

## SECTION I

### *Du scepticisme à l'égard de la raison.*

Dans toutes les sciences démonstratives, les règles sont certaines et infaillibles mais lorsque nous les appliquons, nos facultés incertaines et faillibles sont fortement sujettes à s'en écarter et à tomber dans l'erreur. Il nous faut, par conséquent, former, pour chacun de nos raisonnements, un nouveau jugement pour vérifier ou contrôler notre croyance ou jugement premier ; notre vision doit s'élargir jusqu'à inclure une sorte d'historique de tous les cas où notre entendement nous a trompés, comparés à ceux où son témoignage était juste et vrai. Nous pouvons considérer notre jugement comme une sorte de cause, dont la vérité est l'effet naturel, mais un effet tel qu'il peut fréquemment être empêché par l'irruption d'autres causes ainsi que par l'inconstance des pouvoirs de notre esprit. La conséquence en est que toute connaissance dégénère en probabilité, et cette probabilité est plus ou moins grande suivant l'expérience que nous avons de la véracité ou du caractère trompeur de notre entendement, et aussi selon la simplicité ou la complexité de la question.

Il n'est pas d'algébriste ou de mathématicien, suffisamment expert dans sa science, pour placer immédiatement toute sa confiance dans une vérité qu'il

vient de découvrir, et la considérer comme autre chose qu'une simple probabilité. Sa confiance augmente à chaque fois qu'il parcourt ses preuves, mais elle augmente plus encore quand ses amis l'approuvent, et elle atteint le sommet de sa perfection avec l'assentiment et les applaudissements du monde savant. Or il est évident que cette augmentation progressive de l'assurance n'est rien d'autre que l'addition de probabilités nouvelles et provient de l'union constante de causes et d'effets, comme l'indiquent l'expérience et l'observation passées.

Pour des comptes assez longs ou importants, les marchands se fient rarement à la certitude infaillible des nombres pour leur assurance mais, par une disposition artificielle des comptes, ils produisent une probabilité plus grande que celle qui découle de la compétence et de l'expérience du comptable. En effet, il y a évidemment là quelque degré de probabilité, encore que très incertain et variable suivant le niveau de son expérience et la longueur des calculs. Or comme personne ne soutiendra que, dans le cas d'un long calcul, notre assurance dépasse le stade de la probabilité, je peux affirmer en toute confiance que presque aucune proposition sur les nombres ne nous donnera une assurance plus complète. En effet, en diminuant progressivement les nombres, il est très possible de réduire l'addition la plus longue à la question la plus simple que l'on puisse poser, à savoir l'addition de deux nombres : à partir de cette supposition, nous constaterons qu'il se révèle impossible de montrer la limite précise entre connaissance et probabilité, ou de découvrir le nombre particulier où finit l'une et où commence l'autre. Mais la connaissance et la probabilité sont de nature tellement opposées et incompatibles qu'elles ne peuvent guère se fondre insensiblement l'une dans l'autre, dans la mesure où elles ne peuvent se diviser mais doivent être ou entièrement présentes ou entièrement absentes. En outre, si une seule addition était certaine, elles le seraient toutes et, par suite, le tout, ou la somme totale, le serait aussi, à

moins que le tout puisse être différent de l'ensemble de ses parties. J'allais dire que cela était certain, mais je réfléchis que ce raisonnement doit se réduire lui-même, comme tout autre raisonnement, et dégénérer de connaissance en probabilité.

Si donc toute connaissance se résout en probabilité et finit par être de même nature que l'évidence dont nous nous servons dans la vie courante, il nous faut examiner, à présent, cette dernière espèce de raisonnement et voir sur quoi elle se fonde.

Dans tout jugement que nous pouvons former sur la probabilité comme sur la connaissance, il nous faut 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 sérieux et de grande expérience doit posséder et habituellement possède une plus grande assurance de ses opinions qu'un homme stupide et ignorant, et que nos sentiments, même à nos yeux, ont différents degrés d'autorité en proportion des degrés de notre raison et de notre expérience. Chez l'homme le plus intelligent et le plus expérimenté, cette autorité n'est jamais entière, puisqu'un tel homme est nécessairement conscient de nombreuses erreurs commises dans le passé et doit encore en redouter pour l'avenir. C'est ici que prend naissance une nouvelle espèce de probabilité, destinée à corriger, à régler la première et à en fixer la norme exacte et la juste proportion. De même que la démonstration est soumise au contrôle de la probabilité, la probabilité peut être soumise à une nouvelle correction par un acte réfléchi de l'esprit où nous prenons pour objets la nature de notre entendement et le raisonnement que nous avons tiré de la première probabilité.

Ayant ainsi trouvé dans toute probabilité, outre l'incertitude originelle inhérente au sujet, une nouvelle incertitude découlant de la faiblesse de la faculté qui juge, et, ayant ajusté les deux ensemble, nous sommes obligés par notre raison d'ajouter un doute nouveau, provenant de la possibilité d'erreur dans l'estimation

que nous faisons de la véracité et de la fidélité de nos facultés. C'est un doute qui se présente à nous immédiatement et auquel nous ne pouvons éviter de donner une solution, si nous voulons suivre notre raison de près. Mais, même si elle est favorable à notre jugement précédent, cette solution, n'étant fondée que sur une probabilité, ne peut qu'affaiblir encore notre évidence première et sera certainement elle-même affaiblie par un quatrième doute du même genre, et cela *in infinitum*, jusqu'à ce qu'enfin, il ne reste rien de la probabilité originelle, aussi grande qu'on puisse la supposer et aussi mince qu'en ait été la diminution à chaque incertitude nouvelle. Aucun objet fini ne peut supporter une diminution répétée *in infinitum* et même la plus vaste quantité que puisse contenir l'imagination humaine sera forcément, de cette manière, réduite à néant. Si forte que puisse être notre croyance initiale, elle périra infailliblement en subissant autant de nouvelles épreuves, chacune lui ôtant quelque peu de sa force et de sa vigueur. Quand je réfléchis à la fragilité naturelle de mon jugement, j'ai moins de confiance en mes opinions que lorsque je ne considère que les objets sur lesquels je raisonne ; et quand, avançant davantage encore, j'examine chacune des appréciations successives que je fais de mes facultés, toutes les règles de la logique exigent une diminution continue et, finalement, une extinction totale de la croyance et de l'évidence.

Si l'on me demandait ici si je donne sincèrement mon assentiment à cet argument que je semble prendre tant de peine à inculquer et si je suis réellement un de ces sceptiques qui soutiennent que tout est incertain et que notre jugement ne possède pour *rien aucun* critère de vérité et d'erreur, je répondrais que cette question est entièrement superflue et que ni moi, ni personne ne fûmes jamais sincèrement et constamment de cette opinion. La nature, par une nécessité absolue et incontrôlable, nous a déterminés à juger, comme à respirer et à sentir, et nous ne pouvons pas plus nous abstenir de regarder certains objets

dans une lumière plus vive et plus pure à cause de leur connexion coutumière avec une impression présente, que nous ne pouvons nous empêcher de penser quand nous sommes éveillés, ou de voir les corps qui nous entourent, si nous tournons nos regards vers eux en plein soleil. Qui s'est donné la peine de réfuter les arguties de ce scepticisme *total* n'a fait, en réalité, que discuter tout seul et qu'essayer d'établir par des arguments une faculté que la nature a antérieurement implantée dans l'esprit et rendue inévitable ?

Mon intention, en exposant avec tant de soin les arguments de cette secte fantastique, n'est que de faire sentir au lecteur la vérité de mon hypothèse selon laquelle *tous nos raisonnements sur les causes et les effets ne proviennent que de la coutume, et la croyance est un acte qui relève plus de la partie sensitive de notre nature que de la partie cognitive*. J'ai établi ici que les principes mêmes qui nous font former une décision sur un sujet, puis la corriger par la considération de notre génie et de nos capacités, ainsi que de l'état de notre esprit quand nous avons examiné le sujet, j'ai établi, dis-je, que ces mêmes principes, poussés plus loin et appliqués à tout nouveau jugement réfléchi, doivent, en réduisant continuellement l'évidence originelle, la réduire finalement à néant et détruire complètement toute croyance et toute opinion. Si donc la croyance était simplement un acte de la pensée, sans conception particulière d'aucune sorte ou sans addition de force et de vivacité, elle ne pourrait que se détruire elle-même, infailliblement, et aboutirait dans tous les cas à une suspension totale de jugement. Mais, comme quiconque pense qu'il vaut la peine d'essayer sera suffisamment convaincu par l'expérience qu'il continue pourtant de croire et de penser, et de raisonner comme à l'accoutumée, bien qu'il ne trouve pas d'erreur dans les arguments qui précèdent, il pourra conclure sans risque que son raisonnement et sa croyance relèvent de quelque sensation ou quelque manière de concevoir particulière qui ne peut être détruite simplement par des idées et des réflexions.

Mais ici, on est peut-être en droit de demander comment il se fait que, même en suivant mon hypothèse, ces arguments expliqués plus haut n'entraînent pas une suspension totale du jugement, et de quelle manière l'esprit peut jamais conserver une certaine assurance sur un sujet quelconque. En effet, puisque ces nouvelles probabilités qui, par leur répétition, diminuent perpétuellement l'évidence originelle, sont fondées sur les mêmes principes de pensée ou de sensation que le jugement primitif, il peut sembler inévitable que, dans un cas comme dans l'autre, elles doivent le renverser également et, par l'opposition de pensées ou de sensations contraires, réduire l'esprit à une incertitude totale. Je suppose qu'une question m'est posée et qu'après avoir fait le tour des impressions de ma mémoire et de mes sens et porté mes pensées de celles-ci à tels objets qui leur sont associés d'ordinaire, je ressens une conception plus forte et plus impérative d'un certain côté plutôt que de l'autre. Cette conception forte constitue ma première décision. Supposons qu'ensuite j'examine mon jugement lui-même et que, constatant par expérience qu'il est parfois juste et parfois erroné, je le considère comme réglé par des causes ou des principes contradictoires, dont certains conduisent à la vérité, d'autres à l'erreur ; en mettant en balance ces causes contradictoires, je diminue par une nouvelle probabilité l'assurance de ma première décision. Cette nouvelle probabilité est susceptible de la même diminution que la précédente, et ainsi de suite, *in infinitum*. La question qui se pose est donc : *comment se fait-il qu'après tout nous conservions encore un certain degré de croyance qui suffit à notre dessein, que ce soit en philosophie ou dans la vie courante ?*

Je réponds qu'après la première et la seconde décisions, comme l'action de l'esprit devient forcée et non naturelle, et les idées, faibles et obscures, les principes du jugement et la comparaison des causes contraires ont beau être les mêmes qu'au tout début, leur influence sur l'imagination et la vigueur qu'ils ajoutent

ou retirent à la pensée est loin d'être égale. Quand l'esprit n'atteint pas ses objets avec aisance et sans effort, les mêmes principes n'ont pas le même effet que si la conception des idées est plus naturelle, et l'imagination éprouve une sensation qui est hors de proportions avec celle qui naît de ses jugements et opinions ordinaires. L'attention atteint ses limites, l'attitude de l'esprit est malaisée et les esprits, déviés de leur cours naturel, ne sont pas gouvernés dans leurs mouvements par les mêmes lois, ou du moins, pas au même degré, que lorsqu'ils suivent leur cours habituel.

Si nous désirons trouver des cas semblables, nous n'aurons pas beaucoup de difficultés. Le présent sujet, la métaphysique, nous en fournira en abondance. Le même argument qui eût été estimé convaincant dans un raisonnement sur l'histoire ou la politique, n'a que peu ou pas d'influence dans ces sujets plus abstrus, même s'il est parfaitement compris, et cela parce qu'une étude et un effort de la pensée sont ici requis si l'on veut le comprendre : cet effort de la pensée perturbe le jeu de nos sentiments, dont dépend la croyance. Il en va de même sur d'autres sujets. La tension de l'imagination fait toujours obstacle au cours régulier des passions et des sentiments. Un poète tragique qui représenterait ses héros comme très ingénieux et sagaces au plus fort de leurs infortunes ne toucherait jamais les passions. De même que les émotions de l'âme s'opposent à toute réflexion ou à tout raisonnement subtils, ces derniers portent également préjudice aux premières. Comme le corps, l'esprit semble doté d'un certain degré précis de force et d'activité, qu'il n'utilise jamais pour une action particulière qu'aux dépens de tout le reste. Cela est encore plus manifestement vrai quand les actions sont de nature très différente, puisque dans ce cas non seulement la force de l'esprit est détournée, mais encore notre disposition est changée, de sorte que nous devenons incapables de passer soudainement de l'une à l'autre, et plus encore d'exécuter les deux en même

temps. Rien d'étonnant, donc, à ce que la conviction qui naît d'un raisonnement subtil diminue à proportion des efforts que fait l'imagination pour pénétrer ce raisonnement et en concevoir tous les éléments. La croyance, étant une conception vive, ne saurait jamais être complète si elle ne se fonde pas sur quelque chose d'aisé et de naturel.

Je considère que tel est le véritable état de la question et ne puis approuver cette manière expéditive que certains adoptent à l'égard des sceptiques, pour rejeter d'un coup tous leurs arguments sans enquête ni examen. Si les raisonnements sceptiques sont forts, disent-ils, c'est la preuve que la raison peut avoir quelque force et quelque autorité ; s'ils sont faibles, ils ne suffiront jamais à infirmer toutes les conclusions de notre entendement. Cet argument n'est pas juste car les raisonnements sceptiques, si tant est qu'ils puissent exister et n'être pas détruits par leur subtilité, seraient successivement et forts et faibles, selon les dispositions successives de l'esprit. Tout d'abord, la raison apparaît en possession du pouvoir, prescrivant des lois et imposant des maximes avec un empire absolu et une autorité sans faille. Son ennemi, donc, est obligé de s'abriter sous sa protection et, en utilisant des arguments rationnels pour prouver que la raison est imbécile et fallacieuse, présente, d'une certaine manière, un sauf-conduit de sa main et portant son sceau. Ce sauf-conduit, au début, a quelque autorité, proportionnée à l'autorité présente et immédiate de la raison qui en est l'origine. Mais comme il est censé contredire la raison, il réduit progressivement la force de cette puissance gouvernante, et la sienne en même temps, jusqu'à ce qu'enfin ils se réduisent à rien l'un et l'autre, par une diminution régulière et juste. Les raisons sceptique et dogmatique sont de même sorte, bien qu'elles s'opposent par leur opération et par leur tendance, de sorte que lorsque la seconde est forte, elle doit rencontrer un ennemi de force égale dans la première et comme leurs forces étaient initialement égales, elles ne cessent de l'être tant que subsiste l'une

ou l'autre, et aucune des deux ne perd de force dans la lutte sans en enlever autant à son adversaire. C'est pourquoi il est heureux que la nature brise la force de tous les arguments sceptiques à temps et les empêche d'avoir une influence de quelque importance sur l'entendement. S'il faut attendre qu'ils se détruisent eux-mêmes, cela ne peut se produire avant qu'ils n'aient d'abord renversé toute conviction et totalement anéanti la raison humaine.

soient conformes. Seules la négligence et l'inattention peuvent nous apporter quelque remède<sup>18</sup>. C'est pourquoi je leur fais entière confiance et j'admets sans discussion que, quelle que soit l'opinion du lecteur à cet instant, il sera, dans une heure, persuadé qu'il existe à la fois un monde extérieur et un monde interne. Partant de cette supposition, j'ai l'intention d'examiner certains systèmes généraux, tant anciens que modernes, qui ont été proposés au sujet de ces deux mondes, avant de procéder à une enquête plus spécifique sur nos impressions. En fin de compte, on constatera peut-être que cette démarche n'est pas étrangère à notre sujet.

### SECTION III

#### *De la philosophie ancienne.*

Pour en arriver à connaître notre propre cœur et nous situer sur le chemin de la vertu, plusieurs moralistes ont recommandé comme une excellente méthode de nous rappeler nos rêves, le matin, et de les examiner avec la même rigueur que nous mettons à nos actions les plus sérieuses et les plus délibérées. Notre caractère est toujours le même, disent-ils, et apparaît mieux lorsque l'artifice, la crainte et la prudence n'interviennent pas et que les hommes ne peuvent être hypocrites ni avec eux-mêmes ni avec les autres. La générosité ou la bassesse de notre tempérament, notre timidité ou notre agressivité, notre courage ou notre pusillanimité, influencent les fictions de l'imagination avec la liberté la plus débridée et se révèlent sous les couleurs les plus éclatantes. De même, je suis persuadé que l'on pourrait faire plusieurs découvertes utiles à partir d'une critique des fictions de la philosophie ancienne sur les *substances* et les *formes substantielles*, les *accidents* et les *qualités occultes*, fictions qui, encore que peu raisonnables et capricieuses, sont très intimement liées aux principes de la nature humaine<sup>19</sup>.

Les philosophes les plus judicieux admettent que les idées que nous avons des corps ne sont que des col-

lections constituées par l'esprit, rassemblant les idées des diverses qualités distinctes sensibles dont les objets se composent et entre lesquelles nous pouvons observer une union constante. Mais, bien que ces qualités puissent être, en elles-mêmes, entièrement distinctes, il est certain que nous regardons ordinairement l'objet composé qu'elles constituent comme UNE chose qui demeure la MÊME malgré des modifications très notables. La composition que l'on admet est évidemment contraire à la *simplicité* que l'on suppose et le changement est contraire à l'*identité*. Il n'est donc peut-être pas sans intérêt de considérer les *causes* pour lesquelles nous tombons presque universellement dans des contradictions si évidentes, ainsi que les *moyens* par lesquels nous nous efforçons de les dissimuler.

Il est évident que, puisque les idées des diverses qualités distinctes *successives* des objets sont réunies entre elles par une relation très intime, l'esprit, en parcourant la succession, est nécessairement porté d'une partie à une autre par une transition aisée et ne peut pas plus percevoir le changement que s'il contemplait le même objet immuable. Cette transition aisée est l'effet, ou plutôt l'essence, de la relation et comme l'imagination prend volontiers une idée pour une autre lorsque leur influence sur l'esprit est semblable <sup>20</sup>, il en découle qu'une telle succession de qualités reliées est considérées sans difficulté comme un objet continu, existant sans la moindre variation. La progression continue et sans heurts de la pensée étant identique dans les deux cas, elle abuse facilement l'esprit et fait que nous attribuons une identité à la succession variable de qualités liées les unes aux autres.

Mais si nous changeons notre manière d'examiner la succession et si, au lieu de la suivre progressivement par les points successifs du temps, nous envisageons en même temps deux périodes distinctes de la durée et comparons les différentes conditions des qualités successives, alors les changements qui étaient insensibles

quand ils se présentaient progressivement apparaissent tout à fait conséquents et semblent détruire entièrement l'identité. Par ce moyen, il naît une sorte de contrariété dans notre méthode de pensée, selon les différents points de vue d'où nous examinons les objets et selon la proximité ou l'éloignement des instants que nous comparons. Quand nous suivons graduellement un objet dans ses changements successifs, la progression aisée de la pensée nous fait attribuer de l'identité à la succession, puisque c'est par un acte semblable de l'esprit que nous considérons un objet immuable. Quand nous comparons sa situation après une modification notable, la progression de la pensée est interrompue et, en conséquence, l'idée de diversité se présente à nous. Pour concilier ces contradictions <sup>21</sup>, l'imagination est portée à feindre quelque chose d'inconnu et d'invisible qu'elle suppose demeurer identique sous tous ces changements. Ce quelque chose inintelligible, elle l'appelle une *substance ou matière originelle et première*. Nous entretenons une opinion semblable au sujet de la *simplicité* des substances, et cela pour des causes analogues. Supposez que soient présentés ensemble un objet parfaitement simple et indivisible et un autre dont les parties *coexistantes* sont liées entre elles par une relation forte : il est évident que les actes de l'esprit considérant ces deux objets ne sont pas très différents. L'imagination conçoit l'objet simple d'un coup, avec facilité, par un seul effort de la pensée, sans changement ni modification. La connexion des parties, dans l'objet composé, a presque le même effet et donne à l'objet une telle unité interne que la fantaisie ne ressent pas la transition quand elle passe d'une partie à une autre. De là vient que la couleur, la saveur, la forme, la solidité et autres qualités combinées dans une pêche ou un melon sont conçues comme formant *une seule chose* et cela en raison de leur relation étroite, qui fait qu'elles affectent la pensée de la même manière que s'il n'y avait pas de composition. Mais l'esprit n'en reste pas là. Chaque fois qu'il appréhende l'objet sous

un autre jour, il constate que toutes ces qualités sont différentes et susceptibles d'être distinguées et séparées les unes des autres. Cette vision des choses tendant à détruire ses notions primitives et plus naturelles, elle oblige l'imagination à feindre un quelque chose inconnu, une substance et une matière *originelles*, servant de principe d'union ou de cohésion entre ces qualités et susceptible de donner à l'objet composé le droit d'être appelé une chose en dépit de sa nature diverse et composée.

La philosophie péripatéticienne <sup>22</sup> affirme que la matière *originelle* est parfaitement homogène dans tous les corps et considère que le feu, l'eau, la terre et l'air sont faits d'une seule et même substance, en raison de leurs révolutions progressives et des changements graduels par lesquels les uns deviennent 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 qualités différentes que possèdent ces espèces, et aussi, pour chaque espèce particulière, un nouveau principe de simplicité et d'identité. Tout dépend de la manière dont nous appréhendons les objets. Quand nous parcourons les changements insensibles des corps, nous supposons qu'ils sont tous de la même substance ou de la même essence. Quand nous considérons leurs différences sensibles, nous attribuons à chacun d'eux une différence de substance et d'essence. Et afin de nous permettre de considérer les objets de ces deux manières, 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 relativement aux substances et aux formes substantielles ; et nous ne pouvons faire autrement que de regarder les couleurs, les sons, les saveurs, la forme et les autres propriétés des corps qui ne peuvent subsister séparément mais réclament un sujet d'inhérence pour les soutenir et les supporter. En effet, n'ayant jamais découvert aucune de ces qualités sensibles sans avoir également imaginé,

pour les raisons exposées ci-dessus, l'existence d'une substance, la même habitude qui nous fait inférer une connexion entre la cause et l'effet, nous fait ici inférer que toute qualité dépend de la substance inconnue. La coutume d'imaginer une dépendance à le même effet qu'aurait celle de l'observer. Cette illusion, cependant, n'est pas plus raisonnable que les précédentes. Toute qualité étant une chose distincte d'une autre, peut être conçue comme existant séparément et peut exister séparément, non seulement de toutes les autres qualités, mais aussi de cette inintelligible chimère de la substance.

Mais ces philosophes poussent leur fiction plus loin lorsqu'il s'agit de leurs sentiments concernant les *qualités occultes* et ils supposent à la fois une substance qui supporte ce qu'ils ne comprennent pas et un accident qui est supporté, dont ils ont une idée tout aussi imparfaite. Cela rend tout le système entièrement incompréhensible, et pourtant il est tiré de principes aussi naturels que tous ceux qui viennent d'être expliqués.

En considérant ce sujet, nous pouvons observer une gradation de trois opinions qui s'élèvent l'une au-dessus de l'autre, selon que les personnes qui les conçoivent acquièrent des degrés supérieurs de raison et de connaissance. Ces opinions sont celles des hommes ordinaires, celle d'une fausse philosophie, et celle de la vraie philosophie ; et nous découvrirons à l'examen que la vraie philosophie s'approche plus des sentiments du vulgaire que de ceux d'une connaissance erronée. Il est naturel que les hommes, dans leur façon habituelle et négligente de penser, imaginent qu'ils perçoivent une connexion entre des objets qu'ils ont constamment trouvés associés. Parce que la coutume fait qu'il est malaisé de séparer les idées, ils sont portés à imaginer qu'une telle séparation est en elle-même impossible et absurde. Mais les philosophes, qui font abstraction des effets de la coutume et comparent les idées des objets, aperçoivent immédiatement la fausseté de ces sentiments vulgaires et



découvrent qu'il n'y a aucune connexion connue entre les objets. Chaque objet différent leur paraît entièrement distinct et séparé, et ils s'aperçoivent que ce n'est pas d'après une considération de la nature et des qualités des objets que nous inférons l'une de l'autre, mais seulement lorsque, en des occasions répétées, nous avons constaté qu'ils étaient constamment associés. Mais ces philosophes, au lieu de tirer une juste inférence de cette observation et d'en conclure que nous n'avons aucune idée d'un pouvoir ou d'un principe actif séparés de l'esprit et appartenant aux causes, au lieu de tirer cette conclusion, dis-je, ils recherchent les qualités qui caractérisent ce principe actif et se trouvent mécontents de tous les systèmes que leur raison leur inspire pour l'expliquer. Ils ont suffisamment de force créatrice pour s'affranchir de l'erreur vulgaire selon laquelle il existe une connexion perceptible entre les diverses qualités sensibles et les diverses actions de la matière. Mais ils n'en ont pas suffisamment pour que cela les empêche de chercher partout cette connexion dans la matière ou dans les causes. S'ils étaient parvenus à la juste conclusion, ils seraient revenus à la situation des hommes ordinaires et auraient considéré toutes ces recherches avec indolence et indifférence<sup>23</sup>. À présent, leur condition semble être devenue lamentable et telle que les poètes ne nous en ont donné qu'une notion approchée dans leurs descriptions du châtement de *Sisyphé* et de *Tantale*, car peut-on imaginer pire tourment que de poursuivre avec ardeur ce qui sans cesse nous fuit, et de le poursuivre en un lieu où il est impossible qu'il existe jamais ?

Mais comme la nature semble avoir observé, en toutes choses, une sorte de justice et de compensation, elle n'a pas plus oublié les philosophes que le reste de la création : elle leur a réservé une consolation au milieu de toutes leurs déceptions et de toutes leurs afflictions. Cette consolation consiste principalement dans l'invention qu'ils ont faite des mots *faculté* et *qualité occulte*. En effet, comme il est habituel, après

avoir fait un usage fréquent de termes réellement significatifs et intelligibles, d'oublier l'idée que nous voulons exprimer grâce à ces termes, et de ne conserver que la coutume par laquelle nous évoquons l'idée à volonté, de même il advient naturellement qu'après l'usage fréquent de termes qui sont totalement dénués de sens et inintelligibles, nous nous figurons qu'ils vont de pair avec les précédents et qu'ils ont un sens secret que la réflexion nous permettrait de découvrir. La ressemblance de leur apparence abuse l'esprit, comme à l'habitude, et nous porte à imaginer une ressemblance et une conformité parfaites. Grâce à ce procédé, ces philosophes se tranquillisent et parviennent enfin, par une illusion, à une indifférence identique à celle que les gens atteignent par leur stupidité, et les vrais philosophes, par leur scepticisme modéré<sup>24</sup>. Il leur suffit de dire de tout phénomène qui les laisse perplexes, qu'il est produit par une faculté ou par une qualité occulte, et ils coupent ainsi court à toute dispute et à toute recherche sur le sujet.

Mais, de tous les exemples montrant que les péripatéticiens étaient guidés par toutes les tendances triviales de l'imagination, aucun n'est plus remarquable que leurs *sympathies, antipathies et horreurs du vide*. Il y a dans la nature humaine un penchant très remarquable à conférer aux objets extérieurs les émotions qu'elle observe en elle-même, et à retrouver partout les idées qui lui sont les plus présentes. Ce penchant, il est vrai, est éliminé par un peu de réflexion et ne se rencontre que chez les enfants, les poètes et les philosophes anciens. Il apparaît, chez les enfants, dans leur désir de battre les pierres qui les ont blessés, chez les poètes, dans leur habitude de tout personnifier, et chez les philosophes anciens, dans ces fictions de sympathie et d'antipathie. Nous devons pardonner aux enfants en raison de leur âge, et aux poètes, qui font profession de suivre implicitement les suggestions de leur fantaisie ; mais quelle excuse invoquer pour justifier une faiblesse si insigne chez nos philosophes ?