités reliées est facilement considérée comme un seul objet continu qui existe sans aucun changement. La marche coulante et ininterrompue de la pensée, étant semblable dans les deux cas, elle trompe aisément l'esprit et elle nous fait attribuer une identité à la succession changeante de qualités en connexion.

Mais quand nous changeons notre méthode pour considérer la succession et, qu'au lieu de la suivre graduellement à travers les points successifs du temps, nous envisageons en même temps deux périodes distinctes de sa durée et comparons les différents états des qualités successives, dans ce cas, les changements, qui étaient insensibles quand ils se présentaient graduellement, paraissent maintenant importants et semblent détruire entièrement l'identité. De cette façon se produit une sorte de contrariété dans notre méthode de pensée, selon les différents points de vue sous lesquels nous envisageons l'objet, et selon la proximité ou l'éloignement de ces moments du temps que nous comparons l'un à l'autre. Quand nous suivons graduellement un objet dans ses changements successifs, le progrès coulant de la pensée nous fait attribuer une identité à la succession parce que c'est par un

acte semblable de l'esprit que nous considérons un objet invariable. Quand nous considérons son état après un changement considérable, le progrès de la pensée est rompu et, par conséquent, se présente à nous l'idée de diversité. Afin de concilier ces contradictions, l'imagination est portée à forger la fiction de quelque chose d'inconnu et d'invisible qu'elle suppose demeurer identique sous tous les changements ; et ce quelque chose d'inintelligible, elle l'appelle substance, ou matière originelle et première.

Nous concevons une notion semblable à l'égard de la simplicité des substances pour des causes semblables. Supposez qu'un objet parfaitement simple et indivisible se présente en même temps qu'un autre objet dont les parties coexistantes soient reliées entre elles par une forte relation ; il est évident que les actions de l'esprit pour considérer ces deux objets ne sont pas très différentes. L'imagination conçoit l'objet simple en une seule fois, avec facilité, par un seul effort de la pensée, sans changement ni variation. La connexion des parties dans l'objet composé a presque le même effet et elle unit si bien l'objet à l'intérieur de lui-même que la fantaisie ne sent pas la transition en passant d'une partie à une autre. C'est pourquoi la couleur, le goût, la forme, la solidité et les autres qualités combinées dans une pêche ou un melon sont conçus comme formant une seule chose ; et cela en raison de leur étroite relation qui fait que ces qualités affectent la pensée de la même manière que si l'objet était parfaitement sans composition. Mais l'esprit n'en reste pas là. Chaque fois qu'il voit l'objet sous un autre jour, il trouve que toutes ces qualités sont différentes, discernables et séparables les unes des autres ; et cette vision des choses, détruisant ses notions premières et plus naturelles, oblige l'imagination à forger la fiction d'un quelque chose d'inconnu, une substance et une matière originelles, comme principe d'union et de cohésion entre ces qualités, et comme ce qui peut donner à l'objet composé le droit d'être appelé une chose, malgré sa diversité et sa composition.

La philosophie péripatéticienne affirme que la matière originelle est parfaitement homogène dans tous les corps et elle considère le feu, l'eau, la terre et l'air comme étant d'une seule et même substance, en raison de leurs révolutions graduelles et de leurs changements les uns dans les autres. En même temps, elle assigne à chacune de ces espèces d'objets une forme substantielle distincte qu'elle suppose être la source de toutes les différentes qualités qu'elles possèdent, et être, pour chaque espèce particulière, un nouveau principe de simplicité et d'identité. Tout dépend de notre manière de voir les objets. Quand

nous parcourons les changements insensibles des corps, nous supposons que tous sont de la même substance, ou essence. Quand nous considérons leurs différences sensibles, nous attribuons à chacun d'eux une différence substantielle et essentielle. Et, pour nous autoriser ces deux façons de considérer nos objets, nous supposons que tous les corps ont à la fois une substance et une forme substantielle.

La notion d'accidents est une conséquence inévitable de cette méthode de pensée à l'égard des substances et des formes substantielles. Nous ne pouvons nous empêcher de considérer les couleurs, les sons, les saveurs, les formes et les autres propriétés des corps comme des existences qui ne peuvent exister séparément, mais qui requièrent un sujet d'inhérence pour les soutenir et les supporter. En effet, n'ayant jamais découvert l'une de ces qualités sensibles sans imaginer également, pour les raisons ci-dessus mentionnées, l'existence d'une substance, la même habitude qui nous fait inférer une connexion entre la cause et l'effet nous fait ici inférer une dépendance de toute qualité par rapport à la substance inconnue. L'habitude d'imaginer une dépendance a le même effet qu'aurait l'habitude de l'observer. Cette conception, toutefois, n'est pas plus raisonnable qu'aucune des précédentes. Chaque qualité, étant une chose distincte d'une autre, peut être conçue comme existant séparément, et peut exister séparément, non seulement d'avec toute autre qualité, mais aussi d'avec cette chimère inintelligible qu'est une substance.

Mais ces philosophes poussent leurs fictions encore plus loin dans leurs sentiments sur les qualités occultes et ils supposent à la fois une substance qui supporte, qu'ils ne comprennent pas, et un accident supporté, dont ils ont une idée aussi imparfaite. L'ensemble du système est donc entièrement incompréhensible et, pourtant, il dérive de principes aussi naturels que n'importe lequel de ceux expliqués ci-dessus.

En considérant ce sujet, nous pouvons observer une gradation de trois opinions, dont chacune s'élève au-dessus de l'autre selon que les personnes qui les forment acquièrent de nouveaux degrés de raison et de connaissance. Ces opinions sont celle du vulgaire, celle de la fausse philosophie, et celle de la vraie ; et nous découvrirons, après enquête, que la vraie philosophie est plus près des sentiments du vulgaire que de ceux de la connaissance erronée. Il est naturel que les hommes, dans leur façon courante et négligente de penser, s'imaginent percevoir une connexion entre des objets qu'ils ont constamment trouvés

unis les uns aux autres ; et, parce que l'accoutumance rend difficile la séparation des idées, ils sont portés à imaginer que cette séparation est en elle-même impossible et absurde. Mais les philosophes, qui font abstraction des effets de l'accoutumance et qui comparent les idées des objets, perçoivent immédiatement la fausseté de ces sentiments vulgaires et découvrent qu'il n'y a pas de connexion connue entre les objets. Chaque objet différent leur paraît entièrement distinct et séparé, et ils perçoivent que ce n'est pas en voyant la nature et les qualités des objets que nous inférons un objet d'un autre, mais seulement quand, dans plusieurs cas, nous observons qu'ils ont été en conjonction constante. Mais ces philosophes, au lieu de tirer une inférence juste de cette observation, et de conclure que nous n'avons aucune idée de pouvoir, ni d'opération, séparée de l'esprit et appartenant aux causes, au lieu de tirer cette conclusion, dis-je, ils cherchent fréquemment les qualités en lesquelles consiste cette opération, et ils sont mécontents de tout système que leur raison leur suggère pour l'expliquer. Ils ont assez de force d'esprit pour s'affranchir de l'erreur vulgaire qu'il y a une connexion naturelle et perceptible entre les diverses qualités sensibles et actions de la matière ; mais pas assez pour se garder de toujours chercher cette connexion dans la matière ou dans les causes. Seraient-ils tombés sur la juste conclusion qu'ils seraient retournés à la situation du vulgaire et auraient regardé toutes ces investigations avec indolence et indifférence. A présent, ils semblent être dans un état lamentable, et dont les poètes ne nous ont donné qu'une faible idée par la description des châtimens de Sisyphe et de Tantale. En effet, peut-on imaginer pire tourment que celui de chercher avec ardeur ce qui nous fuit à jamais, et de le chercher en un lieu où il est impossible qu'il existe jamais.

Mais, comme la nature semble avoir observé en toute chose une sorte de justice et de compensation, elle n'a pas plus négligé les philosophes que le reste de la création, et elle leur a réservé une consolation au milieu de toutes leurs déceptions et afflictions. Cette consolation consiste principalement dans leur invention des mots faculté et qualité occulte. En effet, de même qu'il est habituel, après la fréquente utilisation de termes qui ont un sens réel et sont intelligibles, d'omettre l'idée que nous voulons exprimer par eux, et de conserver seulement l'accoutumance par laquelle nous rappelons l'idée à volonté, de même il arrive naturellement qu'après la fréquente utilisation de termes qui n'ont absolument aucun sens et sont inintelligibles, nous imaginons qu'ils sont sur le même pied que les précédents et qu'ils ont un sens secret que nous pourrions découvrir par réflexion. La ressemblance de

leur apparence trompe l'esprit, comme il est habituel, et nous fait imaginer une ressemblance et une conformité complètes. Par ce moyen, les philosophes se tranquillisent et, par une illusion, arrivent finalement à la même indifférence que celle que le peuple atteint par sa stupidité, et que les véritables philosophes atteignent par leur scepticisme modéré. Il leur suffit de dire que tout phénomène qui les embarrasse provient d'une faculté ou d'une qualité occulte, et ils mettent [ainsi] fin à toute discussion et à toute enquête sur le sujet.

Mais, parmi tous les exemples où les péripatéticiens ont montré qu'ils étaient guidés par toutes les propensions triviales de l'imagination, aucun n'est plus remarquable que leurs sympathies, leurs antipathies et leurs horreurs du vide. C'est une très remarquable inclination de la nature humaine d'accorder aux objets extérieurs les mêmes émotions que celles qu'elle observe en elle-même et de trouver partout les idées qui lui sont le plus présentes. Cette inclination, il est vrai, disparaît avec un peu de réflexion et elle n'apparaît que chez les enfants, les poètes et les anciens philosophes. Elle apparaît chez les enfants dans leur désir de frapper les pierres qui les blessent ; chez les poètes dans leur empressement à tout personnifier ; et chez les anciens philosophes dans leurs fictions de sympathie et d'antipathie. Nous devons pardonner aux enfants à cause de leur âge, et aux poètes qui professent de suivre sans réserve les suggestions de leur fantaisie ; mais quelle excuse trouverons-nous aux philosophes pour légitimer une faiblesse aussi manifeste ?

Livre I  
Partie IV : Du système sceptique et des autres  
systèmes philosophiques

Section IV : De la philosophie moderne

[Retour à la table des matières](#)

Mais ici, on peut objecter que l'imagination, étant, de mon propre aveu, le juge ultime de tous les systèmes philosophiques, je suis injuste en blâmant les anciens philosophes d'avoir fait usage de cette faculté et de s'être laissés entièrement guider par elle dans leurs raisonnements. Afin de me justifier, je dois distinguer dans l'imagination les principes permanents, irrésistibles et universels, comme la transition coutumière des causes aux effets et des effets aux causes, des principes changeants, faibles et irréguliers, comme ceux dont je viens juste de m'occuper. Les premiers sont les fondements de toutes nos pensées et actions, de telle sorte que s'ils étaient supprimés, la nature humaine périrait et s'effondrerait immédiatement. Les secondes, pour l'humanité, ne sont ni inévitables ni nécessaires, et ils ne sont pas aussi utiles pour la conduite de la vie ; au contraire, on observe qu'ils ne se trouvent que dans les esprits faibles et que, étant opposés aux autres principes de l'accoutumance et du raisonnement, ils peuvent être facilement renversés par un contraste et une opposition convenables. Pour cette raison, les premiers sont acceptés par la philosophie et les seconds rejetés. Celui qui conclut que quelqu'un se trouve près de lui quand il entend une voix articulée dans l'obscurité raisonne justement et naturellement, quoique cette conclusion ne dérive que de l'accoutumance qui fixe et avive l'idée d'une créature humaine en raison de sa conjonction habituelle avec l'impression présente. Mais on dira peut-être que celui qui, dans l'obscurité, est tourmenté par l'appréhension des spectres, raisonne et qu'il raisonne naturellement aussi. Mais alors, c'est dans le même sens que l'on doit dire qu'une maladie est naturelle, en tant que provenant de causes naturelles, bien qu'elle soit contraire à la santé, l'état humaine le plus agréable et le plus naturel.

Les opinions des anciens philosophes, leurs fictions de substance et d'accident et leurs raisonnements sur les formes substantielles et les qualités occultes sont comme les spectres dans l'obscurité et dérivent de principes qui, quoique courants, ne sont ni universels ni inévitables dans la nature humaine. La philosophie moderne prétend être entièrement affranchie de ce défaut et ne provenir que de principes de l'imagination solides, permanents et cohérents. Sur quels fondements cette prétention se fonde-t-elle, cette question doit désormais être le sujet de notre enquête.

Le principe fondamental de cette philosophie est l'opinion sur les couleurs, les sons, les saveurs, les odeurs, la chaleur et le froid qui, affirme-t-elle, ne sont rien que des impressions dans l'esprit, qui dérivent de l'opération des objets extérieurs et qui sont sans aucune ressemblance avec les qualités des objets. A l'examen, je trouve satisfaisante seulement l'une des raisons couramment produites en faveur de cette opinion, à savoir celle qui dérive des variations de ces impressions, même quand l'objet extérieur, selon toute apparence, demeure le même. Ces variations dépendent de diverses circonstances. Des différents états de notre santé : un homme, quand il est malade, sent un goût désagréable dans les mets qui lui plaisaient le plus auparavant. Des différentes complexions et constitutions des hommes : ce qui semble amer à l'un est doux pour l'autre. De la différence de leur situation et de leur position extérieures : des couleurs réfléchies par les nuages changent selon la distance des nuages et selon l'angle qu'ils font avec l'œil et le corps lumineux. Le feu aussi communique la sensation de plaisir à une certaine distance, et la sensation de douleur à une autre distance. Les exemples de ce genre sont très nombreux et fréquents.

La conclusion qu'on en tire est également aussi satisfaisante qu'il soit possible de l'imaginer. Il est certain que, quand différentes impressions d'un même sens proviennent d'un objet, chacune de ces impressions n'a pas une qualité qui ressemble à l'objet et qui existe dans cet objet. En effet, comme l'objet ne peut pas, en même temps, être doué de différentes qualités du même sens, et comme la même qualité ne peut pas ressembler à des impressions entièrement différentes, il s'ensuit évidemment que beaucoup de nos impressions n'ont aucun modèle ou archétype extérieur. Or, d'effets semblables, nous présumons des causes semblables. Beaucoup des impressions de couleur, de son, etc., ne sont, avoue-t-on, rien que des existences internes et

proviennent de causes qui ne leur ressemblent en aucune façon. Ces impressions ne sont en apparence aucunement différentes des autres impressions de couleur, de son, etc. Nous concluons donc qu'elles dérivent toutes d'une origine semblable.

Ce principe une fois admis, toutes les autres doctrines de cette philosophie semblent s'ensuivre par une conséquence aisée. En effet, par la suppression des sons, des couleurs, du chaud, du froid et des autres qualités sensibles, nous sommes tout bonnement réduits à ce que l'on appelle les qualités premières comme étant les seules qualités réelles dont nous ayons une notion adéquate. Ces qualités premières sont l'étendue et la solidité, avec leurs différents mélanges et modifications : la forme, le mouvement, la pesanteur et la cohésion. La génération, la croissance, le déclin et la corruption des animaux et des végétaux ne sont rien que des changements de forme et de mouvement, comme aussi les opérations de tous les corps les uns sur les autres, du feu, de la lumière, de l'eau, de l'air, de la terre et de tous les éléments et pouvoirs de la nature. Une forme et un mouvement produisent une autre forme et un autre mouvement ; et il ne reste dans l'univers matériel aucun autre principe, actif ou passif, dont nous puissions former la plus lointaine idée.

Je crois que de nombreuses objections pourraient être faites à ce système mais, pour l'instant, je m'en tiendrai à une seule qui, à mon opinion, est tout à fait décisive. J'affirme qu'au lieu d'expliquer les opérations des objets extérieurs par ce système, nous anéantissons entièrement tous ces objets et nous nous réduisons au scepticisme le plus extravagant sur eux. Si les couleurs, les sons, les saveurs et les odeurs ne sont que de simples perceptions, rien de ce que nous pouvons concevoir ne possède une existence réelle, continue et indépendante ; pas même le mouvement, l'étendue et la solidité, qui sont les qualités premières qu'on maintient surtout.

Pour commencer par l'examen du mouvement, il est évident que c'est une qualité tout à fait inconcevable seule et sans référence à quelque autre objet. L'idée de mouvement suppose nécessairement celle d'un corps qui se meut. Or qu'est-ce que notre idée du corps qui se meut sans laquelle le mouvement est incompréhensible ? Elle doit se résoudre en l'idée d'étendue ou de solidité et, par conséquent, la réalité du mouvement dépend de celle de ces autres qualités.

Cette opinion sur le mouvement, qui est universellement reconnue, j'ai prouvé qu'elle était vraie à l'égard de l'étendue et j'ai montré qu'il est impossible de concevoir l'étendue sinon comme composée de parties douées de couleur ou de solidité. L'idée d'étendue est une idée composée mais, comme elle n'est pas composée d'un nombre infini de parties ou d'idées inférieures, elle doit finalement se résoudre en parties parfaitement simples et indivisibles. Ces parties simples et indivisibles, n'étant pas des idées d'étendue, doivent être des non-entités, à moins qu'on ne les conçoive comme colorées ou solides. On refuse une existence réelle à la couleur. La réalité de notre idée d'étendue dépend donc de la réalité de notre idée de solidité, et la première ne saurait être juste si la deuxième est chimérique. Prêtons alors notre attention à l'examen de l'idée de solidité.

L'idée de solidité est l'idée de deux objets qui, poussés par une force extrême, ne peuvent se pénétrer l'un l'autre mais continuent toujours à exister séparément et distinctement. La solidité est donc parfaitement incompréhensible seule et sans la conception de corps solides qui maintiennent cette existence séparée et distincte. Or quelle idée avons-nous de ces corps ? Les idées de couleurs, de sons et des autres qualités secondaires sont exclues. L'idée de mouvement dépend de l'idée d'étendue, et l'idée d'étendue dépend de l'idée de solidité. Il est donc impossible que l'idée de solidité puisse dépendre de l'une d'elles. En effet, ce serait tourner en rond et faire dépendre une idée d'une autre alors qu'en même temps la seconde dépend de la première. Notre philosophie moderne ne nous laisse donc aucune idée juste ni satisfaisante de la solidité, ni par conséquent de la matière.

Cet argument paraîtra entièrement concluant à quiconque le comprendra mais, comme il peut sembler abstrus et embrouillé à la plupart des lecteurs, j'espère qu'on m'excusera si je m'efforce de le rendre plus évident en changeant ma façon de m'exprimer. Pour former une idée de solidité, nous devons concevoir deux corps pressant l'un sur l'autre sans aucune pénétration, et il est impossible de parvenir à cette idée quand nous nous limitons à un seul objet, et c'est encore pire si nous n'en concevons aucun. Deux non-entités ne peuvent s'exclure l'une l'autre du lieu où elles se trouvent parce qu'elles ne se trouvent en aucun lieu et ne peuvent être douées d'aucune qualité. Or je demande quelle idée nous nous formons de ces corps ou objets auxquels nous supposons qu'appartient la solidité. Dire que nous les concevons seulement comme solides, c'est continuer in infinitum. Affirmons que nous nous les dépeignons comme étendus, c'est soit tout ramener à

une idée fausse, soit tourner en rond. L'étendue doit nécessairement être considérée soit comme colorée, ce qui est une idée fausse, soit comme solide, ce qui nous ramène à la première question. Nous pouvons faire la même observation sur la mobilité et la figure et, somme toute, nous devons conclure qu'après avoir exclu les couleurs, les sons, la chaleur et le froid du nombre des existences extérieures, il ne reste rien qui puisse nous offrir une idée juste et cohérente des corps.

Ajoutez à cela qu'à proprement parler, la solidité ou impénétrabilité n'est rien qu'une impossibilité d'annihilation, comme on l'a déjà observé car, pour cette raison, il est plus que nécessaire de nous former quelque idée distincte de l'objet dont l'annihilation est supposée par nous impossible. Une impossibilité d'être annihilé ne peut pas exister et elle ne peut jamais être conçue comme existant par elle-même ; mais elle requiert nécessairement un objet ou une existence réelle à laquelle elle puisse appartenir. Or la difficulté demeure toujours : comment former une idée de cet objet, de cette existence sans avoir recours aux qualités secondes et sensibles ?

Nous ne devons pas non plus omettre, en cette occasion, notre méthode habituelle d'examiner les idées en considérant les impressions dont elles dérivent. Les impressions qui entrent par la vue, par l'ouïe, par l'odorat et le goût doivent, affirme la philosophie moderne, exister sans objets qui leur ressemblent et, par conséquent, l'idée de solidité, qu'on suppose être réelle, ne peut jamais dériver de l'un de ces sens. Il reste donc le toucher comme seul sens qui puisse communiquer l'impression qui est l'original de l'idée de solidité. Et, en vérité, nous croyons toucher la solidité des corps et nous croyons que nous n'avons qu'à toucher un corps pour percevoir cette qualité. Mais cette méthode de penser est plus populaire que philosophique, comme il paraîtra par les réflexions qui suivent.

Premièrement, il est aisé d'observer que, quoique les corps soient touchés grâce à leur solidité, le toucher est cependant une chose entièrement différente de la solidité, et qu'ils n'ont pas la moindre ressemblance. Un homme qui a une paralysie d'une main a une idée aussi parfaite d'impénétrabilité quand il observe que cette main est soutenue par la table que quand il touche la même table avec l'autre main. Un objet qui presse sur l'un de nos membres rencontre de la résistance, et cette résistance, par le mouvement qu'elle donne aux nerfs et aux esprits animaux, communique une certaine sensation à l'esprit,

mais il ne s'ensuit pas que la sensation, le mouvement et la résistance se ressemblent d'une façon ou d'une autre.

Deuxièmement, les impressions du toucher sont des impressions simples sauf quand on les considère relativement à leur étendue, ce qui ne change en rien le présent dessein ; et, de cette simplicité, j'infère qu'elles ne représentent ni la solidité ni aucun objet réel. En effet, prenez deux cas, celui d'un homme qui presse de la main une pierre ou un corps solide, et celui de deux pierres qui pressent l'une sur l'autre. On admettra facilement que ces deux cas ne sont pas semblables à tous égards, mais que, dans le premier cas, il y a, jointe à la solidité, un toucher, une sensation qui n'apparaît pas dans le deuxième cas. Afin donc de rendre ces deux cas semblables, il est nécessaire de supprimer quelque partie de l'impression que l'homme ressent par sa main, ou organe de sensation ; et, cela étant impossible pour une impression simple, nous sommes obligés de supprimer le tout, et cela prouve que l'impression entière n'a pas d'archétype ou de modèle dans les objets extérieurs. A cela, nous pouvons ajouter que la solidité suppose nécessairement deux corps en même temps que contiguïté et impulsion, ce qui, étant un objet composé, ne peut jamais être représenté par une impression. Sans compter que, quoique la solidité demeure toujours invariablement la même, les impressions du toucher changent en nous à tout moment, ce qui est une preuve claire que les secondes ne sont pas les représentations de la première.

Ainsi, il y a une opposition directe et totale entre notre raison et nos sens ou, pour parler plus proprement, entre les conclusions que nous formons à partir de la cause et de l'effet et celles qui nous persuadent de l'existence continue et indépendante des corps. Quand nous raisonnons à partir de la cause et de l'effet, nous concluons que ni la couleur, ni le son, ni la saveur, ni l'odeur n'ont d'existence continue et indépendante. Quand nous excluons ces qualités sensibles, il ne reste rien dans l'univers qui ait une telle existence.

Livre I  
Partie IV : Du système sceptique et des autres  
systèmes philosophiques

Section V : De l'immatérialité de l'âme

[Retour à la table des matières](#)

Ayant trouvé de telles contradictions et difficultés dans tous les systèmes sur les objets extérieurs et dans l'idée de matière que nous imaginons si claire et si déterminée, nous nous attendrions naturellement à des difficultés et des contradictions encore plus importantes dans toutes les hypothèses sur nos perceptions internes et sur la nature de l'esprit que nous sommes portés à imaginer beaucoup plus obscure et incertaine. Mais, en cela, nous nous tromperions. le monde intellectuel, quoiqu'enveloppé dans des obscurités infinies, n'est pas embarrassé de contradictions telles que celles que nous avons découvertes dans le monde naturel. Ce qui nous est connu de lui s'accorde avec lui, et ce qui est inconnu, nous devons nous contenter de le laisser tel.

Il est vrai que certains philosophes, si nous les écoutions, promettent de diminuer notre ignorance, mais je crains que ce soit au risque de nous jeter dans des contradictions dont le sujet lui-même est exempt. Ces philosophes sont ceux qui raisonnent de façon bizarre sur les substances matérielles ou immatérielles auxquelles ils supposent inhérentes nos perceptions. Pour mettre un terme à ces arguties sans fin des deux côtés, je ne connais pas de meilleure méthode que celle qui consiste à demander en peu de mots à ces philosophes ce qu'ils entendent par substance et inhérence. Et, quand ils auront répondu à cette question, alors, et alors seulement, il sera raisonnable d'entrer sérieusement dans la discussion.

Nous avons vu qu'il était impossible, en ce qui concerne la matière et les corps, de répondre à cette question. Mais, dans le cas de l'esprit, outre que la question souffre de toutes les mêmes difficultés, elle est chargée de certaines difficultés supplémentaires qui sont propres à ce sujet. Comme toute idée dérive d'une impression qui a précédé, si

nous avons une idée de la substance de nos esprits, nous devons aussi en avoir une impression, ce qu'il est très difficile, voire impossible, de concevoir. En effet, comment une impression peut-elle ressembler à une substance puisque, selon cette philosophie, elle n'est pas une substance et n'a aucune des qualités ou caractéristiques particulières d'une substance ?

Mais, abandonnant la question de savoir ce qui peut être ou ne peut pas être pour une autre question, celle de savoir ce qui est effectivement, je désire que les philosophes qui prétendent que nous avons une idée de la substance indiquent l'impression qui la produit et disent distinctement de quelle manière cette impression opère et de quel objet elle dérive. Est-ce une impression de sensation ou de réflexion ? Est-elle agréable, pénible, indifférente ? Nous accompagne-t-elle à tout moment ou revient-elle seulement à intervalles ? Si c'est à intervalles, à quels moments revient-elle principalement et par quelles causes est-elle produite ?

Si, au lieu de répondre à ces questions, on éludait la difficulté en disant que la définition de la substance est quelque chose qui peut exister par soi, et que cette définition doit nous satisfaire, si on disait cela, j'observerais que cette définition convient à toute chose qu'il est possible de concevoir et qu'elle ne servira jamais à distinguer la substance de l'accident, ou l'âme de ses perceptions. En effet, voici comment je raisonne. Tout ce qui est clairement conçu peut exister, et tout ce qui est clairement conçu d'une certaine manière peut exister de cette manière. C'est un principe qui a déjà été admis. D'autre part, toutes les choses différentes sont discernables et toutes les choses discernables sont séparables par l'imagination. C'est un autre principe. Ma conclusion, à partir de ces deux principes, est que, puisque toutes nos perceptions sont différentes les unes des autres et de toute autre chose dans l'univers, elles sont aussi distinctes et séparables et peuvent être considérées comme existant séparément, elles peuvent exister séparément et n'ont pas besoin de quelque chose d'autre pour soutenir leur existence. Elles sont donc des substances, pour autant que cette définition explique [ce qu'est] une substance.

Ainsi, nous ne sommes capables, ni en considérant l'origine première des idées, ni au moyen d'une définition, d'arriver à une notion satisfaisante de substance, ce qui me semble être une raison suffisante pour abandonner entièrement la discussion sur la matérialité et l'immatérialité de l'âme et pour me faire même condamner absolu-

ment la question elle-même. Nous n'avons pas d'idée parfaite d'autre chose que d'une perception. Une substance est entièrement différente d'une perception. Nous n'avons donc aucune idée d'une substance. L'inhérence à quelque chose est supposée nécessaire pour soutenir l'existence de nos perceptions. Rien n'apparaît indispensable pour soutenir l'existence d'une perception. Nous n'avons donc aucune idée d'inhérence. Comment pourrions-nous alors répondre à la question de savoir si les perceptions sont inhérentes à une substance immatérielle alors que nous ne comprenons même pas le sens de la question ?

Il existe un argument couramment employé en faveur de l'immatérialité de l'âme qui me semble remarquable. Tout ce qui est étendu se compose de parties, et tout ce qui se compose de parties est divisible, sinon dans la réalité, du moins dans l'imagination. Mais il est impossible que quelque chose de divisible puisse être en conjonction avec une pensée ou une perception, qui est une existence entièrement inséparable et indivisible. En effet, si l'on supposait une telle conjonction, la pensée indivisible existerait-elle du côté gauche ou du côté droit du corps étendu divisible ? A la surface ou au milieu ? Derrière ou devant ? Si elle est en conjonction avec l'étendue, elle doit exister quelque part à l'intérieur de ses dimensions. Si elle existe à l'intérieur de ses dimensions, elle doit soit exister dans une partie particulière et, alors, cette partie particulière est indivisible et la perception est en conjonction seulement avec elle, et non avec l'étendue ; soit exister dans toutes les parties et, alors, elle doit aussi être étendue, séparable et divisible comme le corps, ce qui est totalement absurde et contradictoire. En effet, peut-on concevoir une passion d'un yard de long, d'un pied de large et d'un pouce d'épaisseur ? La pensée et l'étendue sont donc des qualités complètement incompatibles et elles ne sauraient jamais s'unir l'une à l'autre en un seul sujet.

Cet argument n'affecte pas la question qui concerne la substance de l'âme mais seulement celle qui concerne sa conjonction locale avec la matière, et, donc, il n'est peut-être pas inapproprié de considérer en général quels objets sont, ou ne sont pas, susceptibles d'une conjonction locale. C'est une question curieuse et qui peut nous conduire à des découvertes d'importance considérable.

La première notion d'espace et d'étendue dérive uniquement des sens de la vue et du toucher et ce ne sont que les choses colorées et tangibles qui ont leurs parties disposées d'une manière telle qu'elles communiquent cette idée. Quand nous diminuons ou accroissons une

saveur, ce n'est pas de la même manière que quand nous diminuons ou accroissons un objet visible, et quand plusieurs sons frappent en même temps notre oreille, l'accoutumance et la réflexion seules nous font former une idée des degrés de distance et de contiguïté de ces corps dont ces sons dérivent. Tout ce qui marque le lieu de son existence doit soit être étendu, soit être un point mathématique sans parties ni composition. Tout ce qui est étendu doit avoir une forme particulière, carrée, ronde, triangulaire, et aucune de ces formes ne s'accordera avec un désir, ni, d'ailleurs, avec une impression ou une idée, à l'exception de celles des deux sens mentionnés ci-dessus. Un désir, quoiqu'indivisible, ne doit pas être considéré comme un point mathématique. En effet, dans ce cas, il serait possible, en en ajoutant d'autres, de former deux, trois, quatre désirs, et ceux-ci disposés et situés de manière telle qu'ils auraient une longueur, une largeur et une épaisseur déterminées, ce qui est évidemment absurde.

Après cela, on ne sera pas surpris que je livre une maxime condamnée par divers métaphysiciens et qui est jugée contraire aux principes les plus certains de la raison humaine. Cette maxime est qu'un objet peut exister et pourtant n'être nulle part ; et j'affirme non seulement que c'est possible, mais aussi que la plupart des êtres existent et doivent exister de cette manière. On peut dire qu'un objet n'est nulle part quand ses parties ne sont pas situées les unes par rapport aux autres telles qu'elles forment une figure ou une qualité, et l'ensemble par rapport aux autres corps tels qu'ils répondent à nos notions de contiguïté et de distance. Or c'est évidemment le cas pour toutes nos perceptions et tous nos objets, à l'exception de ceux de la vue et du toucher. Une réflexion morale ne peut pas être placée du côté droit ou du côté gauche d'une passion, et une odeur et un son ne peuvent pas être de forme circulaire ou carrée. Ces objets et ces perceptions, loin d'exiger un lieu particulier, sont absolument incompatibles avec, et même l'imagination ne saurait leur en attribuer un. Et pour ce qui est de l'absurdité de les supposer nulle part, nous pouvons considérer que, si les passions et les sentiments paraissaient à la perception avoir un lieu particulier, l'idée d'étendue pourrait en être tirée aussi bien que de la vue et du toucher, contrairement à ce que nous avons déjà établi. S'ils paraissent n'avoir aucun lieu particulier, il est possible qu'ils existent de la même manière puisque tout ce que nous concevons est possible.

Il ne sera pas nécessaire maintenant de prouver que ces perceptions qui sont simples et n'existent nulle part sont incapables d'une

conjonction locale avec la matière ou le corps, étendus et divisibles, puisqu'il est impossible de trouver une relation autrement que sur une qualité commune. Peut-être vaut-il mieux remarquer que cette question de la conjonction locale des objets ne se présente pas seulement dans les discussions métaphysiques sur la nature de l'âme, mais que, même dans la vie courante, nous avons à tout moment l'occasion de l'examiner. Ainsi, en supposant que nous considérions une figue à un bout de la table et une olive à un autre bout, il est évident qu'en formant les idées complexes de ces substances, l'une des plus manifestes est celle de leurs saveurs différentes, et il est de même évident que nous unissons et joignons ces qualités avec celles qui sont colorées et tangibles. Le goût amer de l'une et le goût sucré de l'autre sont supposés se trouver dans les corps visibles mêmes et être séparés l'un de l'autre par toute la longueur de la table. C'est une illusion si remarquable et si naturelle qu'il est peut-être bon d'envisager les principes dont elle dérive.

Quoiqu'un objet soit incapable d'une conjonction locale avec un autre objet qui existe sans aucun lieu ou sans aucune étendue, ces objets sont cependant susceptibles d'avoir de nombreuses autres relations. Ainsi, la saveur et l'odeur d'un fruit sont inséparables de ses autres qualités de couleur et de tangibilité, et, quelle que soit, parmi elles, la cause ou l'effet, il est certain qu'elles coexistent toujours. Elles ne coexistent pas seulement en général mais sont aussi contemporaines dans leur apparition à l'esprit, et c'est par l'application du corps étendu à nos sens que nous percevons sa saveur et son odeur particulières. Or ces relations de causalité et de contiguïté dans le temps et dans l'apparition entre l'objet étendu et la qualité qui existe sans aucun lieu particulier doivent avoir sur l'esprit un effet tel que, quand l'un apparaît, l'esprit pousse immédiatement sa pensée à concevoir l'autre. Ce n'est pas tout. Nous ne tournons pas seulement notre pensée de l'un à l'autre en raison de leur relation, mais nous tentons également de leur donner une nouvelle relation, à savoir une relation de conjonction locale pour pouvoir rendre la relation plus aisée et naturelle. En effet, c'est une qualité que j'aurai souvent l'occasion de remarquer dans la nature humaine, et que j'expliquerai plus complètement à l'endroit approprié, que, quand des objets sont unis par une relation, nous avons une forte propension à y ajouter quelque nouvelle relation afin de compléter l'union. Quand nous rangeons des corps, nous ne manquons jamais de placer ceux qui se ressemblent en contiguïté les uns avec les autres ou du moins sous des points de vue correspondants. Pourquoi, sinon parce que nous éprouvons une satisfac-

tion à joindre la relation de contiguïté à la relation de ressemblance, ou la ressemblance de situation à la ressemblance des qualités. Les effets de cette propension ont déjà été observés dans cette ressemblance que nous supposons facilement entre des impressions particulières et leurs causes extérieures. Mais nous n'en trouvons pas un effet plus évident que dans le cas présent où, à partir des relations de causalité et de contiguïté dans le temps entre deux objets, nous imaginons également la relation de conjonction locale afin de renforcer la connexion.

Mais, quelques notions confuses que nous puissions former d'une union locale entre un corps étendu, comme une figue, et sa saveur particulière, il est certain qu'en réfléchissant nous devons observer dans cette union quelque chose de tout à fait inintelligible et contradictoire. En effet, si nous nous posons cette question évidente, si la saveur que nous concevons contenue dans le périmètre du corps se trouve dans toutes ses parties ou seulement dans l'une, nous devons rapidement nous trouver dans l'embarras et percevoir l'impossibilité de jamais donner une réponse satisfaisante. Nous ne pouvons pas répondre que c'est seulement dans une partie car l'expérience nous convainc que toutes les parties ont la même saveur. Nous pouvons aussi peu répondre qu'elle existe dans toutes les parties car nous devons la supposer figurée et étendue, ce qui est absurde et incompréhensible. Ici, alors, nous sommes influencés par deux principes directement contraires l'un à l'autre, à savoir l'inclination de notre fantaisie par laquelle nous sommes déterminés à unir la saveur avec l'objet étendu, et notre raison qui nous montre l'impossibilité d'une telle union. Etant divisés entre ces principes opposés, nous ne renonçons ni à l'un ni à l'autre, mais nous enveloppons le sujet dans une confusion et une obscurité telles que nous ne percevons plus l'opposition. Nous supposons que la saveur existe à l'intérieur du périmètre du corps mais de manière telle qu'elle emplit l'ensemble du corps sans étendue et existe entière dans chaque partie sans séparation. Bref, nous utilisons, dans notre manière de penser la plus familière, ce principe scolastique qui, proposé crûment, paraît si choquant : *totum in toto et totum in qualibet parte* ; et c'est absolument comme si nous disions qu'une chose est en un certain lieu et cependant n'y est pas.

Toute cette absurdité vient de ce que nous tentons d'accorder un lieu à ce qui est totalement incapable d'en avoir un, et, de plus, cette tentative naît de notre inclination à compléter une union fondée sur la causalité et la contiguïté temporelle en attribuant aux objets une

conjonction locale. Mais si jamais la raison est d'une force suffisante pour surmonter le préjugé, il est certain que dans le cas présent elle doit prévaloir. En effet, nous n'avons laissé que ce choix : soit supposer que certains êtres existent sans aucun lieu, soit supposer qu'ils sont figurés et étendus, soit supposer que, quand ils sont unis à des objets étendus, le tout est dans le tout et le tout est dans chaque partie. L'absurdité des deux dernières suppositions prouve suffisamment la véracité de la première. Et il n'y a pas de quatrième opinion car, pour ce qui est de la supposition de leur existence à la manière des points mathématiques, elle se réduit à la deuxième opinion et suppose que plusieurs passions peuvent être placées dans une figure circulaire et qu'un certain nombre d'odeurs, en conjonction avec un certain nombre de sons, peuvent former un corps de douze pouces cubes, ce qui, à peine mentionné, paraît ridicule.

Mais, quoique, dans cette vision des choses, nous ne puissions refuser de condamner les matérialistes qui unissent toute pensée à l'étendue, un peu de réflexion nous indiquera pourtant une égale raison de blâmer leurs adversaires qui unissent toute pensée à une substance simple et indivisible. La philosophie la plus vulgaire nous informe qu'aucun objet extérieur ne peut se faire connaître immédiatement à l'esprit et sans l'interposition d'une image ou d'une perception. Cette table, qui m'apparaît juste maintenant, n'est qu'une perception, et toutes ses qualités sont les qualités d'une perception. Or la plus évidente de toutes ses qualités est l'étendue. La perception se compose de parties. Ces parties sont situées de telle sorte qu'elles nous offrent la notion de distance et de contiguïté, de longueur, de largeur et d'épaisseur. La limitation de ces trois dimensions est ce que nous appelons figure. Cette figure est mobile, séparable et divisible. Mobilité et séparabilité sont les propriétés distinctives des objets étendus. Et, pour couper court à toute discussion, l'idée même d'étendue n'est rien que la copie d'une impression, et elle doit par conséquent parfaitement s'accorder avec elle. Dire que l'idée d'étendue s'accorde avec une chose, c'est dire que cette chose est étendue.

Le libre-penseur peut maintenant triompher à son tour et, ayant trouvé qu'il y a des impressions et des idées réellement étendues, il peut demander à ses adversaires comment ils peuvent unir un sujet simple et indivisible avec une perception étendue. Tous les arguments des théologiens peuvent ici se retourner contre eux. Le sujet indivisible ou, si vous voulez, la substance immatérielle est-elle du côté gauche ou du côté droit de la perception ? Est-elle dans une partie particu-

lière ou dans une autre ? Est-elle dans toutes les parties sans être étendue ? Est-elle entière dans l'une quelconque des parties sans désertier les autres ? Il est impossible de donner à ces questions une réponse qui, à la fois, ne soit pas absurde en elle-même et explique l'union de nos perceptions indivisibles avec une substance étendue.

Cela me donne l'occasion de considérer à nouveau la question de la substance de l'âme et, quoique j'ai condamné cette question comme tout à fait inintelligible, je ne peux cependant m'empêcher de proposer quelques nouvelles réflexions la concernant. J'affirme que la doctrine de l'immatérialité, de la simplicité et de l'indivisibilité d'une substance pensante est un véritable athéisme et qu'elle servira à justifier tous les sentiments pour lesquels Spinoza a eu partout une si mauvaise réputation. De ce point, j'espère au moins récolter un avantage : que mes adversaires n'aient plus aucun prétexte pour rendre odieuse la doctrine présente par leurs déclamations quand ils verront qu'elles peuvent si facilement se retourner contre eux.

Le principe fondamental de l'athéisme de Spinoza est la doctrine de la simplicité de l'univers et de l'unité de cette substance à laquelle, suppose-t-il, sont inhérentes à la fois la pensée et la matière. Il n'y a qu'une seule substance dans le monde, dit-il, et cette substance est parfaitement simple et indivisible et elle existe partout sans aucune présence locale. Tout ce que nous découvrons extérieurement par sensation, tout ce que nous éprouvons intérieurement par réflexion, tout cela, ce ne sont que des modifications d'un unique être, simple et nécessairement existant, et tout cela ne possède aucune existence séparée ou distincte. Toutes les passions de l'âme, toutes les configurations de la matière, malgré les différentes et la variété, sont inhérentes à la même substance et conservent en elles-mêmes leurs caractères distinctifs sans les communiquer au sujet auquel elles sont inhérentes. Le même substratum, si je peux parler ainsi, supporte les modifications les plus différentes sans aucune différence en lui-même, et il les change sans aucun changement en lui-même. Ni le temps, ni le lieu, ni toute la diversité de la nature ne sont capables de produire une composition ou un changement dans sa simplicité et son identité parfaites.

Je crois que cette brève exposition des principes de ce fameux athée sera suffisante pour le présent dessein et que, sans aller plus loin dans ces régions obscures et ténébreuses, je serai capable de montrer que cette affreuse hypothèse est presque la même que celle de l'immatérialité de l'âme qui est devenue si populaire. Pour rendre ceci

évident, souvenons-nous que, comme toute idée est dérivée d'une perception antérieure, il est impossible que notre idée d'une perception et celle d'un objet ou d'une existence extérieure puissent jamais représenter des choses spécifiquement différentes. Quelque différence que nous puissions supposer entre elles, elle nous demeure incompréhensible et nous sommes obligés soit de concevoir un objet extérieur simplement comme une relation sans corrélatif, soit d'en faire absolument la même chose qu'une perception ou une impression.

La conséquence que j'en tirerai semble être à première vue un pur sophisme mais, au moindre examen, on la trouvera solide et satisfaisante. Je dis donc que, puisque nous pouvons supposer, mais nous ne pouvons jamais concevoir, une différence spécifique entre un objet et une impression, toute conclusion que nous formons sur la connexion et l'incompatibilité des impressions, nous ne saurons pas avec certitude si elle s'applique aux objets ; et que, d'autre part, toutes les conclusions de ce genre que nous formons sur les objets s'appliqueront avec la plus grande certitude aux impressions. La raison n'est pas très difficile à trouver. Comme un objet est supposé être différent d'une impression, nous ne pouvons pas être sûrs que la circonstance sur laquelle nous fondons notre raisonnement est commune aux deux, à supposer que nous formions le raisonnement sur l'impression. Il est toujours possible que l'objet en diffère sur ce point. Mais, quand nous formons d'abord notre raisonnement concernant l'objet, il est hors de doute que le même raisonnement doit s'étendre à l'impression ; et cela parce que la qualité de l'objet sur laquelle l'argument se fonde doit au moins être conçu par l'esprit ; et elle ne pourrait pas être conçue si elle n'était pas commune à une impression, puisque nous n'avons que des idées tirées de cette origine. Ainsi nous pouvons établir comme une maxime certaine que nous ne pouvons jamais, par aucun principe, sinon par un genre irrégulier de raisonnement à partir de l'expérience, découvrir une connexion ou une incompatibilité entre des objets qui ne s'étende pas aux impressions, quoique la proposition inverse puisse ne pas être également vraie, que toutes les relations qu'on puisse découvrir entre des impressions soient communes aux objets.

Appliquons cela au cas présent. Deux systèmes différentes d'êtres se présentent à moi et je me suppose dans la nécessité de leur assigner une substance ou un principe d'inhérence. J'observe d'abord l'univers des objets ou des corps, le soleil, la lune et les étoiles ; la terre, la mer, les plantes, les animaux, les hommes, les bateaux, les maisons et les autres productions, soit de l'art soit de la nature. Mais voici Spinoza

qui apparaît et me dit que ce sont seulement des modifications et que le sujet auquel ils sont inhérents est simple, non composé et indivisible. Après cela, j'envisage l'autre système d'êtres, à savoir l'univers de la pensée, ou mes impressions et mes idées. J'y observe un autre soleil, une autre lune et d'autres étoiles ; une terre et des mers couvertes et habitées par des plantes et des animaux ; des villes, des maisons, des montagnes, des fleuves : bref tout ce que je peux découvrir ou concevoir dans le premier système. Alors que j'enquête sur ce sujet, des théologiens se présentent et me disent que ce sont aussi des modifications, et des modifications d'une seule substance, simple, non composée et indivisible. Sur quoi je suis immédiatement assourdi par le bruit de cent voix qui traitent la première hypothèse avec horreur et mépris, et la seconde avec éloge et vénération. Je tourne mon attention vers ces hypothèses pour voir quelle peut être la raison d'une aussi grande partialité, et je trouve qu'elles ont le même défaut, d'être intelligibles, et que, pour autant que nous puissions les comprendre, elles sont si semblables qu'il est impossible de découvrir en l'une une absurdité qui ne soit pas commune aux deux. Nous n'avons aucune idée d'une qualité dans un objet qui ne s'accorde pas avec une qualité dans une impression, et qui ne puisse pas la représenter, et cela parce que toutes nos idées dérivent de nos impressions. Nous ne pouvons donc jamais trouver une incompatibilité entre un objet étendu, comme une modification, et une essence simple et non composée, comme sa substance, à moins que cette incompatibilité se trouve également entre la perception ou l'impression de cet objet étendu et la même essence non composée. Toute idée d'une qualité dans un objet passe par une impression, et donc, toute relation perceptible, qu'elle soit de connexion ou d'incompatibilité, doit être commune à la fois aux objets et aux impressions.

Mais quoique cet argument, considéré en général, semble évident et hors de doute et de contradiction, cependant, pour le rendre plus clair et plus sensible, examinons-le en détail et voyons si toutes les absurdités qui ont été trouvées dans le système de Spinoza ne peuvent pas être également découvertes dans celui des théologiens .

Premièrement, on a dit contre Spinoza, selon la manière scolastique de parler plutôt que de penser, qu'un mode, n'étant pas une existence distincte et séparée, doit être exactement la même chose que sa substance, et que, par conséquent, l'étendue de l'univers doit d'une certaine manière s'identifier avec cette essence simple et incomposée à laquelle l'univers est supposé être inhérent. Mais, peut-on prétendre,

c'est totalement impossible et inconcevable, à moins que la substance indivisible ne s'étende jusqu'à correspondre à l'étendue, ou que l'étendue ne se contracte jusqu'à correspondre à la substance indivisible. Cet argument semble juste, autant que nous puissions le comprendre, et il est clair que rien n'est requis, sinon un changement dans les termes, pour appliquer le même argument à nos perceptions étendues et à l'essence simple de l'âme, les idées des objets et des perceptions étant à tous égards identiques, seulement accompagnées de la supposition d'une différence qui est inconnue et incompréhensible.

Deuxièmement, on a dit que nous n'avions pas l'idée de substance qui ne soit applicable à la matière, ni aucune idée d'une substance distincte qui ne soit applicable à toute portion distincte de matière. La matière n'est donc pas un mode mais une substance, et chaque partie de matière n'est pas un mode distinct mais une substance distincte. J'ai déjà prouvé que nous n'avons aucune idée parfaite de substance mais que, la prenant pour quelque chose qui peut exister par soi-même, il est évident que toute perception est une substance et que toute partie distincte d'une perception est une substance distincte. Par conséquent, à cet égard, l'une des hypothèses souffre des mêmes difficultés que l'autre hypothèse.

Troisièmement, on a objecté au système d'une unique substance simple dans l'univers que cette substance, étant le support ou le substratum de toute chose, doit, au même moment, être modifiée en des formes contraires et incompatibles. La figure ronde et la figure carrée sont incompatibles dans la même substance au même moment. Comment est-il alors possible que la même substance puisse être modifiée en même temps en cette table carrée et en cette table ronde ? Je pose la même question pour les impressions de ces tables et je m'aperçois que la réponse n'est pas plus satisfaisante dans un cas que dans l'autre.

Il apparaît que, de quelque côté que nous nous tournions, les mêmes difficultés nous suivent, et que nous ne pouvons pas avancer d'un pas vers l'établissement de la simplicité et de l'immatérialité de l'âme sans préparer la voie à un athéisme dangereux et irrémédiable. Le cas est le même si, au lieu d'appeler pensée une modification de l'âme, nous lui donnons le nom d'action, nom plus ancien et cependant plus à la mode. Par action, nous entendons à peu près la même chose que ce qui est couramment appelé un mode abstrait, c'est-à-dire quelque chose qui, à proprement parler, n'est ni discernable ni séparable de sa

substance et qui ne se conçoit que par une distinction de raison ou une abstraction. Mais on ne gagne rien à remplacer le terme de modification par celui d'action et nous ne nous affranchissons pas de cette manière d'une seule difficulté, comme il paraîtra par les deux réflexions suivantes.

Premièrement, je remarque que le mot action, selon l'explication donnée ci-dessus, ne peut jamais être appliqué justement à une perception, en tant qu'elle dérive d'un esprit ou d'une substance pensante. Nos perceptions sont toutes réellement différentes, séparables et discernables l'une de l'autre et de toute autre chose que nous puissions imaginer ; et il est donc impossible de concevoir comment elles peuvent être l'action ou le mode abstrait d'une substance. L'exemple d'un mouvement, dont on fait couramment usage pour montrer de quelle manière la perception, comme une action, dépend de sa substance nous embrouille plutôt qu'il ne nous instruit. Le mouvement, selon toute apparence, ne produit aucun changement réel ni essentiel dans le corps mais change seulement sa relation aux autres objets. Mais, entre une personne qui, le matin, marche dans un jardin en agréable compagnie et une personne qui, l'après-midi, est enfermée dans un cachot, pleine de terreur, de désespoir et de ressentiment, il semble y avoir une différence radicale et d'un tout autre genre que celle qui est produite sur un corps par le changement de sa situation. De même que nous concluons, de la distinction et de la séparabilité de leurs idées, que des objets extérieurs ont une existence séparée, de même, quand nous faisons de ces idées elles-mêmes nos objets, nous devons tirer la même conclusion en ce qui les concerne, selon le raisonnement précédent. Du moins, il faut avouer que, n'ayant aucune idée de la substance de l'âme, il nous est impossible de dire comment elle peut admettre de telles différences, et même des contrariétés de perception sans aucun changement fondamental ; et, par conséquent, nous ne pouvons jamais dire en quel sens les perceptions sont des actions de cette substance. L'emploi du mot action, qui ne s'accompagne d'aucun sens, au lieu du mot modification, n'ajoute rien à notre connaissance et n'est d'aucun avantage pour la doctrine de l'immatérialité de l'âme.

J'ajoute, en second lieu, que, s'il apporte un avantage à cette cause, il doit apporter un égal avantage à la cause de l'athéisme. En effet, nos théologiens prétendent-ils avoir le monopole du mot action, et nos athées ne peuvent-ils pas également en prendre possession et affirmer que les plantes, les animaux, les hommes, etc., ne sont que des actions

particulières d'une unique substance simple et universelle qui s'exerce par une nécessité aveugle et absolue ? C'est totalement absurde, direz-vous. J'avoue que c'est inintelligible mais, en même temps, j'affirme, en accord avec les principes expliqués ci-dessus, qu'il est impossible de découvrir une absurdité dans la supposition que tous les divers objets, dans la nature, sont des actions d'une unique substance simple, laquelle absurdité ne soit pas applicable à une semblable supposition sur les impressions et les idées.

De mes hypothèses sur la substance et la conjonction locale, nous pouvons passer à une autre, plus intelligible que la première et plus importante que la seconde, à savoir celle qui concerne la cause de nos perceptions. La matière et le mouvement, dit-on couramment dans les écoles, aussi variés soient-ils, sont toujours de la matière et du mouvement et ils ne produisent qu'une différence dans la position et la situation des objets. Divisez un corps autant de fois qu'il vous plaît, c'est toujours un corps. Donnez-lui une figure quelconque, rien n'en résulte jamais sinon la figure ou relation des parties. Bougez-le d'une manière quelconque, vous trouverez toujours du mouvement ou un changement de relation. Il est absurde d'imaginer que du mouvement circulaire, par exemple, ne soit rien que du mouvement circulaire, alors que du mouvement dans une autre direction, comme un mouvement en ellipse, serait aussi une passion ou une réflexion morale ; que le choc de deux particules sphériques devienne une sensation de douleur et que la rencontre de deux particules triangulaires procure un plaisir. Or, comme ces différents chocs, variations et mélanges sont les seuls changements dont la matière soit susceptible, et que ceux-ci ne nous offrent jamais aucune idée de pensée ou de perception, on conclut qu'il est impossible que la pensée puisse jamais être causée par la matière.

Peu de personnes ont été capables de résister à l'apparente évidence de cet argument et, pourtant, il n'est rien de plus aisé au monde que de le réfuter. Nous n'avons besoin que de réfléchir à ce qui a été largement prouvé, que nous ne sommes jamais sensibles à une connexion entre les causes et les effets et que c'est seulement par notre expérience de leur conjonction constante que nous pouvons parvenir à une connaissance de cette relation. Or, comme tous les objets qui ne sont pas contraires sont susceptibles d'une conjonction constante et comme il n'existe pas d'objets réels qui soient contraires, j'ai inféré de ces principes que, à considérer la chose a priori, n'importe quoi peut produire n'importe quoi, et que nous ne découvrirons jamais une

raison pour laquelle un objet peut ou ne peut pas être la cause d'un autre, quelque grande ou quelque petite que puisse être la ressemblance entre eux. Cela détruit évidemment le raisonnement précédent sur la cause de la pensée ou de la perception. En effet, quoiqu'il n'apparaisse aucune sorte de connexion entre le mouvement et la pensée, le cas est le même pour toutes les autres causes et tous les autres effets. Placez un corps d'une livre à une extrémité d'un levier et un autre corps du même poids à l'autre extrémité, vous ne trouverez jamais dans ces corps aucun principe de mouvement dépendant de leur distance au centre, pas plus que de pensée et de perception. Donc, si vous prétendez prouver a priori que cette position des corps ne peut jamais causer de pensée (parce que, retournez-la de toutes les façons qu'il vous plaît, ce n'est qu'une position des corps), vous devez, par le même cours de raisonnement, conclure qu'elle ne peut jamais produire du mouvement puisqu'il n'y a pas plus de connexion apparente dans un cas que dans l'autre. Mais, comme cette dernière conclusion est contraire à l'évidence de l'expérience et comme il est possible que nous ayons une semblable expérience dans les opérations de l'esprit et puissions percevoir une conjonction constante de la pensée et du mouvement, nous raisonnons avec trop de hâte quand, à partir de la simple considération des idées, nous concluons qu'il est impossible que du mouvement puisse jamais produire de la pensée ou qu'une position différente des parties donne naissance à une passion ou une réflexion différente. Mieux, il n'est pas seulement possible que nous puissions faire une telle expérience, il est certain que nous la faisons puisque toute personne peut percevoir que les différentes positions de son corps changent ses pensées et ses sentiments. Et si l'on dit que cela dépend de l'union de l'âme et du corps, je réponds que nous devons séparer la question qui concerne la substance de l'esprit de celle qui concerne la cause de sa pensée, et que, nous limitant à la dernière question, nous trouvons, par la comparaison de leurs idées, que la pensée et le mouvement diffèrent l'une de l'autre et, par expérience, qu'ils sont constamment unis. Et comme ce sont là toutes les circonstances qui entrent dans l'idée de cause et d'effet quand elles sont appliquées aux opérations de la matière, nous pouvons certainement conclure que le mouvement peut être, ou est effectivement, la cause de la pensée et de la perception.

Il semble qu'il ne nous reste dans le cas présent que ce dilemme : ou affirmer qu'aucune chose ne peut être la cause d'une autre chose, sinon quand l'esprit peut percevoir la connexion dans son idée des objets, ou maintenir que tous les objets que nous trouvons constam-

ment en conjonction doivent, pour cette raison, être considérés comme des causes et des effets. Si nous choisissons la première solution, voici les conséquences. Premièrement, nous affirmons en réalité qu'il n'existe dans l'univers aucune chose telle qu'une cause ou un principe producteur, pas même la divinité elle-même puisque notre idée de cet être suprême est dérivée d'impressions particulières dont aucune ne contient une efficace, ni ne semble avoir une quelconque connexion avec une quelconque autre existence. Quant à ce qui peut être dit, que la connexion de l'idée d'un être infiniment puissant et celle d'un effet quelconque voulu par lui est nécessaire et inévitable, je réponds que nous n'avons aucune idée d'un être doué d'un pouvoir, encore moins d'un être doué d'un pouvoir infini. Mais si nous voulons changer d'expressions, nous pouvons définir le pouvoir seulement par la connexion, et alors, en disant que l'idée d'un être infiniment puissant est en connexion avec l'idée de tout effet voulu par lui, nous ne faisons rien de plus qu'affirmer qu'un être dont la volonté est en connexion avec tout effet est en connexion avec tout effet ; ce qui est une proposition identique qui ne nous fait pas pénétrer dans la nature de ce pouvoir ou de cette connexion. Mais, deuxièmement, supposer que la divinité soit le grand principe efficace qui supplée à la déficience de toutes les causes nous conduit aux impiétés et aux absurdités les plus grossières. En effet, pour la même raison qui fait que nous avons recours à elle pour les opérations naturelles et que nous affirmons que la matière ne peut pas par elle-même communiquer du mouvement ou produire de la pensée (à savoir parce qu'il n'y a aucune connexion apparente entre ces objets), exactement pour la même raison, dis-je, nous devons reconnaître que la divinité est l'auteur de toutes nos volitions et perceptions puisque celles-ci n'ont pas plus de connexion apparente, soit entre elles, soit avec la supposée mais inconnue substance de l'âme. Cette opération de l'être suprême, nous savons qu'elle a été affirmée par plusieurs philosophes pour toutes les actions de l'esprit, excepté la volition, quoiqu'il soit facile de percevoir que cette exception n'est qu'un prétexte pour éviter les dangereuses conséquences de cette doctrine. Si rien n'est actif, sinon ce qui a un pouvoir apparent, la pensée n'est en aucun cas plus active que la matière ; et si cette inactivité nous oblige à avoir recours à une divinité, l'être suprême est la cause réelle de toutes nos actions, mauvaises aussi bien que bonnes, vicieuses aussi bien que vertueuses.

Nous sommes ainsi réduits à l'autre solution, à savoir que tous les objets qu'on trouve être en constante conjonction doivent, pour cette raison seule, être considérés comme des causes et des effets. Or,

comme tous les objets qui ne sont pas contraires sont susceptibles d'une conjonction constante, et comme il n'existe pas d'objets réels contraires, il s'ensuit que, pour autant que nous puissions décider par les seules idées, n'importe quoi peut être la cause ou l'effet de n'importe quoi, ce qui, évidemment, donne l'avantage aux matérialistes contre leurs adversaires.

Donc, pour rendre la décision finale sur l'ensemble, la question de la substance de l'âme est absolument inintelligible : toutes nos perceptions ne sont pas susceptibles d'une union locale, soit avec ce qui est étendu, soit avec ce qui ne l'est pas, certaines étant d'un genre, certaines d'un autre genre ; et comme la conjonction constante d'objets constitue l'essence même de la cause et de l'effet, la matière et le mouvement peuvent souvent être considérés comme les causes de la pensée, pour autant que nous ayons quelque notion de cette relation.

C'est certainement une sorte d'outrage à la philosophie, dont l'autorité souveraine devrait être partout reconnue, que de l'obliger en toute occasion à s'excuser de ses conclusions et à se justifier envers tout art particulier ou toute science particulière qu'elle peut avoir offensés. Cela fait penser à un roi accusé de haute trahison envers ses sujets. Il n'est qu'un seul cas où la philosophie pensera nécessaire et même honorable de se justifier, c'est quand la religion peut sembler être le moins du monde offensée, la religion dont les droits lui sont aussi chers que les siens propres et qui sont en vérité les mêmes. Donc, si quelqu'un imagine que les arguments précédents sont en quelque sorte dangereux pour la religion, j'espère que la justification suivante écartera ses craintes.

Il n'existe aucun fondement pour aucune conclusion a priori, soit sur les opérations d'un objet, soit sur sa durée, dont l'esprit humain puisse se former une conception. On peut imaginer qu'un objet quelconque devienne entièrement inactif ou soit annihilé en un instant, et c'est un principe évident que tout ce que nous pouvons imaginer est possible. Or ce n'est pas plus vrai de la matière que de l'esprit, d'une substance étendue et composée que d'une substance simple et inétendue. Dans les deux cas, les arguments métaphysiques en faveur de l'immortalité de l'âme sont également non concluants ; et dans les deux cas, les arguments moraux et les arguments tirés de l'analogie de nature sont également solides et convaincants. Donc, si ma philosophie n'ajoute rien aux arguments en faveur de la religion, j'ai du

moins la satisfaction de penser qu'elle ne leur enlève rien, et tout demeure précisément comme auparavant.

Livre I  
Partie IV : Du système sceptique et des autres  
systèmes philosophiques

Section VI : De l'identité personnelle

[Retour à la table des matières](#)

Il y a certains philosophes qui imaginent que nous sommes à tout moment conscients de ce que nous appelons notre MOI, que nous sentons son existence et sa continuité d'existence, et que nous sommes certains, [d'une certitude qui va] au-delà de l'évidence de la démonstration, aussi bien de sa parfaite identité que de sa parfaite simplicité. La plus forte sensation [et] la plus violente passion, disent-ils, au lieu de nous distraire de cette vue, ne font que l'établir plus intensément, et [elles] nous font considérer leur influence sur le moi, soit par leur douleur, soit par leur plaisir. Tenter de le prouver davantage, ce serait en affaiblir l'évidence, puisqu'aucune preuve ne peut être tirée d'aucun fait dont nous soyons aussi intimement conscients, et il n'est rien dont nous puissions être certains si nous doutons de cela.

Malheureusement, toutes ces assertions positives sont contraires à l'expérience même qu'on allègue en leur faveur ; et nous n'avons aucune idée du moi de la manière ici expliquée. En effet, de quelle impression cette idée pourrait-elle être tirée ? Il est impossible de répondre à cette question sans contradiction ni absurdités manifestes ; et pourtant, c'est une question à laquelle il faut nécessairement répondre si nous voulons que l'idée de moi passe pour claire et intelligible. Il faut [bien] qu'il y ait quelque impression qui donne naissance à toute idée réelle. Mais le moi, ou personne, n'est pas une impression, mais c'est ce à quoi sont supposées se rattacher nos différentes impressions et idées. Si une impression donne naissance à l'idée du moi, cette impression doit demeurer invariablement la même durant le cours entier de notre vie, puisque le moi est supposé exister de cette manière. Mais

il n'existe aucune impression constante et invariable. Douleur et plaisir, chagrin et joie, passions et sensations se succèdent les uns aux autres, et ils n'existent jamais tous en même temps. Ce ne peut donc être d'aucune de ces impressions ni d'aucune autre que l'idée du moi est dérivée, et, par conséquent, une telle idée n'existe pas.

Mais encore, que doit-il advenir de toutes nos perceptions particulières selon cette hypothèse ? Elles sont toutes différentes, discernables et séparables les unes des autres, elles peuvent être considérées séparément, et elles peuvent exister séparément et n'ont besoin de rien pour soutenir leur existence. De quelle manière appartiennent-elles donc au moi, et comment lui sont-elles connectées ? Pour ma part, quand j'entre le plus intimement dans ce que j'appelle moi-même, je bute toujours sur quelque perception particulière ou sur une autre, de chaud ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne peux jamais, à aucun moment, me saisir moi-même sans une perception, et jamais je ne puis observer autre chose que la perception. Quand mes perceptions sont supprimées pour un temps, comme par un sommeil profond, aussi longtemps que je suis sans conscience de moi-même, on peut vraiment dire que je n'existe pas. Et si toutes mes perceptions étaient supprimées par la mort, et que je ne puisse ni penser, ni sentir, ni voir, ni aimer, ni haïr après la dissolution de mon corps, je serais entièrement annihilé, et je ne conçois pas ce qu'il faudrait de plus pour faire de moi une parfaite non-entité. Si quelqu'un, à partir d'une réflexion sérieuse et sans préjugé, pense qu'il a une notion différente de lui-même, je dois avouer que je ne puis raisonner plus longtemps avec lui. Tout ce que je peux lui accorder, c'est qu'il peut avoir raison aussi bien que moi, et que nous différons essentiellement sur ce point. Il peut peut-être percevoir quelque chose de simple et de continu, qu'il appelle lui-même, mais je suis certain qu'il n'existe pas un tel principe en moi.

Mais en écartant certains métaphysiciens de ce genre, je peux m'aventurer à affirmer du reste des hommes qu'ils ne sont rien qu'un ensemble, une collection de différentes perceptions qui se succèdent les unes aux autres avec une inconcevable rapidité et qui sont dans un flux et un mouvement perpétuels. Nos yeux ne peuvent tourner dans leurs orbites sans faire varier nos perceptions. Notre pensée est encore plus variable que notre vue, et tous nos autres sens et toutes nos autres facultés contribuent à ce changement. Il n'est pas un seul pouvoir de l'âme qui demeure inaltérablement identique peut-être pour un seul moment. L'esprit est une sorte de théâtre où différentes perceptions

font successivement leur apparition, passent, repassent, glissent et se mêlent en une infinie variété de positions et de situations. Il n'y a en lui proprement ni simplicité en un moment, ni identité en différents moments. La comparaison du théâtre ne doit pas nous induire en erreur. Ce sont seulement les perceptions successives qui constituent l'esprit. Nous n'avons pas la plus lointaine notion du lieu où ces scènes sont représentées ni des matériaux dont il se compose.

Qu'est-ce donc qui donne une si grande propension à attribuer une identité à ces perceptions successives et à supposer que nous possédons, durant le cours entier de notre vie, une existence invariable et ininterrompue ? Afin de répondre à cette question, nous devons distinguer l'identité personnelle, en tant qu'elle concerne notre pensée ou notre imagination, et cette identité, en tant qu'elle concerne nos passions ou l'intérêt que nous prenons à nous-mêmes. La première est notre présent sujet ; et pour l'expliquer parfaitement, nous devons envisager la question assez profondément et expliquer l'identité que nous attribuons aux plantes et aux animaux car il y a une grande analogie entre elle et celle d'un moi ou d'une personne.

Nous avons une idée distincte d'un objet qui demeure invariable et ininterrompu à travers une variation supposée du temps, et cette idée, nous l'appelons idée d'identité ou du même. Nous avons aussi une idée distincte de plusieurs objets différents existant successivement et liés entre eux par une relation étroite, et cela offre à un regard exact une notion de diversité aussi parfaite que s'il n'y avait aucune sorte de relation entre les objets. Mais, quoique ces deux idées d'identité et de succession d'objets reliés soient en elles-mêmes parfaitement distinctes, et même contraire, il est certain que, pourtant, dans notre manière courante de penser, nous les confondons généralement l'une avec l'autre. L'action de l'imagination par laquelle nous considérons l'objet ininterrompu et invariable, et celle par laquelle nous réfléchissons à la succession d'objets reliés sont senties de façon presque identique, et il n'est pas exigé plus d'efforts dans le premier cas que dans le deuxième. La relation facilite la transition de l'esprit d'un objet à un autre et rend son passage aussi aisé que s'il contemplait un seul objet continu. Cette ressemblance est la cause de la confusion et de la méprise et elle nous fait substituer la notion d'identité à celle d'objets reliés. De quelque manière que nous considérions, à un certain moment, la succession reliée comme variable ou interrompue, l'instant d'après, il est certain que nous lui attribuons une parfaite identité et la considérons comme invariable et ininterrompue. Par suite de la res-

semblance ci-dessus mentionnée, notre propension à cette méprise est si grande que nous y tombons avant d'en être avisés; et, quoique nous nous corrigions sans cesse par la réflexion et revenions à une méthode de penser plus exacte, nous ne pouvons cependant pas soutenir longtemps notre philosophie ou nous défaire de ce penchant venant de notre imagination. Notre dernière ressource est d'y céder et d'affirmer hardiment que ces différents objets reliés, bien qu'ils soient interrompus et variables, sont en fait identiques. Afin de justifier à nos propres yeux cette absurdité, nous imaginons quelque principe nouveau et inintelligible qui relie les objets et en empêche l'interruption ou la variation. C'est ainsi que nous faisons comme s'il y avait une existence continue des perceptions de nos sens, pour supprimer leur interruption, et tombons dans la notion d'âme, de moi et de substance, pour masquer la variation. Mais nous pouvons observer en outre que, quand nous ne donnons pas naissance à cette fiction, notre propension à confondre l'identité et la relation est si grande que nous sommes portés à imaginer quelque chose d'inconnu et de mystérieux qui relie les parties en plus de cette relation, et je crois que c'est le cas en ce qui concerne l'identité que nous attribuons aux plantes et aux végétaux. Et même quand cela n'a pas lieu, nous éprouvons encore un penchant à confondre ces idées, quoique nous soyons incapables de nous satisfaire pleinement sur ce point, ni de trouver quelque chose d'invariable et d'ininterrompu pour justifier notre notion d'identité.

Ainsi la controverse de l'identité n'est pas une dispute simplement verbale. En effet, quand nous attribuons l'identité, en un sens impropre, aux objets variables ou interrompus, notre méprise ne se borne pas à l'expression, mais elle s'accompagne couramment de la fiction, soit de quelque chose d'invariable et ininterrompu, soit de quelque chose de mystérieux et d'inexplicable, soit au moins d'une propension à de telles fictions. Il suffira, pour prouver cette hypothèse à la satisfaction de tout enquêteur de bonne foi, de montrer, à partir de l'expérience et de l'observation quotidiennes, que les objets variables ou interrompus, qui sont supposés demeurer identiques, sont seulement ceux qui se composent d'une succession de parties reliées les unes aux autres par la ressemblance, la contiguïté ou la causalité. En effet, comme une telle succession répond évidemment à notre notion de diversité, ce ne peut être que par méprise que nous attribuons l'identité; et, comme la relation des parties qui nous conduit à cette méprise n'est en réalité rien qu'une qualité qui produit une association d'idées et une transition aisée de l'imagination de l'une à l'autre, ce ne peut être que de la ressemblance que cet acte de l'esprit soutient

avec celui par lequel nous contemplons un objet continu, que naît l'erreur. Notre principale tâche, donc, doit être de prouver que tous les objets auxquels nous attribuons l'identité, sans observer qu'ils sont invariables et ininterrompus, sont tels qu'ils se composent d'une succession d'objets reliés.

Pour cela, supposons qu'une masse de matière, dont les parties sont contiguës et reliées, soit placée devant nous. Il est évident que nous attribuons forcément à cette masse une parfaite identité, pourvu que les parties demeurent identiques de façon ininterrompue et invariable, quelque mouvement ou changement de lieu que nous puissions observer, soit dans le tout, soit dans l'une des parties. Mais supposons qu'une très petite partie, négligeable, soit ajoutée ou soustraite à la masse ; quoique, à proprement parler, cela détruit absolument l'identité du tout, pourtant, comme nous pensons rarement avec autant d'exactitude, nous n'hésitons pas à déclarer identique une masse de matière quand nous trouvons un changement aussi insignifiant. Le passage de la pensée de l'objet avant le changement à l'objet après ce changement est si coulant et si aisé que nous percevons à peine la transition et que nous sommes portés à imaginer qu'il n'y a qu'une vue continue du même objet.

Une remarquable circonstance accompagne cette expérience : quoique le changement d'une partie considérable d'une masse de matière détruit l'identité du tout, pourtant, nous devons mesurer la grandeur de la partie, non absolument, mais proportionnellement au tout. L'addition ou la soustraction d'une montagne ne serait pas suffisante pour produire un changement sur une planète, mais le changement d'un très petit nombre de pouces serait capable de détruire l'identité de certains corps. Il sera impossible d'expliquer cela, sinon en réfléchissant que les objets opèrent sur l'esprit, et brisent et interrompent la continuité de ses actions, non selon leur grandeur réelle, mais selon leur rapport les uns aux autres. Et donc, puisque cette interruption fait qu'un objet cesse de paraître identique, c'est nécessairement le progrès ininterrompu de la pensée qui constitue l'identité parfaite.

Cela peut être confirmé par un autre phénomène. Le changement d'une partie considérable d'un corps détruit son identité ; mais il est remarquable que, quand le changement se produit graduellement et insensiblement, nous sommes moins portés à lui attribuer le même effet. A l'évidence, la raison ne peut être que celle-ci : l'esprit, en sui-

vant les changements successifs du corps, sent un passage aisé de la vue de l'état de ce corps à un moment à la vue du même corps à un autre moment, et il ne perçoit, à aucun moment, une interruption dans ses actions. A partir de cette perception continue, il attribue à l'objet une existence et une identité continues.

Mais quelque précaution dont nous puissions user en introduisant les changements graduellement et en les proportionnant au tout, il est certain que si nous remarquons que, finalement, les changements deviennent considérables, nous hésitons à attribuer l'identité à des objets aussi différents. Il existe pourtant un autre artifice par lequel nous pouvons amener l'imagination à faire un pas de plus : montrer que les parties se rapportent les unes aux autres et qu'elles se combinent en vue d'une fin commune, d'un dessein commun. Un bateau, dont une partie considérable a été changée par de fréquentes réparations, est toujours considéré comme identique, et la différence des matériaux ne nous empêche pas de lui attribuer l'identité. La fin commune, à laquelle conspirent les parties, reste la même à travers toutes leurs variations, et elle offre une transition aisée à l'imagination d'un état du corps à un autre état.

Mais c'est encore plus remarquable quand nous ajoutons une sympathie des parties en vue de leur fin commune, et que nous supposons qu'elles soutiennent entre elles, dans toutes leurs actions et opérations, une relation réciproque de cause à effet. C'est le cas avec tous les animaux et végétaux où, non seulement les différentes parties se rapportent à un certain dessein général, mais aussi où elles ont entre elles une mutuelle dépendance et sont en connexion. L'effet d'une aussi forte relation est que, quoique tout le monde admette forcément qu'en très peu d'années les végétaux et les animaux subissent un changement total, nous leur attribuons cependant encore l'identité, alors que leur forme, leur taille et leur substance aient entièrement changé. Un chêne, qui croît d'une petite plante à un grand arbre, est toujours un chêne, quoiqu'il n'y ait pas une seule particulière de matière, pas une configuration de ses parties qui soit demeurée identique. Un enfant devient un homme, et il est tantôt gras, tantôt maigre, sans que change son identité.

Nous pouvons aussi considérer les deux phénomènes suivants qui sont remarquables dans leur genre. Le premier est que, quoique nous soyons couramment capables de distinguer assez exactement l'identité numérique et l'identité spécifique, il arrive pourtant parfois que nous

les confondions et que, dans nos pensées et raisonnements, nous les employons l'un pour l'autre. Ainsi, quelqu'un, qui entend un bruit fréquemment interrompu et répété, dit que c'est toujours le même bruit, bien qu'il soit évident que les sons ont seulement une identité spécifique, une ressemblance, et qu'il n'y a rien de numériquement identique que la cause qui les produit. De même manière, on peut dire, sans infraction aux propriétés du langage, que telle église, qui était auparavant en briques, est tombée en ruines, et que la paroisse a reconstruit la même église en pierres de taille, selon l'architecture moderne. Ici, ni la forme ni les matériaux ne sont identiques, et il n'y a rien de commun entre les deux objets, sinon leur relation aux habitants de la paroisse ; et pourtant, cela seul suffit à les dire identiques. Mais nous devons observer que, dans ces cas, le premier est en quelque sorte annihilé avant que le second ne vienne à l'existence et, ainsi, l'idée de différence et de multiplicité ne se présente jamais à nous à un moment du temps. C'est pour cette raison que nous avons moins de scrupules à les dire identiques.

Deuxièmement, nous pouvons remarquer que, quoique dans une succession d'objets reliés, il soit d'une certaine manière requis que le changement des parties ne soit ni soudain ni entier, afin de conserver l'identité, pourtant, quand les objets sont de nature changeante et inconstante, nous admettons une transition plus soudaine qui, autrement, serait incompatible avec cette relation. Ainsi, comme la nature d'une rivière consiste dans le mouvement et le changement des parties, quoiqu'en moins de vingt-quatre heures celles-ci soient totalement changées, cela n'empêche pas la rivière de demeurer la même pendant des siècles. Ce qui est naturel et essentiel à quelque chose est, d'une certaine manière, quelque chose d'attendu, et ce qui est attendu fait une moindre impression et paraît avoir moins d'importance que ce qui est inhabituel et extraordinaire. Un changement considérable du premier genre semble en réalité moindre à l'imagination que la plus insignifiante altération du second, et, rompant moins la continuité de la pensée, il a moins d'influence pour détruire l'identité.

Nous passons maintenant à l'explication de la nature de l'identité personnelle, qui est devenue une question si importante en philosophie, surtout ces dernières années en Angleterre où toutes les sciences les plus abstruses sont étudiées avec une ardeur et une application particulières. Et ici, il est évident que la même méthode de raisonnement doit être suivie, celle qui nous a expliqué avec tant de succès l'identité des plantes, des animaux, des bateaux, des maisons et de toutes les

productions composées et changeantes, soit de l'art, soit de la nature. L'identité que nous attribuons à l'esprit de l'homme est une identité fictive du même genre que celle que nous attribuons aux corps végétaux et animaux. Elle ne peut donc avoir une origine différente. Elle doit procéder d'une semblable opération de l'imagination sur des objets semblables.

Mais, de peur que cet argument ne convainque pas le lecteur, quoique, selon moi, il soit parfaitement décisif, je lui ferai peser l'argument suivant, encore plus serré et immédiat. Il est évident que l'identité que nous attribuons à l'esprit humain, quelque parfaite que nous puissions l'imaginer, n'est pas capable de fondre ensemble les diverses perceptions différentes en une seule perception, et de leur faire perdre leurs caractères de distinction et de différence qui leur sont essentiels. De plus, il est vrai que chaque perception distincte qui entre dans la composition de l'esprit est une existence distincte, et est différente, discernable et séparable de toute autre perception, soit contemporaine, soit successive. Mais, comme, malgré cette distinction et cette séparabilité, nous supposons que toute la série des perceptions est unie par identité, une question naît naturellement sur la relation d'identité : est-elle quelque chose qui lie réellement nos différentes perceptions ensemble ou qui associe seulement leurs idées dans l'imagination ? C'est-à-dire, en d'autres termes, quand nous nous prononçons sur l'identité d'une personne, observons-nous un lien réel entre les perceptions ou sentons-nous seulement un lien entre les idées que nous formons de ces perceptions ? Cette question, nous pourrions facilement la trancher si nous nous rappelions ce qui a déjà été largement prouvé, que l'entendement n'observe jamais de connexion réelle entre les objets, et que même l'union de la cause et de l'effet, quand on l'examine strictement, se réduit à une association coutumière des idées. Car il suit de là avec évidence que l'identité n'est rien qui appartienne réellement à ces différentes perceptions et les unisse entre elles, mais elle n'est qu'une qualité que nous leur attribuons à cause de l'union de leurs idées dans l'imagination quand nous y réfléchissons. Or les seules qualités qui peuvent unir des idées dans l'imagination sont ces trois relations ci-dessus mentionnées. Ce sont les principes d'union du monde des idées ; sans eux, tout objet distinct est séparable par l'esprit, peut être considéré séparément, et ne paraît pas avoir plus de connexion avec tout autre objet que s'il en était séparé par la plus grande différence et le plus grand éloignement. C'est donc de certaines de ces trois relations de ressemblance, de contiguïté et de causalité que l'identité dépend ; et, comme l'essence même des

ces relations consiste en ce qu'elles produisent une transition facile des idées, il s'ensuit que nos notions d'identité personnelle proviennent entièrement du progrès aisé et ininterrompu de la pensée le long d'une suite d'idées reliées, selon les principes ci-dessus expliqués.

La seule question qui reste est donc : par quelles relations ce progrès ininterrompu de notre pensée est-il produit quand nous considérons l'existence successive d'un esprit ou d'une personne pensante ? Et ici, il est évident que nous devons nous en tenir à la ressemblance et à la causalité et laisser de côté la contiguïté qui n'a pas, ou qui a peu, d'influence dans le cas présent.

Pour commencer par la ressemblance, supposez que nous puissions voir clairement à l'intérieur d'autrui et observer cette succession de perceptions qui constitue son esprit ou son principe pensant, et supposez qu'il conserve encore la mémoire d'une partie considérable des perceptions passées. Il est évident que rien ne saurait contribuer davantage à accorder à cette succession une relation au milieu de toutes ses variations. En effet, qu'est-ce que la mémoire, sinon une faculté par laquelle nous éveillons les images des perceptions passées ? Et, comme une image ressemble nécessairement à son objet, le fait de placer ces perceptions ressemblantes dans la chaîne de la pensée ne doit-il pas conduire l'imagination plus facilement d'un maillon à un autre et faire que le tout paraisse semblable à la persistance d'un objet ? D'ailleurs, sur ce point, la mémoire, non seulement découvre l'identité, mais contribue aussi à sa production en produisant la relation de ressemblance entre les perceptions. Le cas est le même, que nous nous considérions nous-mêmes ou que nous considérions autrui.

Pour ce qui est de la causalité, nous pouvons observer que la véritable idée de l'esprit humain est de le considérer comme un système de différentes perceptions ou de différentes existences qui sont enchaînées les unes aux autres par la relation de cause à 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 les idées, à leur tour, produisent d'autres impressions. Une pensée en chasse une autre, et attire une troisième par laquelle elle est chassée à son tour. A cet égard, je ne peux comparer plus proprement l'âme qu'à une république, un Etat, dans lequel les différents membres sont unis par les liens réciproques de gouvernement et de subordination, donnent naissance à d'autres personnes qui reproduisent la même république dans les changements incessants de ses parties. Et, tout

comme la même république particulière peut changer, non seulement ses membres, mais aussi ses lois et ses constitutions, de manière semblable, la même personne peut changer de caractère et de disposition, aussi bien que d'impressions et d'idées, sans perdre son identité. Quelques changements qu'elle subisse, ses différentes parties sont toujours en connexion par la relation de causalité. Et, à ce point de vue, l'identité qui concerne nos passions sert à corroborer celle qui concerne notre imagination, en faisant que nos perceptions distantes s'influencent les unes les autres, et en nous donnant un intérêt présent à nos douleurs et à nos plaisirs passés ou futurs.

Comme la mémoire seule nous fait connaître la persistance et l'étendue de cette succession de perceptions, elle doit être considérée, pour cette raison principalement, comme la source de l'identité personnelle. Si nous n'avions pas de mémoire, nous n'aurions jamais aucune notion de causalité, ni par conséquent de cette chaîne de causes et d'effets qui constitue notre moi, notre personne. Mais une fois que nous avons acquis cette notion de causalité par la mémoire, nous pouvons étendre la même chaîne de causes, et par conséquent l'idée de notre personne, au-delà de notre mémoire et nous pouvons englober les moments, les circonstances et les actions que nous avons complètement oubliés mais dont nous supposons en général l'existence. En effet, peu nombreuses sont les actions passées dont nous ayons quelque mémoire. Qui peut me dire, par exemple, quelles furent ses pensées et ses actions le 1er janvier 1715, le 11 mars 1719 et le 3 août 1733 ? Ou affirmera-t-on, parce qu'on entièrement oublié les incidents de ces jours, que le moi présent n'est pas la même personne que le moi de cette époque, et, de cette façon, mettra-t-on sens dessus dessous les notions les mieux établies d'identité personnelle ? De ce point de vue, donc, la mémoire ne produit pas tant qu'elle ne découvre l'identité personnelle, en nous montrant la relation de cause à effet entre nos différentes perceptions. Il incombera à ceux qui affirment que la mémoire produit entièrement notre identité personnelle de donner la raison pour laquelle nous pouvons ainsi étendre notre identité personnelle au-delà de notre mémoire.

L'ensemble de cette doctrine nous conduit à une conclusion d'une grande importance dans la présente affaire : toutes les questions délicates et subtiles sur l'identité personnelle ne peuvent jamais être tranchées et elles doivent être considérées comme des difficultés grammaticales plutôt que philosophiques. L'identité dépend des relations d'idées, et ces relations produisent l'identité au moyen de la transition

facile qu'elles occasionnent. Mais comme les relations et la facilité de la transition peuvent diminuer par degrés insensibles, nous n'avons pas de critère exact pour pouvoir trancher une discussion sur le moment où elles acquièrent ou perdent le droit de se voir attribuer le mot identité. Toutes les discussions sur l'identité d'objets reliés sont purement verbales, sauf dans la mesure où la relation des parties donne naissance à une fiction, un principe imaginaire d'union, comme nous l'avons déjà observé.

Ce que j'ai dit sur l'origine première et sur l'incertitude de notre notion d'identité, en tant qu'elle s'applique à l'esprit humain, peut être étendu, sans changement ou avec peu de changement, à la notion de simplicité. Un objet, dont les différentes parties coexistantes sont liées ensemble par une étroite relation, opère sur l'imagination à peu près de la même manière qu'un objet parfaitement simple et indivisible, et il ne requiert pas, pour être conçu, un effort beaucoup plus grand de la pensée. A partir de cette similitude d'opération, nous attribuons à cet objet la simplicité, et nous imaginons un principe d'union comme support de cette simplicité et comme centre de toutes les diverses parties et qualités de l'objet.

Ainsi, nous avons terminé notre examen des différents systèmes de philosophie, tant du monde intellectuel que du monde naturel, et, par notre manière variée de raisonner, nous avons été conduits vers divers points qui éclaireront ou confirmeront certaines parties antérieures de ce discours, ou prépareront le chemin à nos opinions suivantes. Il est maintenant temps de revenir à un examen plus serré de notre objet, et de procéder à la rigoureuse dissection de la nature humaine, ayant complètement expliqué la nature de notre jugement et de notre entendement.

Livre I  
Partie IV : Du système sceptique et des autres  
systèmes philosophiques

Section VII : Conclusion de ce livre

[Retour à la table des matières](#)

Mais, avant de me lancer dans ces immenses abîmes de philosophie qui s'ouvrent devant moi, je me trouve enclin à arrêter un moment à l'endroit présent et à réfléchir sur le voyage que j'ai entrepris et qui, indubitablement, requiert un art et une application extrêmes pour être mené jusqu'à une heureuse conclusion. Je suis, il me semble, comme un homme qui, ayant buté sur de nombreux hauts-fonds et ayant échappé de justesse au naufrage en passant un étroit bras de mer, a pourtant la témérité de partir au large sur le même vaisseau, battu par la tempête et faisant eau, et qui pousse même l'ambition jusqu'à songer à faire le tour du monde dans ces conditions défavorables. Le souvenir de mes erreurs et de mes embarras passés me rend défiant pour l'avenir. Le triste état, la faiblesse et le désordre des facultés que je dois employer dans mes recherches augmentent mes appréhensions. Et l'impossibilité d'amender ou de corriger ces facultés me réduit presque au désespoir et me fait me résoudre à périr sur le rocher stérile où je suis à présent plutôt que de m'aventurer sur cet océan sans limites qui s'étend jusqu'à l'immensité. Cette vision soudaine du danger où je me trouve me frappe de mélancolie et, comme il est habituel que cette passion, plus que toute autre, soit complaisante pour elle-même, je ne peux m'empêcher de nourrir mon désespoir de toutes les réflexions décourageantes que le présent sujet me fournit en si grande abondance.

Je suis d'abord effrayé et confondu de la triste solitude où me place ma philosophie et j'imagine que je suis un monstre étrange et sauvage qui, n'étant pas capable de se mêler et de s'unir à la société, a été banni de tout commerce humain et laissé totalement abandonné et inconsolable. Je me fondrais volontiers dans la masse pour m'y abriter et me réchauffer mais je ne peux me résoudre à me mêler à une telle

difformité. Je demande aux autres de me rejoindre afin de former un groupe à part mais personne ne veut m'écouter. Chacun se tient à distance et craint la tempête qui me frappe de tout côté. Je me suis exposé à l'inimitié de tous les métaphysiciens, de tous les logiciens, de tous les mathématiciens, et même de tous les théologiens : puis-je m'étonner des affronts que je dois souffrir ? J'ai déclaré que je désapprouvais leurs systèmes : puis-je être surpris qu'ils manifestent de la haine pour mon système et ma personne ? Quand je regarde hors de moi, de tout côté, je prévois discussion, contradiction, colère, calomnie et dénigrement. Quand je tourne le regard vers l'intérieur, je n'y trouve que doute et ignorance. Le monde entier conspire à s'opposer à moi et à me contredire, et pourtant, telle est ma faiblesse que je sens toutes mes opinions se relâcher et tomber d'elles-mêmes quand elles ne sont plus soutenues par l'approbation d'autrui. Chaque pas, je le fais avec hésitation, et chaque nouvelle réflexion me fait craindre une erreur et une absurdité dans mon raisonnement.

En effet, avec quelle confiance puis-je m'aventurer dans des entreprises aussi téméraires quand, en plus des innombrables infirmités qui me sont propres, j'en trouve tant qui sont communes à la nature humaine ? Puis-je être certain qu'en abandonnant toutes les opinions établies je suis sur le chemin de la vérité ? Et même si la chance me conduit finalement sur ses traces, par quel critère la distinguerai-je ? Après le plus précis et le plus exact de mes raisonnements, je ne puis fournir aucune raison d'y donner mon assentiment, et je ne sens rien d'autre qu'une forte propension à considérer fortement des objets sous l'aspect où ils m'apparaissent. L'expérience est un principe qui m'instruit des différentes conjonctions des objets dans le passé. L'habitude est un autre principe qui me détermine à attendre la même chose dans l'avenir, et les deux principes conspirent pour agir sur l'imagination et me faire former certaines idées d'une manière plus vive et plus intense que d'autres qui ne s'accompagnent pas des mêmes avantages. Sans cette qualité, par laquelle l'esprit avive certaines idées plus que d'autres (qualité qui semble si insignifiante et si peu fondée sur la raison), nous ne pourrions jamais donner notre assentiment à aucun argument, ni porter notre vue au-delà du peu d'objets présents à nos sens. Mieux, même à ces objets, nous ne pourrions jamais attribuer aucune existence, sinon celle qui dépend des sens, et nous devrions les comprendre entièrement dans la succession de perceptions qui constitue notre moi, notre personne. Mieux encore, même en ce qui concerne cette succession, nous ne pourrions admettre que les perceptions qui sont immédiatement présentes à notre conscience,

et les images vives que nous présente la mémoire ne pourraient jamais être reçues comme les véritables représentations des perceptions passées. La mémoire, les sens et l'entendement sont donc tous fondés sur l'imagination, sur la vivacité de nos idées.

Il n'est pas étonnant qu'un principe si inconstant et si fallacieux nous induise en erreur quand il est aveuglément suivi (comme il doit l'être) dans toutes ses variations. C'est ce principe qui nous fait raisonner à partir des causes et des effets, et c'est le même principe qui nous convainc de l'existence continue des objets extérieurs quand ils ne sont pas présents aux sens. Mais, quoique ces deux opérations soient également naturelles et nécessaires à l'esprit humain, cependant, dans certaines circonstances, elles sont directement contraires et il ne nous est pas possible de raisonner justement et régulièrement à partir des causes et des effets, et, en même temps, de croire à l'existence continue de la matière. Comment donc concilierons-nous ces principes l'un avec l'autre ? Lequel préférerons-nous ? Ou, si nous n'en préférons aucun mais donnons successivement notre assentiment aux deux, comme il est habituel chez les philosophes, pouvons-nous ensuite usurper ce glorieux titre alors que nous embrassons ainsi sciemment une contradiction manifeste ?

Cette contradiction serait plus excusable si elle était compensée dans les autres parties de notre raisonnement par quelque degré de solidité et de satisfaction. Mais le cas est tout à fait opposé. Quand nous remontons dans l'entendement jusqu'à ses premiers principes, nous trouvons qu'il nous conduit à des sentiments qui semblent tourner en ridicule toutes nos peines et tous nos efforts passés et nous décourager de recherches futures. Rien n'est plus curieusement recherché par l'esprit de l'homme que les causes de chaque phénomène, et nous ne nous contentons pas de connaître les causes immédiates mais poussons nos recherches jusqu'à ce que nous arrivions au principe originel et ultime. Nous ne voudrions pas nous arrêter avant de connaître dans la cause l'énergie par laquelle elle opère sur son effet, le lien qui les unit l'une à l'autre et la qualité efficace dont le lien dépend. C'est le but de toutes nos études et de toutes nos réflexions. Et combien devons-nous être déçus quand nous apprenons que cette connexion, ce lien, cette énergie se trouve seulement en nous-mêmes et n'est que la détermination de l'esprit qui est acquise par accoutumance et qui nous fait faire une transition d'un objet à celui qui l'accompagne habituellement et de l'impression de l'un à l'idée vive de l'autre ! Une telle découverte non seulement met fin à tout espoir de jamais obtenir satis-

faction, mais même elle empêche nos souhaits eux-mêmes puisqu'il apparaît que, quand nous disons que nous désirons connaître le principe ultime et opérant comme quelque chose qui réside dans l'objet extérieur, soit nous nous contredisons, soit nous disons des choses qui n'ont aucun sens.

Cette imperfection dans nos idées n'est pas, certes, perçue dans la vie courante, et nous n'avons pas conscience que, dans les conjonctions les plus ordinaires de cause et d'effet, nous sommes aussi ignorants du principe ultime qui les lie l'une à l'autre que dans les conjonctions les plus inhabituelles et les plus extraordinaires. Mais cela provient seulement d'une illusion de l'imagination, et la question est de savoir jusqu'à quel point nous devons nous soumettre à ces illusions. Cette question est très difficile et elle nous réduit à un très dangereux dilemme, de quelque façon qu'on y réponde. En effet, si nous donnons notre assentiment à toute suggestion futile de la fantaisie, outre que ces suggestions sont souvent contraires les unes aux autres, elles nous conduisent dans de telles erreurs, de telles absurdités, de telles obscurités que, finalement, nous devons avoir honte de notre crédulité. Rien n'est plus dangereux pour la raison que les envolées de l'imagination et rien n'a occasionné plus d'erreurs parmi les philosophes. Les hommes qui possèdent une imagination brillante peuvent, à cet égard, être comparés à ces anges qui, comme l'Écriture les représente, se couvrent les yeux de leurs ailes. Cela s'est révélé dans tant de cas que nous pouvons nous épargner la peine de nous étendre davantage sur cette question.

Mais, d'autre part, si la considération de ces cas nous fait prendre la résolution de rejeter toutes les suggestions futures de la fantaisie et de donner notre adhésion à l'entendement, c'est-à-dire aux propriétés générales et les plus établies de l'imagination, cette résolution même, si elle était exécutée avec fermeté, serait dangereuse et accompagnée des plus fatales conséquences. En effet, j'ai déjà montré que l'entendement, quand il agit seul, et selon ses principes les plus généraux, se renverse entièrement lui-même et ne laisse plus le moindre degré d'évidence à aucune proposition, soit en philosophie, soit dans la vie courante. Nous n'échappons à ce scepticisme total que grâce à cette propriété singulière et apparemment futile de la fantaisie par laquelle nous entrons avec difficulté dans des vues lointaines des choses, et nous ne sommes pas capables de les accompagner d'une impression aussi sensible que celle dont nous accompagnons les vues les plus faciles et les plus naturelles. Établirons-nous donc comme une

maxime générale qu'aucun raisonnement raffiné ou approfondi ne doit jamais être accepté ? Envisagez bien les conséquences d'un tel principe. De cette façon, vous supprimez entièrement toute science et toute philosophie. Vous procédez d'après une qualité singulière de l'imagination et, par parité de raison, vous devez les embrasser toutes, et vous vous contredisez vous-mêmes expressément puisque cette maxime doit être édifiée sur le raisonnement précédent qui, on l'admettra, est assez raffiné et métaphysique. Quel parti choisirons-nous alors au milieu de ces difficultés ? Si nous embrassons ce principe et condamnons tout raisonnement raffiné, nous nous dirigeons vers les plus manifestes absurdités. Si nous le rejetons en faveur de ces raisonnements, nous renversons entièrement l'entendement humain. Il ne nous reste donc qu'à choisir entre une raison fautive et pas de raison du tout. Pour ma part, je ne sais pas ce qu'il faut faire dans le cas actuel. Je peux seulement observer ce qu'on fait couramment : on pense rarement ou on ne pense jamais à cette difficulté et, même quand elle a été une fois présente à l'esprit, on l'oublie rapidement et elle ne laisse derrière elle qu'une petite impression. Des réflexions très raffinées ont peu ou pas d'influence sur nous et, cependant, nous n'établissons pas pour règle, et nous ne pouvons le faire, qu'elles ne doivent pas avoir d'influence, ce qui implique une contradiction manifeste.

Mais qu'ai-je dit là, que des réflexions très raffinées et métaphysiques n'ont sur nous que peu ou pas d'influence ? Cette opinion, je peux à peine m'abstenir de la désavouer et de la condamner à partir de mon expérience et de mon sentiments présents. La vue intense de ces multiples contradictions et imperfections de la raison humaine m'a tant agité, a tant échauffé mon cerveau que je suis prêt à rejeter toute croyance et tout raisonnement et que je ne peux même plus regarder une opinion comme plus probable ou plus vraisemblable qu'une autre. Où suis-je ? Que suis-je ? De quelles causes est-ce que je tire mon existence et à quel état retournerai-je ? De qui dois-je briguer la faveur et de qui dois-je craindre la colère ? Quels sont les êtres qui m'entourent ? Sur quoi ai-je une influence et qui a une influence sur moi ? Je suis confondu par toutes ces questions et je commence à m'imaginer dans la plus déplorable condition, environné des ténèbres les plus profondes, et totalement privé de l'usage de tout membre et de toute faculté.

Très heureusement, il arrive que, puisque la raison est incapable de dissiper ces nuages, la nature elle-même suffit pour atteindre ce but, et elle me guérit de cette mélancolie et de ce délire philosophiques, soit

en relâchant la tendance de l'esprit, soit par quelque distraction, par une vive impression de mes sens qui efface toutes ces chimères. Je dîne, je joue au trictrac, je parle et me réjouis avec mes amis et, quand, après trois ou quatre heures d'amusement, je veux retourner à ces spéculations, elles paraissent si froides, si contraintes et si ridicules que je n'ai pas le cœur d'aller plus loin.

Voilà donc : je me trouve absolument et nécessairement déterminé à vivre, à parler et à agir comme les autres personnes dans les affaires courantes de la vie. Mais, bien que ma propension naturelle et le cours de mes esprits animaux et de mes passions me réduisent à l'indolente croyance aux maximes générales du monde, je sens encore de tels restes de ma disposition précédente que je suis prêt à jeter au feu tous mes livres et tous mes papiers, et à me résoudre à ne plus jamais renoncer aux plaisirs de la vie pour l'amour du raisonnement et de la philosophie. Car ce sont là mes sentiments dans le spleen qui me gouverne à présent. Je peux, mieux je dois céder au courant de la nature en me soumettant à mes sens et à mon entendement et, par cette aveugle soumission, je montre le plus parfaitement ma disposition et mes principes sceptiques. Mais s'ensuit-il que je doive lutter contre le courant de la nature qui me conduit à l'indolence et au plaisir, que je doive m'exclure, d'une certaine manière, du commerce et de la société des hommes qui est si agréable, et que je doive me torturer le cerveau avec des subtilités et des sophismes au moment même où je ne peux me convaincre qu'une application aussi pénible soit raisonnable, ni avoir un peu d'espoir d'arriver grâce à elle à la vérité et à la certitude ? Suis-je obligé de perdre ainsi mon temps ? Et quelle fin cela peut-il servir, que ce soit pour le service de l'humanité ou que ce soit pour mon propre intérêt privé ? Non. Si je dois être idiot, comme le sont certainement tous ceux qui raisonnent et croient à quelque chose, mes idioties seront du moins naturelles et agréables. Si je lutte contre mon inclination, j'aurai une bonne raison de résister et je ne serai plus amené à errer dans d'aussi tristes contrées désertes, dans des traversées aussi rudes que celles que j'ai rencontrées jusqu'alors.

Tel est mon spleen et tel est mon sentiment d'indolence, et, en vérité, je dois avouer que la philosophie n'a rien à leur opposer et qu'elle attend une victoire plutôt du retour d'une disposition sérieuse et d'une humeur positive que de la force de la raison et de la conviction. Dans tous les événements de la vie, nous devons toujours conserver notre scepticisme. Si nous croyons que le feu réchauffe et que l'eau refroidit, c'est seulement parce que penser autrement nous coûte beaucoup

trop de peine. Mieux, si nous sommes philosophes, ce doit être seulement sur des principes sceptiques et à partir d'une inclination que nous ressentons à nous employer de cette manière. Quand la raison est vive et qu'elle se mêle à quelque propension, on doit lui donner son assentiment. Quand ce n'est pas le cas, elle ne peut jamais avoir de titre à opérer sur nous.

Au moment donc où je suis las des divertissements et de la compagnie et que je me suis laissé aller à la rêverie dans ma chambre ou pendant une promenade au bord de l'eau, je sens mon esprit tout ramassé sur lui-même et je suis naturellement incliné à porter mes vues sur tous ces sujets sur lesquels j'ai rencontré tant de discussions au cours de mes lectures et de mes conversations. Je ne peux m'empêcher d'avoir la curiosité de connaître les principes moraux du bien et du mal, la nature et le fondement du gouvernement et la cause des diverses passions qui m'animent et me gouvernent. Je suis gêné en pensant que j'approuve un objet, en désapprouve un autre, que j'appelle une chose belle et une autre laide, que je décide du vrai et du faux, de la raison et de la folie, sans savoir à partir de quels principes je procède. Je m'intéresse à la condition du monde savant qui, sur tous ces points, est sous le coup de cette déplorable ignorance. Je sens naître en moi l'ambition de contribuer à l'instruction de l'humanité et d'acquérir un nom par mes inventions et mes découvertes. Ces sentiments jaillissent naturellement dans ma présente disposition, et si je m'efforçais de les bannir en m'attachant à quelque autre affaire, quelque autre divertissement, je sens que je serais perdant du point de vue du plaisir. Telle est l'origine de ma philosophie.

Mais, même en supposant que cette curiosité et cette ambition ne me conduisent pas à des spéculations en dehors de la sphère de la vie courante, il arriverait nécessairement que, par ma faiblesse même, je fusse poussé à de telles recherches. Il est certain que la superstition est beaucoup plus hardie que la philosophie dans ses systèmes et ses hypothèses et, alors que cette dernière se contente d'assigner de nouvelles causes et de nouveaux principes aux phénomènes qui apparaissent dans le monde visible, la première ouvre un monde de son propre cru et nous présente des scènes, des êtres et des objets entièrement nouveaux. Puisqu'il est donc presque impossible à l'esprit humain de rester, comme celui des bêtes, dans le cercle étroit des objets qui sont les sujets des conversations et des actions quotidiennes, il nous faut seulement délibérer sur le choix de notre guide et préférer celui qui est le plus sûr et le plus agréable. Et, à cet égard, je me permets de recom-

mander la philosophie et je n'aurai aucun scrupule à la préférer à la superstition de tout genre et de toute dénomination. En effet, comme la superstition naît naturellement et facilement des opinions populaires de l'humanité, elle s'empare plus fortement de l'esprit et elle est souvent capable de nous troubler dans la conduite de notre vie et de nos actions. La philosophie, au contraire, si elle est juste, ne peut nous présenter que des sentiments doux et modérés et, si elle est fautive et extravagante, ses opinions sont seulement les objets d'une spéculation froide et générale et elles vont rarement jusqu'à interrompre le cours de nos propensions naturelles. Les CYNIQUES sont un exemple extraordinaire de philosophes qui, partis de raisonnements purement philosophiques, se jetèrent dans des extravagances de conduite aussi grandes que celles d'aucun moine ou d'aucun derviche qui ait jamais existé au monde. Pour parler de façon générale, les erreurs, en religion, sont dangereuses ; en philosophie, elles ne sont que ridicules.

Je suis conscient que ces deux cas de force et de faiblesse de l'esprit ne comprendront pas tous les gens et qu'il y a, en particulier en Angleterre, des honnêtes hommes qui, s'étant toujours employés à leurs affaires domestiques et s'amusant aux divertissements courants, ont très peu porté leur pensée au-delà des objets qui se montrent quotidiennement à leurs sens. Et, en vérité, de telles personnes, je ne prétends pas en faire des philosophes et je ne m'attends pas qu'ils s'associent à ces recherches ou prêtent l'oreille à ces découvertes. Ils font bien de s'en tenir à leur situation actuelle et, au lieu d'en faire des philosophes en les raffinant, je souhaite pouvoir communiquer à nos bâtisseurs de systèmes une part de ce grossier mélange terrestre car c'est un ingrédient qui leur fait d'ordinaire grand défaut et qui servirait à tempérer les particules enflammées dont ils sont composés. Tant qu'on souffrira qu'on entre en philosophie avec une imagination brûlante et que des hypothèses soient embrassées simplement parce qu'elles sont spécieuses et agréables, nous ne pourrons jamais avoir de principes fermes ni de sentiments qui s'accordent avec la pratique courante et l'expérience. Mais, une fois ces hypothèses écartées, nous pourrions espérer établir un système, un ensemble d'opinions qui, à défaut d'être vraies (car c'est peut-être trop espérer) pourraient du moins satisfaire l'esprit humain et résister à l'épreuve de l'examen le plus critique. Nous ne désespérerions pas d'atteindre cette fin à cause de ces nombreux systèmes chimériques qui, successivement, sont nés et sont tombés en ruines parmi les hommes, si nous considérons la brièveté de cette période pendant laquelle ces questions ont été les sujets de recherches et de raisonnements. Deux mille ans, avec de si

longues interruptions et de si grands déboires, c'est un court laps de temps pour donner aux sciences un degré acceptable de perfection ; et peut-être sommes-nous encore à un âge trop jeune du monde pour découvrir des principes qui supporteront l'examen de la plus lointaine postérité. Pour ma part, mon seul espoir est de pouvoir un peu contribuer au progrès de la connaissance en donnant sur certains points un tour différent aux spéculations des philosophes et en leur indiquant plus distinctement les seuls sujets pour lesquels ils puissent espérer assurance et conviction. La nature humaine est la seule science de l'homme et elle a été pourtant jusqu'ici la plus négligée. Je serai satisfait si je puis la mettre un peu plus à la mode, et l'espoir d'y parvenir sert à calmer mon spleen et à fortifier mon humeur contre l'indolence qui prévaut parfois en moi. Si le lecteur se trouve dans la même bonne disposition, qu'il me suive dans mes futures spéculations. Sinon, qu'il suive son inclination et attende le retour de l'application et de la bonne humeur. La conduite d'un homme qui étudie la philosophie de cette manière insouciant est plus véritablement sceptique que celle de celui qui, sentant en lui-même une inclination pour elle, est cependant si accablé de doutes et de scrupules qu'il la rejette totalement. Un véritable sceptique se défiera autant de ses doutes philosophiques que de sa conviction philosophique, et il ne refusera jamais, en raison des uns ou de l'autre, une innocente satisfaction qui s'offre à lui.

Non seulement il est bon que nous nous abandonnions, en général, à notre inclination pour les recherches philosophiques les plus compliquées malgré nos principes sceptiques, mais il convient aussi de céder à la propension qui nous incline à être affirmatifs et certains sur des points particuliers, selon le jour sous lequel nous les examinons à un instant particulier. Il est plus facile de s'interdire tout examen et toute recherche que de se retenir dans une si naturelle propension et de se garder contre l'assurance qui naît toujours de l'examen le plus exact et le plus complet d'un objet. En une telle occasion, nous sommes enclins à oublier non seulement notre scepticisme, mais même aussi notre modestie ; et nous utilisons des expressions comme « il est évident », « il est certain », « il est indéniable », qu'une juste déférence envers le public devrait peut-être interdire. J'ai pu, à l'exemple d'autrui, tomber dans cette faute, mais j'introduis ici un caveat contre toutes les objections qui peuvent se présenter sur ce point, et je déclare que de telles expressions m'ont été arrachées par la vue présente de l'objet, qu'elles n'impliquent aucun esprit dogmatique, ni aucune idée vaniteuse de mon propre jugement ; sentiments qui, j'en suis cons-

cient, ne sauraient convenir à personne, et à un sceptique encore moins qu'à un autre.

FIN DU LIVRE I DU  
TRAITE DE LA NATURE HUMAINE.

Traduction terminée à Dieppe le 26 décembre 2005  
par Philippe Folliot.