

David HUME (1740)

Abrégé d'un livre récemment publié, intitulé :
TRAITÉ DE LA NATURE HUMAINE, ETC.
dans lequel le principal argument de ce livre
est plus amplement illustré et expliqué

Traduction française de Philippe Folliot, Juillet 2002.

Un document produit en version numérique par Philippe Folliot, bénévole,
Professeur de philosophie au Lycée Ango à Dieppe en Normandie
Courriel: folliot.philippe@club-internet.fr
Site web: <http://www.philotra.com>
<http://perso.club-internet.fr/folliot.philippe/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
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.quebec.ca/index.htm>

Un document produit en version numérique par M. Philippe Folliot, bénévole,
Professeur de philosophie au Lycée Ango à Dieppe en Normandie
Courriel: folliot.philippe@club-internet.fr
Site web: <http://www.philotra.com>
<http://perso.club-internet.fr/folliot.philippe/>
à partir de :

David Hume (1711-1776)

Abrégé d'un livre récemment publié, intitulé : TRAITÉ DE LA
NATURE HUMAINE, ETC. dans lequel le principal argument est plus
amplement illustré et expliqué.

Une édition électronique réalisée à partir du texte original de l'abrégé édité
sous le titre "A Abstract of a treatise of Human nature", 1740 - A Pamphlet hi-
therto unknown, by David Hume, Reprinted with an introduction by J.M. Keynes
and P. Straffa, Cambridge, at the University Press, 1938. Traduction française de
Philippe Folliot, Juillet 2002.

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
2000.

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

Édition complétée le 25 juillet 2002 à Chicoutimi, Québec.
Avec l'autorisation de M. Philippe Folliot.

Texte revu et corrigé, 30 janvier 2006.

Table des matières

Abrégé du Traité de la nature humaine par David Hume (1740)
[Traduction avec parenthèses](#)

[Préface](#)
[Abrégé](#)

Abrégé du Traité de la nature humaine par David Hume (1740)
[Traduction sans parenthèses](#)

[Préface](#)
[Abrégé](#)

David Hume (1740)

Abrégé
d'un livre récemment publié, intitulé :
Traité de la nature humaine, etc.
Dans lequel le principal argument de ce livre est plus
amplement illustré et expliqué

Londres
Imprimé pour C.Borbet, 1740
Traduction : Philippe Folliot,
professeur de philosophie au lycée Ango de Dieppe

Traduction avec parenthèses

[Retour à la table des matières](#)

[Traduction sans parenthèses](#)

Préface

[Retour à la table des matières](#)

Les espérances que je place dans cette petite réalisation (performance) peuvent paraître quelque peu extraordinaires quand je déclare que mon intention est de rendre un ouvrage volumineux plus intelligible aux facultés ordinaires (ordinary capacities) des lecteurs en l'abrégeant (by abridging it). Il est toutefois certain que ceux qui ne sont pas accoutumés (accustomed) au raisonnement abstrait (abstract reasoning) sont susceptibles de perdre le fil de l'argumentation, quand cette argumentation (argument) est étirée trop en longueur, que chaque partie est renforcée par tous les arguments, à l'abri de toutes les objections, illustrée par toutes les perspectives (views) qui se présentent à un écrivain dans l'examen diligent de son sujet. De tels lecteurs saisiront plus aisément une chaîne de raisonnements simple et concise, où les seules propositions essentielles (chief propositions) sont unies (linkt) les unes aux autres, illustrées par quelques exemples simples, et appuyées d'un petit nombre d'arguments parmi les plus convaincants (the more forcible arguments). Les parties, se trouvant plus proches les unes des autres, peuvent mieux être mises en rapport, et la connexion peut être plus facilement suivie, des premiers principes à la conclusion finale.

L'ouvrage, dont je présente ici au lecteur un abrégé (an abstract), est - s'est-on plaint - obscur et difficile à comprendre, et je suis porté à penser que cela vient autant de ce que l'argumentation était trop longue que de ce qu'elle était trop abstraite. Si j'ai remédié, en quelque degré, à cet inconvénient, j'ai atteint mon but. Il m'a semblé que le livre avait un air de singularité et de nouveauté (singularity and novelty) susceptible de réclamer l'attention du public; surtout s'il se trouve, comme l'auteur semble l'insinuer, que, au cas où sa philosophie sera adoptée, il faudrait modifier la plus grande partie des sciences (sciences) depuis leurs fondements (the foundation). Des tentatives si audacieuses sont toujours utiles dans la république des lettres, car elles secouent le joug de l'autorité, elles habituent les hommes à penser par eux-mêmes, elles donnent de nouvelles indications (new hints) que les hommes de génie peuvent porter plus loin et qui, par l'opposition même (by the very opposition), éclairent (illustrate) des points où nul avant ne suspectait de difficulté.

L'auteur doit se contenter d'attendre avec patience quelque temps avant que le monde savant ne s'accorde sur les opinions (sentiments) à tenir sur cette réalisation. Le malheur est qu'il ne puisse pas lancer un *appel au peuple* qui, dans toutes les questions de raison commune et d'éloquence, se révèle un tribunal infaillible. Il lui faut être jugé par le Petit nombre (by the Few), dont le verdict est plus susceptible d'être corrompu par la partialité (partiality) et par les préjugés (and prejudice), surtout dans un domaine où, à moins d'avoir souvent pensé à ces sujets, nul n'est un juge approprié (proper judge); et de tels juges sont enclins à former par eux-mêmes des systèmes de leur cru (of their own) qu'ils sont résolus à ne pas abandonner. J'espère que l'auteur m'excusera de m'être immiscé dans cette affaire, puisque mon but n'était que d'élargir son audience en écartant quelques difficultés qui ont empêché de nombreux lecteurs de saisir ce qu'il voulait dire (his meaning).

J'ai choisi un seul argument simple, que j'ai soigneusement suivi du début à la fin. C'est le seul point que j'ai pris soin de mener à son terme. Le reste n'est fait que d'allusions (only hints) à des passages particuliers qui m'ont semblé curieux et dignes d'attention.

Traduction avec parenthèses

Abrégé

[Retour à la table des matières](#)

Ce livre semble avoir été écrit selon le même plan que plusieurs autres ouvrages qui ont connu une grande vogue ces dernières années en Angleterre. L'esprit philosophique (philosophical spirit), qui s'est tant amélioré dans toute l'*Europe* pendant ces quatre-vingts dernières années, a été amené à un haut niveau, aussi bien dans ce royaume que dans n'importe quel autre. Nos écrivains semblent même avoir donné naissance (have started) à une nouvelle sorte de philosophie qui promet plus pour l'humanité, qu'il s'agisse de divertissement (entertainment) ou d'utilité (advantage), qu'aucune autre dont le monde ait déjà eu connaissance. La plupart des philosophes de l'Antiquité, qui ont traité de la nature humaine (human nature) ont plus fait preuve d'une délicatesse de sentiment, d'un juste sens de la morale (a just sense of morals) ou d'une grandeur d'âme, que d'une profondeur de raisonnement et de réflexion. Ils se contentent de représenter le sens commun de l'humanité (common sense of mankind) sous les plus vives lumières, et avec le meilleur tour de pensée et d'expression, sans suivre avec ordre une chaîne de propositions, ni organiser les différentes vérités en une science méthodique (without following out steadily a chain of propositions, or forming the several truths into a regular science) . Mais il vaut au moins la peine de vérifier (try) si la science de

l'homme ne peut pas permettre la même exactitude (accuracy) que celle dont ont fait preuve plusieurs parties de la philosophie naturelle. Il semble y avoir toutes les raisons du monde d'imaginer que cette science peut être portée au plus haut degré d'exactitude (exactness). Si, en examinant des phénomènes différents, nous trouvons qu'ils s'expliquent par un seul principe commun, et si nous pouvons subordonner ce principe à un autre, nous arriverons enfin à ce petit nombre de principes simples dont dépendent tous les autres. Et bien que nous ne puissions jamais arriver aux principes derniers (ultimate principles), c'est une satisfaction d'aller aussi loin que nos facultés nous le permettront.

Tel semble avoir été l'ambition de nos récents philosophes et, entre autres, de notre auteur. Il propose de disséquer (anatomize) la nature humaine de façon ordonnée (in a regular manner), et promet de ne tirer de conclusions que là où il y est autorisé par l'expérience (by experience). Il parle avec mépris des hypothèses (hypotheses); et il insinue que ceux de nos compatriotes qui les ont bannies de la philosophie morale (moral philosophy), ont rendu au monde un plus notoire service que *Mylord Bacon*, qu'il considère comme le père de la physique expérimentale (experimental physics). Il mentionne, à cette occasion, *M. Locke*, *Mylord Shaftesbury*, *le Dr Mandeville*, *M. Hutcheson*, *le Dr. Butler*, qui, quoiqu'ils se distinguent les uns des autres sur de nombreux points, semblent tous être d'accord pour fonder (in founding) entièrement sur l'expérience leurs rigoureux travaux (accurate disquisitions) sur la nature humaine.

En plus de la satisfaction d'avoir connaissance de ce qui nous touche au plus près, on peut affirmer sans problème que presque toutes les sciences sont incluses dans la science de la nature humaine et en sont dépendantes. *Le seul but de la logique (logic) est d'expliquer les principes et les opérations de notre faculté de raisonner, et la nature de nos idées.* La morale et la critique (morals and criticism) *s'intéressent à nos goûts (tastes) et à nos sentiments (sentiments); et la politique (politics) considère les hommes en tant que réunis en société et dépendant les uns des autres.* Par conséquent, ce traité de la nature humaine paraît bien viser un système des sciences. L'auteur a terminé ce qui concerne la logique et il a

posé les bases (has laid the foundation) des autres parties dans son exposé sur les passions (his account of the passions).

Le célèbre *Monsieur Leibniz* a remarqué que c'est un défaut des systèmes habituels de logique que d'être très copieux quand ils expliquent les opérations de l'entendement (understanding) dans la formation des démonstrations, mais d'être trop concis quand ils traitent des probabilités (probabilities) et de ces autres calculs d'évidence (other measures of evidence) dont la vie et l'action dépendent entièrement, et qui sont nos guides jusque dans la plupart de nos spéculations philosophiques. Il blâme de cette façon *L'essai sur l'entendement humain*, *La recherche de la vérité* et *L'art de penser*. L'auteur du *Traité de la nature humaine* semble avoir été sensible à ce défaut chez ces philosophes, et il a cherché, autant qu'il le pouvait, à y remédier. Comme son livre contient un grand nombre de spéculations très nouvelles et remarquables, il sera impossible de donner au lecteur une idée juste de l'ensemble. Nous nous limiterons donc principalement à son explication des raisonnements portant sur la cause et l'effet. Si nous pouvons rendre cette explication intelligible au lecteur, elle peut servir d'échantillon (specimen) de l'ensemble.

Notre auteur commence par quelques définitions. Il appelle *perception* (*perception*) tout ce qui peut être présent à l'esprit (mind), que nous employions nos sens (senses), que nous soyons mus par la passion (actuated with passion), ou que nous exercions notre pensée (thought) et notre réflexion (reflection). Il divise nos perceptions en deux genres (kinds), à *savoir*, les *impressions* et les *idées* (*impressions and ideas*). Quand nous sentons (feel) une passion (passion) ou une émotion (émotion), quelle qu'elle soit, ou quand les images des objets extérieurs (external objects) nous sont transmis par nos sens, la perception de l'esprit (mind) est ce qu'il appelle une *impression*, mot qu'il emploie dans un sens nouveau. Quand nous réfléchissons à une passion ou à un objet qui n'est pas présent, cette perception est une *idée*. Les *impressions* sont donc nos perceptions vives (lively) et fortes (strong); les *idées* sont plus pâles (fainter) et plus faibles (weaker). Cette distinction est évidente, aussi évidente que la distinction entre sentir et penser (betwixt feeling and thinking).

La première proposition qu'il avance est que nos idées, ou perceptions faibles, dérivent (are derived) de nos impressions, ou perceptions fortes, et que nous ne pouvons jamais penser (think) à quelque chose que nous n'avons pas vu ou senti (felt) dans notre propre esprit. Cette proposition semble être équivalente à celle que *Mr.Locke* a pris tant de peine à établir, à savoir *qu'aucune idée n'est innée (that no ideas are innate)*. Seulement, on peut observer comme une inexactitude (inaccuracy) de ce fameux philosophe d'englober toutes nos perceptions sous le terme d'idée, et en ce sens, il est faux que nous n'ayons pas d'idées innées. Car il est évident que nos plus fortes perceptions, les impressions, sont innées, et que l'affection naturelle, l'amour de la vertu (love of virtue), le ressentiment (resentment), et toutes les autres passions viennent immédiatement de la nature. Je suis persuadé que quiconque prendrait la question sous ce jour, serait facilement capable de réconcilier tous les partis. Le *Père Malebranche* se trouverait bien embarrassé pour indiquer une pensée de l'esprit qui ne représente pas quelque chose senti (felt) précédemment par cet esprit, soit intérieurement, soit par le moyen des sens externes (external senses), et il devrait avouer que, quelle que soit la façon dont nous puissons composer (compound), mélanger (mix), augmenter ou diminuer nos idées, elles dérivent toutes de ces deux sources. *Mr.Locke*, d'autre part, serait prêt à reconnaître que toutes nos passions ne dérivent de rien d'autre que de la constitution originelle de l'esprit humain (original constitution of the human mind).

Notre auteur pense "qu'aucune découverte (discovery) n'aurait pu être faite avec plus de bonheur pour décider de l'issue des controverses sur les idées que cette découverte-ci : les impressions précèdent toujours les idées, et toute idée dont l'imagination est pourvue fait d'abord son apparition dans une impression correspondante. Ces dernières perceptions sont toutes si claires et évidentes (clear and evident) qu'elles n'admettent aucune controverse; alors que nombre de nos idées sont si obscures qu'il est presque impossible, même pour l'esprit qui les forme, de dire exactement quelle est leur nature et quelle est leur composition." En conséquence, partout où l'idée est ambiguë, l'auteur a toujours recours à l'impression qui doit rendre cette idée claire et précise (precise). Et

quand il suspecte qu'un terme philosophique n'est joint à aucune idée (comme cela est trop courant), il demande toujours *de quelle impression cette idée dérive*. Et si aucune impression ne peut être produite, il conclut que le terme n'a absolument aucune signification (is altogether insignificant). C'est d'après cette façon de faire qu'il examine notre idée de *substance* et d'*essence* (*substance and essence*), et il serait souhaitable que cette méthode rigoureuse (rigorous method) soit plus suivie dans les débats philosophiques.

Il est évident que tous nos raisonnements sur les *choses de fait* (*matter of fact*) sont fondés sur la relation de cause (cause) à effet (effect), et que nous ne pouvons jamais inférer (infer) l'existence d'un objet de l'existence d'un autre, à moins qu'ils ne soient reliés (connected), soit directement, soit indirectement. Par conséquent, pour comprendre ces raisonnements, nous devons parfaitement connaître l'idée de cause, ce qui nous oblige à regarder autour de nous afin de trouver quelque chose qui soit la cause de quelque autre chose.

Voici une boule de billard (billiard-ball) posée sur la table et une autre boule qui se meut vers elle avec rapidité (moving towards it with rapidity). Elles se heurtent (strike); et la boule qui était précédemment au repos (at rest) acquiert maintenant un mouvement (motion). C'est là un exemple aussi parfait de relation de cause à effet que n'importe lequel de ceux que nous connaissons, soit par la sensation, soit par le réflexion. Examinons-le donc. Il est évident que les deux boules se sont touchées avant que le mouvement ne fût communiqué, et qu'il n'y avait pas d'intervalle entre le choc et le mouvement. La *contiguïté* (*contiguity*) dans le temps et dans l'espace est donc une circonstance requise pour l'opération de toutes les causes. Il est également évident que le mouvement qui fut la cause est antérieur (prior) au mouvement qui fut l'effet. L'*antériorité* (*priority*) dans le temps est donc une autre circonstance requise dans toute cause. Mais ce ne n'est pas tout. Essayons d'autres boules du même genre (same kind) dans une situation semblable (like), et nous trouverons toujours que l'impulsion (impulse) de l'une produit le mouvement de l'autre. Nous avons donc ici une *troisième* circonstance, à savoir une *conjonction constante* (*a constant conjunction*) entre la cause et l'effet. Tout objet semblable à la

cause produit toujours quelque objet semblable à l'effet. Au-delà de ces trois circonstances de contiguïté, d'antériorité et de conjonction constante, je ne peux rien découvrir dans cette cause. La première boule est en mouvement; elle touche la seconde. Immédiatement, la seconde est en mouvement. Et quand j'essaie l'expérience (the experiment) avec les mêmes boules ou avec des boules semblables dans les mêmes (same) circonstances ou dans des circonstances semblables (like), je trouve que du mouvement et du contact de l'une des boules, s'ensuit toujours le mouvement de l'autre boule. Quelle que soit la façon dont je tourne et retourne la question et quelle que soit la façon dont je l'examine, je ne peux rien trouver de plus.

C'est le cas quand la cause et l'effet sont tous les deux présents aux sens. Voyons maintenant sur quoi se fonde notre inférence (inference) quand nous concluons de l'un que l'autre a existé ou existera. Supposez que je voie une boule se déplacer en ligne droite vers une autre; je conclus immédiatement qu'elles vont se heurter et que la seconde va entrer en mouvement. Là est l'inférence de la cause à effet, et c'est de cette nature que sont tous nos raisonnements pour la conduite de la vie. C'est sur cette inférence qu'est fondée notre croyance (belief) en histoire; et c'est de là que dérive toute la philosophie, à la seule exception de la géométrie et de l'arithmétique. Si nous pouvons expliquer l'inférence formée à partir du choc des deux boules, nous serons capables d'expliquer cette opération de l'esprit dans tous les cas.

Qu'un homme, tel qu'*Adam*, soit créé en pleine vigueur de l'entendement (in the full vigour of understanding). Sans expérience (without experience), il ne serait jamais capable d'inférer le mouvement de la seconde boule du mouvement et de l'impulsion de la première. Ce n'est pas quelque chose que la raison (reason) voit dans la cause qui nous fait *inférer* l'effet. Une telle inférence, si elle était possible, serait équivalente à une démonstration (would amount to a demonstration), étant fondée sur une comparaison d'idées (comparison of ideas). Mais aucune inférence de la cause à l'effet n'est équivalente à une démonstration. Il y en a une preuve (proof) évidente. L'esprit peut toujours *concevoir* (*conceive*) qu'un effet quelconque s'ensuit d'une cause quelconque et, en vérité,

qu'un événement (event) quelconque s'ensuit d'un autre événement. Tout ce que nous *concevons* est possible (possible), du moins dans un sens métaphysique (in a metaphysical sense); mais partout où a lieu une démonstration, le contraire est impossible et implique contradiction (and implies a contradiction). Il n'y a pas de démonstration pour une conjonction de cause à effet; et c'est un principe qui est généralement admis par les philosophes.

Il aurait donc été nécessaire à Adam (s'il n'était pas inspiré) d'avoir eu l'*expérience* de l'effet, qui s'ensuivait de l'impulsion de ces deux boules. Il lui fallait avoir vu, dans plusieurs cas (instances), que quand l'une des boules heurtait l'autre, la seconde acquérait un mouvement. S'il avait vu un nombre suffisant de cas de ce genre, toutes les fois qu'il verrait l'une des boules se mouvoir vers l'autre, il conclurait toujours, sans hésitation, que la seconde acquerrait du mouvement. Son entendement (understanding) anticiperait sa vue et formerait une conclusion appropriée à son expérience passée (his past experience).

Il s'ensuit donc que tous nos raisonnements sur la cause et l'effet sont fondés (founded) sur l'expérience, et que tous nos raisonnements issus de l'expérience sont fondés sur la supposition que le cours de la nature demeurera uniformément le même (that the course of nature will continue uniformly the same). Nous concluons que des causes semblables, dans des circonstances semblables, produiront toujours des effets semblables. Il peut maintenant valoir la peine de considérer ce qui nous détermine (determines) à former une conclusion aux conséquences aussi illimitées.

Il est évident qu'*Adam*, avec toute sa science, n'aurait jamais été capable de *démontrer* (*demonstrate*) que le cours de la nature doit demeurer uniformément le même, et que le futur doit être conforme au passé. On ne peut jamais démontrer que ce qui est possible est faux (false); et il est possible que le cours de la nature puisse changer, puisque nous pouvons concevoir un tel changement. Mieux! J'irai plus loin et j'affirmerai qu'il ne pouvait même pas prouver par des arguments *probables* (*probable*) que le futur doit être conforme au passé. Tous les arguments probables sont construits sur la supposition qu'il y a cette conformité (conformity)

entre le futur et le passé, et ils ne peuvent jamais la prouver. Cette conformité est une *chose de fait* (*matter of fact*), et si elle doit être prouvée, elle n'admettra de preuve que venant de l'expérience (no proof but from experience). Mais notre expérience du passé ne peut pas être une preuve de quelque chose pour le futur, à moins que l'on ne suppose qu'il y a une ressemblance entre eux. C'est donc un point qui ne peut permettre aucune preuve, et que nous prenons pour accordé sans preuve.

Nous sommes déterminés par l'ACCOUTUMANCE (CUSTOM) seulement à supposer que le futur sera conforme au passé. Quand je vois une boule de billard se mouvoir vers une autre, mon esprit est immédiatement porté par l'habitude (*habit*) à l'effet ordinaire (*usual*), et il anticipe ma vue en concevant la seconde boule en mouvement. Il n'y a rien dans ces objets, considérés abstraitement et indépendamment de l'expérience, qui me conduit (*leads*) à former une telle conclusion. Et même après avoir eu l'expérience de nombreux effets répétés de cette sorte, il n'y a aucun argument qui me détermine (*determines*) à supposer que l'effet sera conforme à l'expérience passée. Les pouvoirs (*the powers*) par lesquels les corps (*bodies*) opèrent (*operate*) sont entièrement inconnus (*unknown*). Nous percevons seulement leurs qualités sensibles (*sensible qualities*). Quelle *raison* (*reason*) avons-nous de penser que les mêmes pouvoirs seront toujours joints (*conjoined*) aux mêmes qualités sensibles?

Ce n'est donc pas la raison qui est le guide de la vie, mais l'accoutumance (*custom*). Elle seule détermine l'esprit, dans tous les cas, à supposer que le futur sera conforme au passé. Quelque facile que puisse sembler cette opération, la raison, de toute éternité, ne serait jamais capable de la faire.

C'est une découverte très curieuse, mais qui entraîne à d'autres découvertes encore plus curieuses. *Quand je vois une boule de billard se mouvoir vers une autre, mon esprit est immédiatement porté par l'habitude (carried by habit) à l'effet ordinaire, et il anticipe ma vue en concevant la seconde boule en mouvement.* Mais est-ce tout? Est-ce que je ne fais rien que CONCEVOIR le mouvement de la seconde boule? Sûrement pas. Je CROIS (BELIEVE) aussi

qu'elle va se mouvoir. Qu'est-ce alors que cette *croyance* (*belief*)? Et en quoi diffère-t-elle de la simple conception (*conception*) d'une chose? C'est là une nouvelle question que les philosophes n'ont pas prévue.

Quand une démonstration me convainc d'une proposition, non seulement elle me fait concevoir la proposition, mais elle me fait aussi percevoir qu'il est impossible de concevoir une chose contraire. Ce qui est démonstrativement faux implique une contradiction, et ce qui implique une contradiction ne peut pas être conçu. Mais en ce qui concerne les choses de fait (*matter of fact*), si forte que puisse être la preuve venant de l'expérience, je peux toujours concevoir le contraire, bien que je ne puisse pas toujours y croire. La croyance, donc, fait quelque différence entre la conception à laquelle nous donnons notre assentiment (*to which we assent*) et celle à laquelle nous la refusons.

Pour expliquer (*account*) cela, il y a seulement deux hypothèses. On peut dire que la croyance joint une nouvelle idée (*new idea*) à celles que nous pouvons concevoir sans leur donner notre assentiment. Mais cette hypothèse est fautive. Car, *premièrement*, une telle idée ne peut être produite. Quand nous concevons (*conceive*) simplement un objet, nous le concevons dans toutes ses parties (*in all its parts*). Nous le concevons tel qu'il pourrait exister (*as it might exist*), bien que nous ne croyions pas du tout qu'il existe. Nous pouvons nous dépeindre (*paint out*) l'objet entier dans l'imagination, sans y croire. Nous pouvons, d'une certaine manière, le placer devant nos yeux avec toutes les circonstances de temps et de lieu. C'est l'objet même conçu tel qu'il pourrait exister, et quand nous y croyons, nous ne pouvons rien faire de plus.

Deuxièmement, l'esprit a la faculté de joindre (*of joining*) ensemble les idées qui n'impliquent (*involve*) pas contradiction; et par conséquent, si la croyance consistait en une idée que nous ajouterions (*add*) à la simple conception, on aurait le pouvoir, en lui ajoutant cette idée, de croire tout ce que l'on pourrait concevoir.

Puisque donc la croyance implique une conception, et pourtant est quelque chose de plus, et puisqu'elle n'ajoute aucune nouvelle

idée à la conception, il s'ensuit que c'est une MANIERE différente (a different MANNER) de concevoir son objet, quelque chose qui est perceptible par la manière de ressentir (feeling) et qui ne dépend pas, comme le font nos idées, de notre volonté (will). Mon esprit, par habitude (habit), va de l'objet visible, une boule qui se meut vers une autre, à l'effet ordinaire, le mouvement de la seconde boule. Il ne conçoit pas seulement ce mouvement, mais il *sent* (*feels*) dans la conception quelque chose qui diffère de la simple rêverie (reverie) de l'imagination. La présence de cet objet visible et la conjonction constante (constant conjunction) de cet effet particulier rendent l'idée différente par la *manière de sentir* (*feeling*), différente de ces idées flottantes (loose ideas) qui viennent à l'esprit (mind) sans être introduites. Cette conclusion semble un peu surprenante, mais nous y sommes conduits par une chaîne de propositions qui ne tolère aucun doute (doubt). Afin de soulager la mémoire du lecteur, je les résumerai brièvement. Aucune chose de fait (no matter of fact) ne peut être prouvée si ce n'est par sa cause et son effet. Rien ne peut être connu pour être la cause de quelque chose d'autre si ce n'est par l'expérience. Nous ne pouvons donner aucune raison pour étendre au futur notre expérience du passé, mais nous sommes entièrement déterminés par la coutume (determined by custom) quand nous concevons un effet qui s'ensuit (follow) de sa cause ordinaire. Mais tout comme nous concevons cet effet, nous croyons aussi qu'il va s'ensuivre. Cette croyance ne joint aucune nouvelle idée à la conception. Elle ne fait que modifier (it only varies) la manière de concevoir (the manner of conceiving) et fait une différence pour la manière de sentir (feeling) ou sentiment (sentiment). La croyance, par conséquent, dans toutes les choses de fait, naît seulement de l'accoutumance (custom) et est une idée conçue d'une *manière* particulière (in a peculiar *manner*).

Notre auteur poursuit en expliquant la manière, ou le sentiment (feeling), qui rend la croyance différente d'une conception flottante (loose conception). Il semble se rendre compte qu'il est impossible par des mots de décrire ce sentiment (feeling) dont tout un chacun est forcément conscient (which every one must be conscious) au sein de lui-même (in his own breast). Parfois, il l'appelle une conception *plus forte* (*stronger*), parfois *plus vive* (*more lively*), *plus vivante* (*more vivid*), *plus ferme* (*firmer*) ou *plus intense* (*more*

intense). Et, en vérité, quel que soit le nom que nous puissions donner à cette manière de sentir (*feeling*) qui constitue la croyance, notre auteur pense qu'il est évident qu'elle a un effet plus contraignant (*more forcible effect*) sur l'esprit que la fiction (*fiction*) ou la pure (*mere*) conception. Ce qu'il prouve par son influence sur les passions et sur l'imagination, qui sont uniquement mus par la vérité (*truth*) ou ce qui est pris pour tel. La poésie (*poetry*), avec tout son art, ne peut jamais causer (*cause*) une passion telle qu'une passion de la vie réelle (*real life*). Elle échoue (*fails*) dans la conception originale de ses objets, qui ne se *sentent* (*feel*) jamais de la même manière que ceux qui commandent notre croyance et notre opinion (*opinion*).

Présumant qu'il a suffisamment prouvé que les idées auxquelles nous donnons notre assentiment sont différentes des autres idées par la manière de sentir (*feeling*), et que cette manière de sentir (*feeling*) est plus ferme (*more firm*) et plus vif (*lively*) que nos conceptions courantes, notre auteur s'efforce dans la suite d'expliquer la cause de ce vif sentiment (*feeling*) par analogie avec les autres actes de l'esprit. Son raisonnement paraît curieux (*curious*) et il ne pourrait quasiment pas être rendu intelligible ou du moins probable pour le lecteur, sans une longue suite de détails qui excéderait les limites (*the compass*) que je me suis prescrites.

De plus, j'ai omis de nombreux arguments qu'il allègue (*adduces*) pour prouver que la croyance ne consiste qu'en une manière particulière de sentir (*feeling*), un sentiment particulier. J'en mentionnerai seulement un. Notre expérience passée n'est pas toujours uniforme. Un effet s'ensuit parfois d'une cause, parfois d'une autre; auquel cas nous croyons toujours que c'est l'effet le plus courant (*common*) qui se manifesterá. Je vois une boule de billard se mouvoir vers une autre boule. Je ne peux pas distinguer si elle se meut sur son axe ou si elle a été heurtée de telle sorte qu'elle glisse le long de la table. Dans le premier cas, je sais qu'elle ne s'arrêtera pas après le choc. Dans le second cas, elle peut s'arrêter. Le premier cas est le plus courant, et j'établis donc mes prévisions (*I lay my account*) à partir de cet effet. Mais je conçois aussi l'autre effet, et je le conçois comme possible et comme connecté (*connected*) à

la cause. Si la première conception n'était pas différente au sentiment (feeling), il n'y aurait aucune différence entre elles.

Dans tout ce raisonnement, nous nous sommes limités à la relation de cause à effet, telle qu'on la trouve dans les mouvements et dans les opérations de la matière (matter). Mais le même raisonnement s'étend aux opérations de l'esprit (operations of the mind). Si nous considérons l'influence de la volonté (will) sur le mouvement de notre corps et sur le gouvernement de nos pensées, nous pouvons avec assurance affirmer que nous ne pourrions jamais prédire (foretel) l'effet simplement de la considération de la cause, sans l'expérience. Et même après que nous ayons eu l'expérience de ces effets, c'est l'accoutumance (custom) seule, non la raison, qui nous détermine à en faire l'étalon (standard) de nos futurs jugements. Quand la cause se présente, l'esprit, par habitude (habit), passe immédiatement à la conception et à la croyance de l'effet ordinaire. Cette croyance est quelque chose qui diffère de la conception. D'ailleurs, elle n'y joint aucune nouvelle idée. Elle fait seulement que cette conception est sentie (felt) différemment, et elle la rend plus forte et plus vive.

Ayant achevé ce point essentiel (material point) sur la nature de l'inférence sur la cause et l'effet, notre auteur revient sur ses pas et examine de nouveau l'idée de cette relation. Dans l'examen du mouvement communiqué d'une boule à une autre, nous ne pouvions rien trouver d'autre que la contiguïté, l'antériorité de la cause, et la conjonction constante. Mais, outre ces circonstances, il est couramment supposé qu'il y a une connexion nécessaire (necessary connexion) entre la cause et l'effet, et que la cause possède quelque chose, que nous appelons un *pouvoir* (*power*), ou une *force* (*force*), ou une *énergie* (*energy*). La question est de savoir quelle idée est jointe à ces termes. Si toutes nos idées ou pensées sont dérivées de nos impressions, ce pouvoir doit se révéler de lui-même, soit à nos sens, soit à notre sentiment intérieur (internal feeling). Mais un *pouvoir* se révèle si peu aux sens dans les opérations de la matière (matter) que les *Cartésiens* ne se sont fait aucun scrupule d'affirmer que la matière est complètement privée d'énergie (deprived of energy) et que toutes ses opérations sont réalisées uniquement par l'énergie de l'Être suprême (by the energy of the supreme Being).

Mais la question revient toujours. *Quelle idée avons-nous de l'énergie ou du pouvoir même dans l'Être suprême?* Toute notre idée de la Divinité (selon ceux qui nient les idées innées) n'est rien d'autre qu'un composé (composition) de ces idées que nous acquérons en réfléchissant sur les opérations de notre propre esprit. Or, notre propre esprit ne nous offre pas plus d'idée d'énergie que la matière ne le fait. Quand nous considérons notre volonté (will), ou volition (volition), *a priori*, abstraction faite de ce qui vient de l'expérience, nous ne serions jamais capables d'en inférer un effet. Et quand nous faisons appel à l'expérience, cette dernière nous montre des objets contigus, successifs, et constamment joints. En somme, donc, ou nous n'avons pas du tout d'idée de force et d'énergie, et ces mots sont entièrement dénués de signification (altogether insignificant), ou ils ne peuvent signifier rien d'autre que cette détermination de la pensée (determination of the thought), acquise par l'habitude (habit), à passer d'une cause à son effet habituel. Mais celui qui voudrait comprendre ce sujet de façon approfondie doit consulter l'auteur lui-même. Il suffit que je puisse faire saisir au monde savant (learned world) qu'il y a certaines difficultés sur le sujet et que celui qui résoudra la difficulté dira nécessairement quelque chose de nouveau et d'extraordinaire, d'aussi nouveau que la difficulté elle-même.

Par tout ce qui a été dit, le lecteur pourra aisément percevoir que la philosophie contenue dans ce livre est très sceptique (sceptical) et tend à nous donner une idée (notion) des imperfections et des limites étroites (narrow) de l'entendement humain. Presque tout raisonnement est ici ramené à l'expérience, et la croyance, qui accompagne l'expérience, n'est, explique-t-on, rien d'autre qu'un sentiment particulier (a peculiar sentiment), une conception vive (lively conception) produite par l'habitude (habit). Mais ce n'est pas tout: quand nous croyons à l'existence *extérieure* (external existence) d'une chose, ou quand nous supposons qu'un objet continue à exister alors que nous ne le percevons plus, cette croyance n'est rien d'autre qu'un sentiment (sentiment) du même genre. Notre auteur insiste sur plusieurs autres thèmes sceptiques et, en somme, conclut que nous accordons de la valeur à nos facultés et employons la raison que parce que nous ne pouvons pas nous en em-

pêcher. La philosophie nous rendrait entièrement *pyrrhoniens* (*Pyrrhonian*) si la nature n'était pas trop forte pour elle.

Je conclurai sur la logique (the logics) de cet auteur, en expliquant deux opinions, qui semblent lui être propres, comme, en vérité, la plupart de ses opinions. Il affirme que l'âme (soul), autant que nous puissions la concevoir, n'est rien d'autre qu'un système (system), une suite (train) de différentes perceptions, celles de chaud et de froid, d'amour ou de colère, les pensées (thoughts) et les sensations (sensations); toutes unies ensemble, mais sans parfaites simplicité et identité (without any perfect simplicity or identity). *Descartes* soutenait que la pensée est l'essence de l'esprit (essence of the mind), non cette pensée-ci (this thought) ou cette pensée-là, mais la pensée en général; ce qui semble absolument intelligible, puisque toute chose qui existe est particulière (particular). Donc, ce sont nécessairement nos différentes perceptions particulières qui composent l'esprit. Je dis *composent* (*compose*) l'esprit, non *appartiennent* (*belong*) à l'esprit. L'esprit n'est pas une substance à laquelle les perceptions sont inhérentes (in which the perceptions inhere). Cette idée est aussi intelligible que l'idée *cartésienne* qui veut que la pensée, ou la perception en général, soit l'essence de l'esprit. Nous n'avons aucune idée de substance d'aucun genre, puisque nous n'avons pas d'autres idées que celles qui viennent de l'expérience, et nous n'avons aucune impression de substance, soit matérielle, soit spirituelle. Nous ne connaissons rien d'autre que des qualités particulières (particular qualities) et des perceptions. Tout comme notre idée d'un corps, une pêche par exemple, n'est que celle d'un goût particulier, d'une couleur particulière, d'une forme particulière, d'une taille particulière, d'une consistance particulière, etc. Ainsi, notre idée d'un esprit (mind) n'est que celle de perceptions particulières, sans l'idée de quelque chose que nous appelons substance, soit simple, soit composée (compound).

Le deuxième principe, que je propose de porter à la connaissance des lecteurs, concerne la géométrie (Geometry). Ayant nié la divisibilité à l'infini (the infinite divisibility of extension) de l'étendue, notre auteur se trouve obligé de réfuter ces arguments mathématiques qui ont été allégués (adduced) en sa faveur; et, à la vérité,

ces arguments sont les seuls à avoir quelque poids. C'est ce qu'il fait en niant que la géométrie soit une science suffisamment exacte (exact) pour admettre des conclusions aussi subtiles que celle qui concerne la divisibilité à l'infini. Ces arguments peuvent être ainsi expliqués. Toute la géométrie est fondée sur les idées d'égalité et d'inégalité et par conséquent, selon que nous aurons ou que nous n'aurons pas un critère (standard) exact de cette relation, la science elle-même admettra ou n'admettra pas une grande exactitude. Or, il y a un critère exact d'égalité, si nous supposons que la quantité est composée de points indivisibles. Deux lignes sont égales quand les nombres de points qui les composent sont égaux, et quand chaque point de l'un correspond à un point de l'autre. Mais bien que ce critère soit exact, il est inutile puisque nous ne pouvons jamais calculer le nombre de points d'une ligne. En outre, il est fondé sur la supposition d'une divisibilité finie (finite), et par conséquent, il ne peut jamais fournir de conclusion contre elle. Si nous rejetons ce critère de l'égalité, nous n'en avons aucun qui ait une prétention à l'exactitude. J'en trouve deux qui sont couramment utilisés. Deux lignes supérieures à un yard, par exemple, sont dites égales quand elles contiennent une quantité inférieure, comme un pouce, un nombre égal de fois. Mais nous tournons en rond, car la quantité que nous appelons un pouce dans l'une est supposée *égale* à celle que nous appelons un pouce dans l'autre. Et la question est encore : par quel critère procédons-nous quand nous les jugeons égales? Si nous prenons des qualités encore inférieures, nous continuons in *infinitum*. Ce n'est donc pas le critère de l'égalité. La plupart des philosophes, quand il leur est demandé ce qu'ils entendent par égalité, disent que le mot n'admet pas de définition, et qu'il est suffisant de placer devant nous deux corps égaux pour nous faire comprendre ce terme. Or, c'est prendre l'*apparence générale* des objets comme critère de cette proportion et en rendre notre imagination et nos sens les juges ultimes. Mais un tel critère n'admet aucune exactitude (exactness) et ne peut jamais offrir une conclusion contraire à l'imagination et aux sens. Cette question est-elle valable (just) ou non? On laissera le monde savant en juger. Il serait certainement souhaitable de tomber sur quelque expédient pour réconcilier la philosophie et le sens commun (common sense) qui, en ce qui concerne la question de la divisibilité à l'infini, se sont fait la guerre de la façon la plus cruelle.

Nous devons maintenant poursuivre en donnant quelques explications sur le second volume de son ouvrage, qui traite des PASSIONS. Il est plus facile à comprendre que le premier, mais il contient des opinions aussi nouvelles qu'extraordinaires. L'auteur commence par *l'orgueil (pride)* et *l'humilité (humility)*. Il fait remarquer que les objets qui excitent (excite) ces passions sont très nombreux et apparemment très différents l'un de l'autre. L'orgueil ou l'estime de soi (self-esteem) peut naître (arise) des qualités de l'esprit : vivacité d'esprit, bon sens, savoir, courage, intégrité; de celles du corps : beauté, force, agilité, bonne mine, adresse à la danse, à l'équitation, à l'escrime; des avantages extérieurs : pays, famille, enfants, richesses, maisons, jardins, chevaux, chiens, vêtements. Il poursuit ensuite en découvrant la circonstance commune en laquelle tous ces objets s'accordent (agree) et qui les détermine à agir (operate) sur les passions. Sa théorie porte également sur l'amour et la haine et sur les autres affections. Comme ces questions, quoique curieuses, ne pourraient pas être rendues intelligibles sans un long discours, nous les passerons ici sous silence.

Il est possible qu'il soit plus agréable au lecteur d'être informé de ce que l'auteur dit du *libre arbitre (free-will)*. Il a assis le fondement (foundation) de sa doctrine dans ce qu'il a dit au sujet de la cause et de l'effet, comme je l'ai expliqué ci-dessus. "Il est universellement reconnu que les opérations des corps extérieurs sont nécessaires (necessary) et que, dans la communication de leur mouvement, dans leur attraction et dans leur mutuelle cohésion, il n'y a pas la moindre trace d'indifférence (indifference) ou de liberté (liberty)." "Par conséquent, tout ce qui, à cet égard, est sur le même pied que la matière, doit être reconnu comme nécessaire. Pour pouvoir savoir si c'est le cas avec les actions de l'esprit, nous pouvons examiner la matière et envisager sur quoi se fonde l'idée d'une nécessité dans ses opérations, et pourquoi nous concluons qu'un corps est la cause infaillible d'un autre corps et des actions la cause infaillible d'autres actions."

"Il a déjà été remarqué qu'en aucun cas la connexion ultime d'objets n'est découverte, soit par les sens soit par la raison, et que nous ne pouvons jamais pénétrer assez loin dans l'essence des

corps et dans la façon dont ils sont construits (construction), pour percevoir le principe sur lequel se fonde leur mutuelle influence. C'est seulement l'union constante que nous connaissons. Et c'est de l'union constante que naît la nécessité, quand l'esprit est déterminé (determined) à passer d'un objet à celui qui l'accompagne d'ordinaire, et à inférer l'existence de l'un de l'existence de l'autre. Il y a donc ici deux particularités que nous devons considérer comme essentielles à la *nécessité*, à savoir, l'*union* constante et l'*inférence* de l'esprit, et partout où nous découvrons ces deux particularités, nous devons reconnaître une nécessité." Or, rien n'est plus évident que l'union constante d'actions particulières avec des motifs (motives) particuliers. Si toutes les actions ne sont pas constamment unies avec leurs propres motifs, il n'y a pas là plus d'incertitude que ce qui peut être observé chaque jour dans les actions de la matière où, en raison du mélange (mixture) et de l'incertitude des causes, l'effet est souvent variable et incertain. Trente grains d'opium tueront un homme qui n'y est pas accoutumé, alors que trente grains de rhubarbe ne le purgeront pas toujours. De la même manière, la peur de la mort fera toujours faire à un homme vingt pas hors de sa route alors qu'elle ne lui fera pas toujours faire une mauvaise action.

Et, de même qu'il y a souvent une conjonction constante des actions de la volonté avec leurs motifs, de même l'inférence des unes aux autres est souvent aussi certaine qu'un raisonnement sur les corps; et l'inférence est toujours proportionnelle à la constance de la conjonction. C'est là-dessus que sont fondés notre croyance aux témoignages (our belief in witnesses), le crédit donné à l'histoire, et en vérité toutes sortes d'évidence morale, et presque l'entière conduite de la vie.

Notre auteur prétend que ce raisonnement met la controverse sous un nouveau jour, en donnant une nouvelle définition de la nécessité. Et, en vérité, les avocats les plus zélés du libre arbitre (free-will) doivent reconnaître cette union et cette inférence à l'égard des actions humaines. Ils nieront seulement que cela constitue le tout (the whole) de la nécessité, mais ils doivent alors montrer que nous avons une idée de quelque chose d'autre dans les ac-

tions de la matière, ce qui, selon le précédent raisonnement, est impossible.

Tout au long de ce livre, il y a de grandes prétentions à de nouvelles découvertes en philosophie; mais si quelque chose peut donner droit à l'auteur à un nom aussi glorieux que celui d'*inventeur*, c'est l'usage qu'il fait du principe de l'association des idées dans la plus grande partie de sa philosophie. Notre imagination a une grande autorité sur nos idées; et il n'y a pas d'idées différentes qu'elle ne puisse séparer, joindre, et composer (separate, and join, and compose) en toutes sortes de fictions. Mais malgré l'empire de l'imagination, il y a un lien secret, une union entre des idées particulières, qui détermine l'esprit à les joindre plus fréquemment ensemble et qui fait que, quand l'une des idées apparaît, elle fait entrer l'autre. De là naît ce que nous appelons l'*à propos* dans la conversation, de là la connexion dans les écrits, de là ce fil (thread), cette chaîne de pensées qu'un homme soutient naturellement, même dans la *rêverie* la plus décousue (in the loosest *reverie*). Ces principes d'association se réduisent à trois, à *savoir*, la *ressemblance* (un portrait fait naturellement penser à l'homme qui y est représenté), la *contiguïté* (quand on parle de *St Denis*, l'idée de *Paris* apparaît naturellement), la *causalité* (quand nous pensons au fils, nous sommes incités à porter notre attention au père). "Il sera facile de concevoir de quelles vastes conséquences ces principes doivent être dans la science de la nature humaine, si nous considérons que, si loin que regarde l'esprit, ce sont les seuls qui unissent ensemble les parties de l'univers, ou qui nous mettent en connexion avec les personnes et les objets qui nous sont extérieurs. Car comme c'est seulement par le biais de la pensée que quelque chose opère sur nos passions, et comme ce sont les seuls liens de nos pensées, ces principes sont réellement *pour nous* (*to us*) le ciment de l'univers (the cement of the universe), et toutes les opérations de l'esprit, dans une large mesure, doivent en dépendre.

Fin

David Hume (1740)

Abrégé
d'un livre récemment publié, intitulé :
Traité de la nature humaine, etc.
Dans lequel le principal argument de ce livre est plus
amplement illustré et expliqué

Londres
Imprimé pour C.Borbet, 1740

Traduction : Philippe Folliot,
professeur de philosophie au lycée Ango de Dieppe

Même traduction sans parenthèses

[Retour à la table des matières](#)

Traduction avec parenthèses

Préface

[Retour à la table des matières](#)

Les espérances que je place dans cette petite réalisation peuvent paraître quelque peu extraordinaires quand je déclare que mon intention est de rendre un ouvrage volumineux plus intelligible aux facultés ordinaires des lecteurs en l'abrégeant. Il est toutefois certain que ceux qui ne sont pas accoutumés au raisonnement abstrait sont susceptibles de perdre le fil de l'argumentation, quand cette argumentation est étirée trop en longueur, que chaque partie est renforcée par tous les arguments, à l'abri de toutes les objections, illustrée par toutes les perspectives qui se présentent à un écrivain dans l'examen diligent de son sujet. De tels lecteurs saisiront plus aisément une chaîne de raisonnements simple et concise, où les seules propositions essentielles sont unies les unes aux autres, illustrées par quelques exemples simples, et appuyées d'un petit nombre d'arguments parmi les plus convaincants. Les parties, se trouvant plus proches les unes des autres, peuvent mieux être mises en rapport, et la connexion peut être plus facilement suivie, des premiers principes à la conclusion finale.

L'ouvrage, dont je présente ici au lecteur un abrégé, est - s'est-on plaint - obscur et difficile à comprendre, et je suis porté à penser

que cela vient autant de ce que l'argumentation était trop longue que de ce qu'elle était trop abstraite. Si j'ai remédié, en quelque degré, à cet inconvénient, j'ai atteint mon but. Il m'a semblé que le livre avait un air de singularité et de nouveauté susceptible de réclamer l'attention du public; surtout s'il se trouve, comme l'auteur semble l'insinuer, que, au cas où sa philosophie sera adoptée, il faudrait modifier la plus grande partie des sciences depuis leurs fondements. Des tentatives si audacieuses sont toujours utiles dans la république des lettres, car elles secouent le joug de l'autorité, elles habituent les hommes à penser par eux-mêmes, elles donnent de nouvelles indications que les hommes de génie peuvent porter plus loin et qui, par l'opposition même, éclairent des points où nul avant ne suspectait de difficulté.

L'auteur doit se contenter d'attendre avec patience quelque temps avant que le monde savant ne s'accorde sur les opinions à tenir sur cette réalisation. Le malheur est qu'il ne puisse pas lancer un *appel au peuple* qui, dans toutes les questions de raison commune et d'éloquence, se révèle un tribunal infailible. Il lui faut être jugé par le petit nombre, dont le verdict est plus susceptible d'être corrompu par la partialité et par les préjugés, surtout dans un domaine où, à moins d'avoir souvent pensé à ces sujets, nul n'est un juge approprié; et de tels juges sont enclins à former par eux-mêmes des systèmes de leur cru qu'ils sont résolus à ne pas abandonner. J'espère que l'auteur m'excusera de m'être immiscé dans cette affaire, puisque mon but n'était que d'élargir son audience en écartant quelques difficultés qui ont empêché de nombreux lecteurs de saisir ce qu'il voulait dire.

J'ai choisi un seul argument simple, que j'ai soigneusement suivi du début à la fin. C'est le seul point que j'ai pris soin de mener à son terme. Le reste n'est fait que d'allusions à des passages particuliers qui m'ont semblé curieux et dignes d'attention.

Traduction sans parenthèses

Abrégé

[Retour à la table des matières](#)

Ce livre semble avoir été écrit selon le même plan que plusieurs autres ouvrages qui ont connu une grande vogue ces dernières années en Angleterre. L'esprit philosophique, qui s'est tant amélioré dans toute l'Europe pendant ces quatre-vingts dernières années, a été amené à un haut niveau, aussi bien dans ce royaume que dans n'importe quel autre. Nos écrivains semblent même avoir donné naissance à une nouvelle sorte de philosophie qui promet plus pour l'humanité, qu'il s'agisse de divertissement ou d'utilité, qu'aucune autre dont le monde ait déjà eu connaissance. La plupart des philosophes de l'Antiquité, qui ont traité de la nature humaine ont plus fait preuve d'une délicatesse de sentiment, d'un juste sens de la morale ou d'une grandeur d'âme, que d'une profondeur de raisonnement et de réflexion. Ils se contentent de représenter le sens commun de l'humanité sous les plus vives lumières, et avec le meilleur tour de pensée et d'expression, sans suivre avec ordre une chaîne de propositions, ni organiser les différentes vérités en une science méthodique. Mais il vaut au moins la peine de vérifier si la science de l'homme ne peut pas permettre la même exactitude que celle

dont ont fait preuve plusieurs parties de la philosophie naturelle. Il semble y avoir toutes les raisons du monde d'imaginer que cette science peut être portée au plus haut degré d'exactitude. Si, en examinant des phénomènes différents, nous trouvons qu'ils s'expliquent par un seul principe commun, et si nous pouvons subordonner ce principe à un autre, nous arriverons enfin à ce petit nombre de principes simples dont dépendent tous les autres. Et bien que nous ne puissions jamais arriver aux principes derniers, c'est une satisfaction d'aller aussi loin que nos facultés nous le permettront.

Tel semble avoir été l'ambition de nos récents philosophes et, entre autres, de notre auteur. Il propose de disséquer la nature humaine de façon ordonnée, et promet de ne tirer de conclusions que là où il y est autorisé par l'expérience. Il parle avec mépris des hypothèses; et il insinue que ceux de nos compatriotes qui les ont bannies de la philosophie morale, ont rendu au monde un plus notoire service que *Mylord Bacon*, qu'il considère comme le père de la physique expérimentale. Il mentionne, à cette occasion, *M. Locke*, *Mylord Shaftesbury*, *le Dr Mandeville*, *M. Hutcheson*, *le Dr. Butler*, qui, quoiqu'ils se distinguent les uns des autres sur de nombreux points, semblent tous être d'accord pour fonder entièrement sur l'expérience leurs rigoureux travaux sur la nature humaine.

En plus de la satisfaction d'avoir connaissance de ce qui nous touche au plus près, on peut affirmer sans problème que presque toutes les sciences sont incluses dans la science de la nature humaine et en sont dépendantes. *Le seul but 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 la critique *s'intéressent à nos goûts et à nos sentiments; et la politique considère les hommes en tant que réunis en société et dépendant les uns des autres.* Par conséquent, ce traité de la nature humaine paraît bien viser un système des sciences. L'auteur a terminé ce qui concerne la logique et il a posé les bases des autres parties dans son exposé sur les passions.

Le célèbre *Monsieur Leibniz* a remarqué que c'est un défaut des systèmes habituels de logique que d'être très copieux quand ils ex-

pliquent les opérations de l'entendement dans la formation des démonstrations, mais d'être trop concis quand ils traitent des probabilités et des autres calculs d'évidence dont la vie et l'action dépendent entièrement, et qui sont nos guides jusque dans la plupart de nos spéculations philosophiques. Il blâme de cette façon *L'essai sur l'entendement humain*, *La recherche de la vérité* et *L'art de penser*. L'auteur du *Traité de la nature humaine* semble avoir été sensible à ce défaut chez ces philosophes, et il a cherché, autant qu'il le pouvait, à y remédier. Comme son livre contient un grand nombre de spéculations très nouvelles et remarquables, il sera impossible de donner au lecteur une idée juste de l'ensemble. Nous nous limiterons donc principalement à son explication des raisonnements portant sur la cause et l'effet. Si nous pouvons rendre cette explication intelligible au lecteur, elle peut servir d'échantillon de l'ensemble.

Notre auteur commence par quelques définitions. Il appelle *perception* tout ce qui peut être présent à l'esprit, que nous employions nos sens, que nous soyons mus par la passion, ou que nous exercions notre pensée et notre réflexion. Il divise nos perceptions en deux genres, à savoir les *impressions* et les *idées*. Quand nous sentons une passion ou une émotion, quelle qu'elle soit, ou quand les images des objets extérieurs nous sont transmis par nos sens, la perception de l'esprit est ce qu'il appelle une *impression*, mot qu'il emploie dans un sens nouveau. Quand nous réfléchissons à une passion ou à un objet qui n'est pas présent, cette perception est une *idée*. Les *impressions* sont donc nos perceptions vives et fortes; les *idées* sont plus pâles et plus faibles. Cette distinction est évidente, aussi évidente que la distinction entre sentir et penser.

La première proposition qu'il avance est que nos idées, ou perceptions faibles, dérivent de nos impressions, ou perceptions fortes, et que nous ne pouvons jamais penser à quelque chose que nous n'avons pas vu ou senti dans notre propre esprit. Cette proposition semble être équivalente à celle que *Mr.Locke* a pris tant de peine à établir, à savoir *qu'aucune idée n'est innée*. Seulement, on peut observer comme une inexactitude de ce fameux philosophe d'englober toutes nos perceptions sous le terme d'idée, et en ce

sens, il est faux que nous n'ayons pas d'idées innées. Car il est évident que nos plus fortes perceptions, les impressions, sont innées, et que l'affection naturelle, l'amour de la vertu, le ressentiment, et toutes les autres passions viennent immédiatement de la nature. Je suis persuadé que quiconque prendrait la question sous ce jour, serait facilement capable de réconcilier tous les partis. Le *Père Malebranche* se trouverait bien embarrassé pour indiquer une pensée de l'esprit qui ne représente pas quelque chose senti précédemment par cet esprit, soit intérieurement, soit par le moyen des sens externes, et il devrait avouer que, quelle que soit la façon dont nous puissions composer, mélanger, augmenter ou diminuer nos idées, elles dérivent toutes de ces deux sources. *Mr. Locke*, d'autre part, serait prêt à reconnaître que toutes nos passions ne dérivent de rien d'autre que de la constitution originelle de l'esprit humain.

Notre auteur pense "qu'aucune découverte n'aurait pu être faite avec plus de bonheur pour décider de l'issue des controverses sur les idées que cette découverte-ci : les impressions précèdent toujours les idées, et toute idée dont l'imagination est pourvue fait d'abord son apparition dans une impression correspondante. Ces dernières perceptions sont toutes si claires et évidentes qu'elles n'admettent aucune controverse; alors que nombre de nos idées sont si obscures qu'il est presque impossible, même pour l'esprit qui les forme, de dire exactement quelle est leur nature et quelle est leur composition." En conséquence, partout où l'idée est ambiguë, l'auteur a toujours recours à l'impression qui doit rendre cette idée claire et précise. Et quand il suspecte qu'un terme philosophique n'est joint à aucune idée (comme cela est trop courant), il demande toujours *de quelle impression cette idée dérive*. Et si aucune impression ne peut être produite, il conclut que le terme n'a absolument aucune signification. C'est d'après cette façon de faire qu'il examine notre idée de *substance* et d'*essence*, et il serait souhaitable que cette méthode rigoureuse soit plus suivie dans les débats philosophiques.

Il est évident que tous nos raisonnements sur les *choses de fait* sont fondés sur la relation de cause à effet, et que nous ne pouvons jamais inférer l'existence d'un objet de l'existence d'un autre, à moins qu'ils ne soient reliés, soit directement, soit indirectement.

Par conséquent, pour comprendre ces raisonnements, nous devons parfaitement connaître l'idée de cause, ce qui nous oblige à regarder autour de nous afin de trouver quelque chose qui soit la cause de quelque autre chose.

Voici une boule de billard posée sur la table et une autre boule qui se meut vers elle avec rapidité. Elles se heurtent; et la boule qui était précédemment au repos acquiert maintenant un mouvement. C'est là un exemple aussi parfait de relation de cause à effet que n'importe lequel de ceux que nous connaissons, soit par la sensation, soit par le réflexion. Examinons-le donc. Il est évident que les deux boules se sont touchées avant que le mouvement ne fût communiqué, et qu'il n'y avait pas d'intervalle entre le choc et le mouvement. La *contiguïté* dans le temps et dans l'espace est donc une circonstance requise pour l'opération de toutes les causes. Il est également évident que le mouvement qui fut la cause est antérieur au mouvement qui fut l'effet. L'*antériorité* dans le temps est donc une autre circonstance requise dans toute cause. Mais ce ne n'est pas tout. Essayons d'autres boules du même genre dans une situation semblable, et nous trouverons toujours que l'impulsion de l'une produit le mouvement de l'autre. Nous avons donc ici une *troisième* circonstance, à savoir une *conjonction constante* entre la cause et l'effet. Tout objet semblable à la cause produit toujours quelque objet semblable à l'effet. Au-delà de ces trois circonstances de contiguïté, d'antériorité et de conjonction constante, je ne peux rien découvrir dans cette cause. La première boule est en mouvement; elle touche la seconde. Immédiatement, la seconde est en mouvement. Et quand j'essaie l'expérience avec les mêmes boules ou avec des boules semblables dans les mêmes circonstances ou dans des circonstances semblables, je trouve que du mouvement et du contact de l'une des boules, s'ensuit toujours le mouvement de l'autre boule. Quelle que soit la façon dont je tourne et retourne la question et quelle que soit la façon dont je l'examine, je ne peux rien trouver de plus.

C'est le cas quand la cause et l'effet sont tous les deux présents aux sens. Voyons maintenant sur quoi se fonde notre inférence quand nous concluons de l'un que l'autre a existé ou existera. Supposez que je voie une boule se déplacer en ligne droite vers une

autre; je conclus immédiatement qu'elles vont se heurter et que la seconde va entrer en mouvement. Là est l'inférence de la cause à effet, et c'est de cette nature que sont tous nos raisonnements pour la conduite de la vie. C'est sur cette inférence qu'est fondée notre croyance en histoire; et c'est de là que dérive toute la philosophie, à la seule exception de la géométrie et de l'arithmétique. Si nous pouvons expliquer l'inférence formée à partir du choc des deux boules, nous serons capables d'expliquer cette opération de l'esprit dans tous les cas.

Qu'un homme, tel qu'*Adam*, soit créé en pleine vigueur de l'entendement. Sans expérience, il ne serait jamais capable d'inférer le mouvement de la seconde boule du mouvement et de l'impulsion de la première. Ce n'est pas quelque chose que la raison voit dans la cause qui nous fait *inférer* l'effet. Une telle inférence, si elle était possible, serait équivalente à une démonstration, étant fondée sur une comparaison d'idées. Mais aucune inférence de la cause à l'effet n'est équivalente à une démonstration. Il y en a une preuve évidente. L'esprit peut toujours *concevoir* qu'un effet quelconque s'ensuit d'une cause quelconque et, en vérité, qu'un événement quelconque s'ensuit d'un autre événement. Tout ce que nous *concevons* est possible, du moins dans un sens métaphysique; mais partout où a lieu une démonstration, le contraire est impossible et implique contradiction. Il n'y a pas de démonstration pour une conjonction de cause à effet; et c'est un principe qui est généralement admis par les philosophes.

Il aurait donc été nécessaire à *Adam* (s'il n'était pas inspiré) d'avoir eu l'*expérience* de l'effet, qui s'ensuivait de l'impulsion de ces deux boules. Il lui fallait avoir vu, dans plusieurs cas, que quand l'une des boules heurtait l'autre, la seconde acquérait un mouvement. S'il avait vu un nombre suffisant de cas de ce genre, toutes les fois qu'il verrait l'une des boules se mouvoir vers l'autre, il conclurait toujours, sans hésitation, que la seconde acquerrait du mouvement. Son entendement anticiperait sa vue et formerait une conclusion appropriée à son expérience passée.

Il s'ensuit donc que tous nos raisonnements sur la cause et l'effet sont fondés sur l'expérience, et que tous nos raisonnements is-

sus de l'expérience sont fondés sur la supposition que le cours de la nature demeurera uniformément le même. Nous concluons que des causes semblables, dans des circonstances semblables, produiront toujours des effets semblables. Il peut maintenant valoir la peine de considérer ce qui nous détermine à former une conclusion aux conséquences aussi illimitées.

Il est évident qu'*Adam*, avec toute sa science, n'aurait jamais été capable de *démontrer* que le cours de la nature doit demeurer uniformément le même, et que le futur doit être conforme au passé. On ne peut jamais démontrer que ce qui est possible est faux; et il est possible que le cours de la nature puisse changer, puisque nous pouvons concevoir un tel changement. Mieux! J'irai plus loin et j'affirmerai qu'il ne pouvait même pas prouver par des arguments *probables* que le futur doit être conforme au passé. Tous les arguments probables sont construits sur la supposition qu'il y a cette conformité entre le futur et le passé, et ils ne peuvent jamais la prouver. Cette conformité est une *chose de fait*, et si elle doit être prouvée, elle n'admettra de preuve que venant de l'expérience. Mais notre expérience du passé ne peut pas être une preuve de quelque chose pour le futur, à moins que l'on ne suppose qu'il y a une ressemblance entre eux. C'est donc un point qui ne peut permettre aucune preuve, et que nous prenons pour accordé sans preuve.

Nous sommes déterminés par l'ACCOUTUMANCE seulement à supposer que le futur sera conforme au passé. Quand je vois une boule de billard se mouvoir vers une autre, mon esprit est immédiatement porté par l'habitude à l'effet ordinaire, et il anticipe ma vue en concevant la seconde boule en mouvement. Il n'y a rien dans ces objets, considérés abstraitement et indépendamment de l'expérience, qui me conduit à former une telle conclusion. Et même après avoir eu l'expérience de nombreux effets répétés de cette sorte, il n'y a aucun argument qui me détermine à supposer que l'effet sera conforme à l'expérience passée. Les pouvoirs par lesquels les corps opèrent sont entièrement inconnus. Nous percevons seulement leurs qualités sensibles. Quelle *raison* avons-nous de penser que les mêmes pouvoirs seront toujours joints aux mêmes qualités sensibles?

Ce n'est donc pas la raison qui est le guide de la vie, mais l'acoutumance. Elle seule détermine l'esprit, dans tous les cas, à supposer que le futur sera conforme au passé. Quelque facile que puisse sembler cette opération, la raison, de toute éternité, ne serait jamais capable de la faire.

C'est une découverte très curieuse, mais qui entraîne à d'autres découvertes encore plus curieuses. *Quand je vois une boule de billard se mouvoir vers une autre, mon esprit est immédiatement porté par l'habitude à l'effet ordinaire, et il anticipe ma vue en concevant la seconde boule en mouvement.* Mais est-ce tout? Est-ce que je ne fais rien que CONCEVOIR le mouvement de la seconde boule? Sûrement pas. Je CROIS aussi qu'elle va se mouvoir. Qu'est-ce alors que cette *croyance*? Et en quoi diffère-t-elle de la simple conception d'une chose? C'est là une nouvelle question que les philosophes n'ont pas prévue.

Quand une démonstration me convainc d'une proposition, non seulement elle me fait concevoir la proposition, mais elle me fait aussi percevoir qu'il est impossible de concevoir une chose contraire. Ce qui est démonstrativement faux implique une contradiction, et ce qui implique une contradiction ne peut pas être conçu. Mais en ce qui concerne les choses de fait, si forte que puisse être la preuve venant de l'expérience, je peux toujours concevoir le contraire, bien que je ne puisse pas toujours y croire. La croyance, donc, fait quelque différence entre la conception à laquelle nous donnons notre assentiment et celle à laquelle nous la refusons.

Pour expliquer cela, il y a seulement deux hypothèses. On peut dire que la croyance joint une nouvelle idée à celles que nous pouvons concevoir sans leur donner notre assentiment. Mais cette hypothèse est fautive. Car, *premièrement*, une telle idée ne peut être produite. Quand nous concevons simplement un objet, nous le concevons dans toutes ses parties. Nous le concevons tel qu'il pourrait exister, bien que nous ne croyions pas du tout qu'il existe. Nous pouvons nous dépeindre l'objet entier dans l'imagination, sans y croire. Nous pouvons, d'une certaine manière, le placer de-

vant nos yeux avec toutes les circonstances de temps et de lieu. C'est l'objet même conçu tel qu'il pourrait exister, et quand nous y croyons, nous ne pouvons rien faire de plus.

Deuxièmement, l'esprit a la faculté de joindre ensemble les idées qui n'impliquent pas contradiction; et par conséquent, si la croyance consistait en une idée que nous ajouterions à la simple conception, on aurait le pouvoir, en lui ajoutant cette idée, de croire tout ce que l'on pourrait concevoir.

Puisque donc la croyance implique une conception, et pourtant est quelque chose de plus, et puisqu'elle n'ajoute aucune nouvelle idée à la conception, il s'ensuit que c'est une MANIERE différente de concevoir son objet, quelque chose qui est perceptible par la manière de sentir et qui ne dépend pas, comme le font nos idées, de notre volonté. Mon esprit, par habitude, va de l'objet visible, une boule qui se meut vers une autre, à l'effet ordinaire, le mouvement de la seconde boule. Il ne conçoit pas seulement ce mouvement, mais il *sent* dans la conception quelque chose qui diffère de la simple rêverie de l'imagination. La présence de cet objet visible et la conjonction constante de cet effet particulier rendent l'idée différente par la *manière de sentir*, différente de ces idées flottantes qui viennent à l'esprit sans être introduites. Cette conclusion semble un peu surprenante, mais nous y sommes conduits par une chaîne de propositions qui ne tolère aucun doute. Afin de soulager la mémoire du lecteur, je les résumerai brièvement. Aucune chose de fait ne peut être prouvée si ce n'est par sa cause et son effet. Rien ne peut être connu pour être la cause de quelque chose d'autre si ce n'est par l'expérience. Nous ne pouvons donner aucune raison pour étendre au futur notre expérience du passé, mais nous sommes entièrement déterminés par la coutume quand nous concevons un effet qui s'ensuit de sa cause ordinaire. Mais tout comme nous concevons cet effet, nous croyons aussi qu'il va s'ensuivre. Cette croyance ne joint aucune nouvelle idée à la conception. Elle ne fait que modifier la manière de concevoir et fait une différence pour la manière de sentir ou sentiment. La croyance, par conséquent, dans toutes les choses de fait, naît seulement de l'accoutumance et est une idée conçue d'une *manière* particulière.

Notre auteur poursuit en expliquant la manière, ou sentiment, qui rend la croyance différente d'une conception flottante. Il semble se rendre compte qu'il est impossible par des mots de décrire ce sentiment dont tout un chacun est forcément conscient au sein de lui-même. Parfois, il l'appelle une conception *plus forte*, parfois *plus vive*, *plus vivante*, *plus ferme* ou *plus intense*. Et, en vérité, quel que soit le nom que nous puissions donner à cette manière de sentir qui constitue la croyance, notre auteur pense qu'il est évident qu'elle a un effet plus contraignant sur l'esprit que la fiction ou la pure conception. Ce qu'il prouve par son influence sur les passions et sur l'imagination, qui sont uniquement mus par la vérité ou ce qui est pris pour tel. La poésie, avec tout son art, ne peut jamais causer une passion telle qu'une passion de la vie réelle. Elle échoue dans la conception originale de ses objets, qui ne se sentent jamais de la même manière que ceux qui commandent notre croyance et notre opinion.

Présumant qu'il a suffisamment prouvé que les idées auxquelles nous donnons notre assentiment sont différentes des autres idées par la manière de sentir, et que cette manière de sentir est plus ferme et plus vivante que nos conceptions courantes, notre auteur s'efforce dans la suite d'expliquer la cause de ce vif sentiment par analogie avec les autres actes de l'esprit. Son raisonnement paraît curieux et il ne pourrait quasiment pas être rendu intelligible ou du moins probable pour le lecteur, sans une longue suite de détails qui excéderait les limites que je me suis prescrites.

De plus, j'ai omis de nombreux arguments qu'il allègue pour prouver que la croyance ne consiste qu'en une manière particulière de sentir, un sentiment particulier. J'en mentionnerai seulement un. Notre expérience passée n'est pas toujours uniforme. Un effet s'ensuit parfois d'une cause, parfois d'une autre; auquel cas nous croyons toujours que c'est l'effet le plus courant qui se manifestera. Je vois une boule de billard se mouvoir vers une autre boule. Je ne peux pas distinguer si elle se meut sur son axe ou si elle a été heurtée de telle sorte qu'elle glisse le long de la table. Dans le premier cas, je sais qu'elle ne s'arrêtera pas après le choc. Dans le second cas, elle peut s'arrêter. Le premier cas est le plus courant, et j'établis donc mes prévisions à partir de cet effet. Mais je conçois aussi

l'autre effet, et je le conçois comme possible et comme connecté à la cause. Si la première conception n'était pas différente au sentiment, il n'y aurait aucune différence entre elles.

Dans tout ce raisonnement, nous nous sommes limités à la relation de cause à effet, telle qu'on la trouve dans les mouvements et dans les opérations de la matière. Mais le même raisonnement s'étend aux opérations de l'esprit. Si nous considérons l'influence de la volonté sur le mouvement de notre corps et sur le gouvernement de nos pensées, nous pouvons avec assurance affirmer que nous ne pourrions jamais prédire l'effet simplement de la considération de la cause, sans l'expérience. Et même après que nous ayons eu l'expérience de ces effets, c'est l'accoutumance seule, non la raison, qui nous détermine à en faire l'étalon de nos futurs jugements. Quand la cause se présente, l'esprit, par habitude, passe immédiatement à la conception et à la croyance de l'effet ordinaire. Cette croyance est quelque chose qui diffère de la conception. D'ailleurs, elle n'y joint aucune nouvelle idée. Elle fait seulement que cette conception est sentie différemment, et elle la rend plus forte et plus vive.

Ayant achevé ce point essentiel sur la nature de l'inférence sur la cause et l'effet, notre auteur revient sur ses pas et examine de nouveau l'idée de cette relation. Dans l'examen du mouvement communiqué d'une boule à une autre, nous ne pouvons rien trouver d'autre que la contiguïté, l'antériorité de la cause, et la conjonction constante. Mais, outre ces circonstances, il est couramment supposé qu'il y a une connexion nécessaire entre la cause et l'effet, et que la cause possède quelque chose, que nous appelons un *pouvoir*, ou une *force*, ou une *énergie*. La question est de savoir quelle idée est jointe à ces termes. Si toutes nos idées ou pensées sont dérivées de nos impressions, ce pouvoir doit se révéler de lui-même, soit à nos sens, soit à notre sentiment intérieur. Mais un *pouvoir* se révèle si peu aux sens dans les opérations de la matière que les *Cartésiens* ne se sont fait aucun scrupule d'affirmer que la matière est complètement privée d'énergie et que toutes ses opérations sont réalisées uniquement par l'énergie de l'Être suprême. Mais la question revient toujours. *Quelle idée avons-nous de l'énergie ou du pouvoir même dans l'Être suprême?* Toute notre idée de la Divini-

té (selon ceux qui nient les idées innées) n'est rien d'autre qu'un composé de ces idées que nous acquérons en réfléchissant sur les opérations de notre propre esprit. Or, notre propre esprit ne nous offre pas plus d'idée d'énergie que la matière ne le fait. Quand nous considérons notre volonté, ou volition, *a priori*, abstraction faite de ce qui vient de l'expérience, nous ne serions jamais capables d'en inférer un effet. Et quand nous faisons appel à l'expérience, cette dernière nous montre des objets contigus, successifs, et constamment joints. En somme, donc, ou nous n'avons pas du tout d'idée de force et d'énergie, et ces mots sont entièrement dénués de signification, ou ils ne peuvent signifier rien d'autre que cette détermination de la pensée, acquise par l'habitude, à passer d'une cause à son effet habituel. Mais celui qui voudrait comprendre ce sujet de façon approfondie doit consulter l'auteur lui-même. Il suffit que je puisse faire saisir au monde savant qu'il y a certaines difficultés sur le sujet et que celui qui résoudra la difficulté dira nécessairement quelque chose de nouveau et d'extraordinaire, d'aussi nouveau que la difficulté elle-même.

Par tout ce qui a été dit, le lecteur pourra aisément percevoir que la philosophie contenue dans ce livre est très sceptique et tend à nous donner une idée des imperfections et des limites étroites de l'entendement humain. Presque tout raisonnement est ici ramené à l'expérience, et la croyance, qui accompagne l'expérience, n'est, explique-t-on, rien d'autre qu'un sentiment particulier, une conception vive produite par l'habitude. Mais ce n'est pas tout : quand nous croyons à l'existence *extérieure* d'une chose, ou quand nous supposons qu'un objet continue à exister alors que nous ne le percevons plus, cette croyance n'est rien d'autre qu'un sentiment du même genre. Notre auteur insiste sur plusieurs autres thèmes sceptiques et, en somme, conclut que nous accordons de la valeur à nos facultés et employons la raison que parce que nous ne pouvons pas nous en empêcher. La philosophie nous rendrait entièrement *pyrrhoniens* si la nature n'était pas trop forte pour elle.

Je conclurai sur la logique de cet auteur, en expliquant deux opinions, qui semblent lui être propres, comme, en vérité, la plupart de ses opinions. Il affirme que l'âme, autant que nous puissions la concevoir, n'est rien d'autre qu'un système, une suite de

différentes perceptions, celles de chaud et de froid, d'amour ou de colère, les pensées et les sensations; toutes unies ensemble, mais sans parfaites simplicité et identité. *Descartes* soutenait que la pensée est l'essence de l'esprit, non cette pensée-ci ou cette pensée-là, mais la pensée en général; ce qui semble absolument inintelligible, puisque toute chose qui existe est particulière. Donc, ce sont nécessairement nos différentes perceptions particulières qui composent l'esprit. Je dis *composent* l'esprit, non *appartiennent* à l'esprit. L'esprit n'est pas une substance à laquelle les perceptions sont inhérentes. Cette idée est aussi inintelligible que l'idée *cartésienne* qui veut que la pensée, ou la perception en général, soit l'essence de l'esprit. Nous n'avons aucune idée de substance d'aucun genre, puisque nous n'avons pas d'autres idées que celles qui viennent de l'expérience, et nous n'avons aucune impression de substance, soit matérielle, soit spirituelle. Nous ne connaissons rien d'autre que des qualités particulières et des perceptions. Tout comme notre idée d'un corps, une pêche par exemple, n'est que celle d'un goût particulier, d'une couleur particulière, d'une forme particulière, d'une taille particulière, d'une consistance particulière, etc. Ainsi, notre idée d'un esprit n'est que celle de perceptions particulières, sans l'idée de quelque chose que nous appelons substance, soit simple, soit composée.

Le deuxième principe, que je propose de porter à la connaissance des lecteurs, concerne la géométrie. Ayant nié la divisibilité à l'infini de l'étendue, notre auteur se trouve obligé de réfuter ces arguments mathématiques qui ont été allégués en sa faveur; et, à la vérité, ces arguments sont les seuls à avoir quelque poids. C'est ce qu'il fait en niant que la géométrie soit une science suffisamment exacte pour admettre des conclusions aussi subtiles que celle qui concerne la divisibilité à l'infini. Ces arguments peuvent être ainsi expliqués. Toute la géométrie est fondée sur les idées d'égalité et d'inégalité et par conséquent, selon que nous aurons ou que nous n'aurons pas un critère exact de cette relation, la science elle-même admettra ou n'admettra pas une grande exactitude. Or, il y a un critère exact d'égalité, si nous supposons que la quantité est composée de points indivisibles. Deux lignes sont égales quand les nombres de points qui les composent sont égaux, et quand chaque point de l'un correspond à un point de l'autre. Mais bien que ce critère soit

exact, il est inutile puisque nous ne pouvons jamais calculer le nombre de points d'une ligne. En outre, il est fondé sur la supposition d'une divisibilité finie, et par conséquent, il ne peut jamais fournir de conclusion contre elle. Si nous rejetons ce critère de l'égalité, nous n'en avons aucun qui ait une prétention à l'exactitude. J'en trouve deux qui sont couramment utilisés. Deux lignes supérieures à un yard, par exemple, sont dites égales quand elles contiennent une quantité inférieure, comme un pouce, un nombre égal de fois. Mais nous tournons en rond, car la quantité que nous appelons un pouce dans l'une est supposée *égale* à celle que nous appelons un pouce dans l'autre. Et la question est encore : par quel critère procédons-nous quand nous les jugeons égales? Si nous prenons des qualités encore inférieures, nous continuons in *infinitum*. Ce n'est donc pas le critère de l'égalité. La plupart des philosophes, quand il leur est demandé ce qu'ils entendent par égalité, disent que le mot n'admet pas de définition, et qu'il est suffisant de placer devant nous deux corps égaux pour nous faire comprendre ce terme. Or, c'est prendre l'*apparence générale* des objets comme critère de cette proportion et en rendre notre imagination et nos sens les juges ultimes. Mais un tel critère n'admet aucune exactitude et ne peut jamais offrir une conclusion contraire à l'imagination et aux sens. Cette question est-elle valable ou non? On laissera le monde savant en juger. Il serait certainement souhaitable de tomber sur quelque expédient pour réconcilier la philosophie et le sens commun qui, en ce qui concerne la question de la divisibilité à l'infini, se sont fait la guerre de la façon la plus cruelle.

Nous devons maintenant poursuivre en donnant quelques explications sur le second volume de son ouvrage, qui traite des PASSIONS. Il est plus facile à comprendre que le premier, mais il contient des opinions aussi nouvelles qu'extraordinaires. L'auteur commence par *l'orgueil* et *l'humilité*. Il fait remarquer que les objets qui excitent ces passions sont très nombreux et apparemment très différents l'un de l'autre. L'orgueil ou l'estime de soi peut naître des qualités de l'esprit : vivacité d'esprit, bon sens, savoir, courage, intégrité; de celles du corps : beauté, force, agilité, bonne mine, adresse à la danse, à l'équitation, à l'escrime; des avantages extérieurs : pays, famille, enfants, richesses, maisons, jardins, chevaux, chiens, vêtements. Il poursuit ensuite en découvrant la circonstance

commune en laquelle tous ces objets s'accordent et qui les détermine à agir sur les passions. Sa théorie porte également sur l'amour et la haine et sur les autres affections. Comme ces questions, quoique curieuses, ne pourraient pas être rendues intelligibles sans un long discours, nous les passerons ici sous silence.

Il est possible qu'il soit plus agréable au lecteur d'être informé de ce que l'auteur dit du *libre arbitre*. Il a assis le fondement de sa doctrine dans ce qu'il a dit au sujet de la cause et de l'effet, comme je l'ai expliqué ci-dessus. "Il est universellement reconnu que les opérations des corps extérieurs sont nécessaires et que, dans la communication de leur mouvement, dans leur attraction et dans leur mutuelle cohésion, il n'y a pas la moindre trace d'indifférence ou de liberté." "Par conséquent, tout ce qui, à cet égard, est sur le même pied que la matière, doit être reconnu comme nécessaire. Pour pouvoir savoir si c'est le cas avec les actions de l'esprit, nous pouvons examiner la matière et envisager sur quoi se fonde l'idée d'une nécessité dans ses opérations, et pourquoi nous concluons qu'un corps est la cause infaillible d'un autre corps et des actions la cause infaillible d'autres actions."

"Il a déjà été remarqué qu'en aucun cas la connexion ultime d'objets n'est découverte, soit par les sens soit par la raison, et que nous ne pouvons jamais pénétrer assez loin dans l'essence des corps et dans la façon dont ils sont construits, pour percevoir le principe sur lequel se fonde leur mutuelle influence. C'est seulement l'union constante que nous connaissons. Et c'est de l'union constante que naît la nécessité, quand l'esprit est déterminé à passer d'un objet à celui qui l'accompagne d'ordinaire, et à inférer l'existence de l'un de l'existence de l'autre. Il y a donc ici deux particularités que nous devons considérer comme essentielles à la *nécessité*, à savoir, l'*union* constante et l'*inférence* de l'esprit, et partout où nous découvrons ces deux particularités, nous devons reconnaître une nécessité." Or, rien n'est plus évident que l'union constante d'actions particulières avec des motifs particuliers. Si toutes les actions ne sont pas constamment unies avec leurs propres motifs, il n'y a pas là plus d'incertitude que ce qui peut être observé chaque jour dans les actions de la matière où, en raison du mélange et de l'incertitude des causes, l'effet est souvent variable et incertain.

Trente grains d'opium tueront un homme qui n'y est pas accoutumé, alors que trente grains de rhubarbe ne le purgeront pas toujours. De la même manière, la peur de la mort fera toujours faire à un homme vingt pas hors de sa route alors qu'elle ne lui fera pas toujours faire une mauvaise action.

Et, de même qu'il y a souvent une conjonction constante des actions de la volonté avec leurs motifs, de même l'inférence des unes aux autres est souvent aussi certaine qu'un raisonnement sur les corps; et l'inférence est toujours proportionnelle à la constance de la conjonction. C'est là-dessus que sont fondés notre croyance aux témoignages, le crédit donné à l'histoire, et en vérité toutes sortes d'évidence morale, et presque l'entière conduite de la vie.

Notre auteur prétend que ce raisonnement met la controverse sous un nouveau jour, en donnant une nouvelle définition de la nécessité. Et, en vérité, les avocats les plus zélés du libre arbitre doivent reconnaître cette union et cette inférence à l'égard des actions humaines. Ils nieront seulement que cela constitue le tout de la nécessité, mais ils doivent alors montrer que nous avons une idée de quelque chose d'autre dans les actions de la matière, ce qui, selon le précédent raisonnement, est impossible.

Tout au long de ce livre, il y a de grandes prétentions à de nouvelles découvertes en philosophie; mais si quelque chose peut donner droit à l'auteur à un nom aussi glorieux que celui d'*inventeur*, c'est l'usage qu'il fait du principe de l'association des idées dans la plus grande partie de sa philosophie. Notre imagination a une grande autorité sur nos idées; et il n'y a pas d'idées différentes qu'elle ne puisse séparer, joindre, et composer en toutes sortes de fictions. Mais malgré l'empire de l'imagination, il y a un lien secret, une union entre des idées particulières, qui détermine l'esprit à les joindre plus fréquemment ensemble et qui fait que, quand l'une des idées apparaît, elle fait entrer l'autre. De là naît ce que nous appelons l'*à propos* dans la conversation, de là la connexion dans les écrits, de là ce fil, cette chaîne de pensées qu'un homme soutient naturellement, même dans la *rêverie* la plus décousue. Ces principes d'association se réduisent à trois, à *savoir*, la *ressemblance* (un portrait fait naturellement penser à l'homme qui y est

représenté), la *contiguïté* (quand on parle de *St Denis*, l'idée de *Paris* apparaît naturellement), la *causalité* (quand nous pensons au fils, nous sommes incités à porter notre attention au père). "Il sera facile de concevoir de quelles vastes conséquences ces principes doivent être dans la science de la nature humaine, si nous considérons que, si loin que regarde l'esprit, ce sont les seuls qui unissent ensemble les parties de l'univers, ou qui nous mettent en connexion avec les personnes et les objets qui nous sont extérieurs. Car comme c'est seulement par le biais de la pensée que quelque chose opère sur nos passions, et comme ce sont les seuls liens de nos pensées, ces principes sont réellement *pour nous* le ciment de l'univers, et toutes les opérations de l'esprit, dans une large mesure, doivent en dépendre.

Fin