

Première partie

Le grand avantage des sciences mathématiques sur les sciences morales consiste en ce que les idées des premières, qui sont sensibles, sont toujours claires et déterminées, que la plus petite distinction qui se trouve entre elles est immédiatement perceptible et que les mêmes termes expriment toujours les mêmes idées, sans ambiguïté ni variation. On ne prend jamais un ovale pour un cercle, ni une hyperbole pour une ellipse. L'isocèle et le scalène se distinguent par des frontières plus précises que le vice et la vertu, le vrai et le faux. Si l'on définit un terme en géométrie, l'esprit substitue aisément de lui-même, en toute occasion, la définition au terme défini; même quand on n'emploie pas de définition, l'objet lui-même se présente aux sens et, par ce moyen, on le saisit fermement et clairement. Mais les sentiments plus subtils de l'esprit, les opérations de l'entendement, les agitations variées des passions, bien que réellement distincts en eux-mêmes, nous échappent aisément quand nous les examinons par réflexion; et il n'est pas en notre pouvoir de rappeler l'objet primitif aussi souvent que nous avons l'occasion de le contempler. Par ce moyen, l'ambiguïté s'introduit graduellement dans nos raisonnements; des objets semblables sont aisément pris pour identiques, et la conclusion s'écarte à la fin très largement des prémisses.

On peut pourtant affirmer en toute sûreté que si nous considérons ces sciences sous un jour convenable, leurs avantages et leurs désavantages se compensent à peu près les uns les autres et ramènent les unes et les autres à égalité. Si l'esprit retient avec plus de facilité les idées géométriques claires et déterminées, il faut qu'il s'applique à une chaîne de raisonnement beaucoup plus longue et beaucoup plus compliquée, et qu'il compare des idées beaucoup plus distantes les unes des autres pour atteindre les vérités plus abstruses de cette science. Et si les idées morales ont tendance, si l'on n'y prête un soin extrême, à tomber dans l'obscurité et la confusion, les raisonnements sont toujours beaucoup plus courts dans ces recherches, et les démarches intermédiaires qui mènent à la conclusion beaucoup moins nombreuses que dans les sciences qui traitent de la quantité et du nombre. En réalité, il est difficile de trouver, dans la géométrie d'Euclide, une proposition assez simple, qui ne soit pas composée de plus de parties qu'on n'en trouve dans un raisonnement moral qui ne tombe pas dans le chimérique et l'imaginaire. Quand nous suivons à la trace les principes de l'esprit sur quelques pas, nous pouvons être tout à fait satisfaits de notre progrès si nous considérons combien vite la nature arrête toutes nos recherches sur les causes et nous réduit à reconnaître notre ignorance. Le principal obstacle à notre perfectionnement dans les sciences morales ou métaphysiques est donc l'obscurité des idées et l'ambiguïté des termes. La principale difficulté en mathématiques vient de la longueur des raisonnements et de l'ampleur de pensée requise pour former une conclusion. Et, peut-être, notre progrès en philosophie naturelle est-il surtout retardé par le manque d'expériences et de phénomènes convenables, qu'on découvre souvent par hasard et qu'on ne peut pas toujours trouver quand il le faudrait, même par l'enquête la plus diligente et la plus prudente. Comme la philosophie morale a jusqu'ici reçu, semble-t-il, moins de perfectionnement que la géométrie ou la physique, nous pouvons conclure que, s'il y a quelque différence à cet égard entre ces sciences, les difficultés, qui entravent le progrès de la

première, requièrent, pour qu'on les surmonte, plus de soin et de capacité.

Il n'y a pas d'idée, de celles qui se présentent en métaphysique, qui soit plus obscure et plus incertaine que celles de *pouvoir*, de *force*, d'*énergie* et de *connexion nécessaire*, dont il nous faut, à tout moment, traiter dans toutes nos recherches. Nous tenterons donc, dans cette section, de fixer, si possible, le sens précis de ces termes et, par là, d'écarter une partie de cette obscurité dont on se plaint tant dans ce genre de philosophie.

C'est, semble-t-il, une proposition, qui n'admettra pas grande discussion, que toutes nos idées sont des copies de nos impressions ou, en d'autres termes, qu'il nous est impossible de *penser* à quelque chose que nous n'ayons pas auparavant *senti* par nos sens, externes ou internes. J'ai tenté¹ d'expliquer et de prouver cette proposition, et j'ai exprimé l'espoir qu'on puisse atteindre, en l'appliquant correctement, à plus de clarté et de précision dans les raisonnements philosophiques qu'on n'a été capable jusqu'ici d'en obtenir. Les idées complexes, on peut sans doute les bien connaître par une définition qui n'est autre qu'une énumération des parties ou idées simples qui les composent. Mais quand nous avons poussé nos définitions jusqu'à remonter aux plus simples idées et que nous trouvons encore de l'ambiguïté et de l'obscurité, quelle ressource possédons-nous alors? Quelle invention nous permet de jeter de la lumière sur ces idées et de les rendre tout à fait précises et déterminées à notre vue intellectuelle? Il nous faut produire les impressions que nous avons originellement senties et dont les idées sont des copies. Ces impressions sont toutes fortes et sensibles. Elles n'admettent pas d'ambiguïté. Elles ne sont pas seulement elles-mêmes en pleine lumière, mais elles jettent de la lumière sur les idées qui leur correspondent et qui se trouvent dans l'obscurité. Ce procédé nous permet peut-être d'obtenir un nouveau microscope ou une nouvelle sorte d'appareil d'optique qui permette, dans les sciences morales, d'agrandir les idées les plus menues et

1. Section II.

les plus simples jusqu'à les faire tomber aisément sous notre prise et à les faire connaître aussi bien que les idées les plus grosses et les plus sensibles qui puissent être les objets de notre enquête.

Donc, pour connaître pleinement l'idée de pouvoir ou de connexion nécessaire, examinons son impression; et, pour trouver l'impression avec plus de certitude, cherchons-la à toutes les sources d'où elle peut découler.

Quand nous regardons hors de nous vers les objets extérieurs et que nous considérons l'opération des causes, nous ne sommes jamais capables, dans un seul cas, de découvrir un pouvoir ou une connexion nécessaire, une qualité qui lie l'effet à la cause et fait de l'un la conséquence infaillible de l'autre. Nous trouvons seulement que l'un suit l'autre effectivement, en fait. L'impulsion de la première bille de billard s'accompagne du mouvement de la seconde. Voilà tout ce qui apparaît aux sens *externes*. L'esprit ne sent aucun sentiment, aucune impression *interne* de cette succession d'objets; par suite, il n'y a, dans un cas isolé et particulier de causalité, rien qui puisse suggérer l'idée de pouvoir ou de connexion nécessaire.

A la première apparition d'un objet, nous ne pouvons jamais conjecturer quel effet en résultera. Mais si le pouvoir ou l'énergie d'une cause pouvait se découvrir par l'esprit, nous pourrions prévoir l'effet, même sans expérience, et nous pourrions, dès l'abord, nous prononcer avec certitude à son sujet, par la seule force de la pensée et du raisonnement.

En réalité, il n'y a aucune partie de la matière qui découvre jamais, par ses qualités sensibles, un pouvoir ou une énergie, ou qui nous donne une base pour imaginer qu'elle pourrait produire quelque chose ou qu'elle serait suivie d'un autre objet que nous pourrions appeler son effet. Solidité, étendue, mouvement: ces qualités sont toutes complètes en elles-mêmes et elles ne désignent pas d'autre événement qui puisse en résulter. Les scènes de l'univers sont continuellement changeantes; un objet en suit un autre en une succession ininterrompue; mais le pouvoir ou la force, qui anime la machine entière, nous

est entièrement caché et ne se découvre dans aucune des qualités sensibles du corps. Nous savons qu'en fait la chaleur accompagne constamment la flamme; mais quelle est la connexion qui les relie, notre sphère n'est pas assez étendue pour le conjecturer ou l'imaginer. Il est donc impossible que l'idée de pouvoir puisse être dérivée de la considération des corps dans des cas isolés d'opération; car aucun corps ne nous découvre jamais un pouvoir qui pourrait être l'original de cette idée¹.

Donc, puisque les objets extérieurs, tels qu'ils apparaissent aux sens, ne nous donnent aucune idée de pouvoir ou de connexion nécessaire par leur opération dans des cas particuliers, voyons si cette idée est dérivée d'une réflexion sur les opérations de notre esprit et si elle est copiée d'une impression interne. On peut dire que nous sommes à tout moment conscients de notre pouvoir intérieur, alors que nous sentons que, par le simple commandement de notre volonté, nous pouvons mouvoir les organes de notre corps ou diriger les facultés de notre esprit. Un acte de volonté produit le mouvement de nos membres ou fait surgir une nouvelle idée dans notre imagination. Cette influence de la volonté, nous la connaissons par la conscience. C'est de là que nous acquérons l'idée de pouvoir ou d'énergie; c'est de là que nous avons la certitude que nous-mêmes, et tous les autres êtres intelligents, nous sommes doués de pouvoir*. Cette idée, alors, est une idée de réflexion puisqu'elle naît d'une réflexion sur les opérations de notre propre esprit et sur le commandement que la vo-

1. M. Locke, dans son chapitre du pouvoir, dit que, trouvant par expérience qu'il y a diverses productions nouvelles dans la matière et concluant qu'il y a quelque part un pouvoir capable de les produire, nous parvenons enfin, par ce raisonnement, à l'idée de pouvoir. Mais nul raisonnement ne peut jamais nous donner une nouvelle idée simple et primitive, comme ce philosophe l'avoue lui-même. Ce raisonnement ne peut donc jamais être l'origine de cette idée. Cf. *Essai sur l'entendement humain*, II, XXI, § 1.

* Les deux premières éditions intercalaient ici la phrase suivante: Toutefois, les opérations des corps et leur influence mutuelle suffisent peut-être à prouver qu'ils en sont aussi doués.

lonté exerce, et sur les organes du corps, et sur les facultés de l'âme.

Nous allons procéder à l'examen de cette prétention ; et d'abord pour ce qui est de l'influence de la volonté sur les organes du corps. Cette influence, pouvons-nous observer, est un fait qui, comme tous les autres événements naturels, ne peut être connu que par expérience et qu'on ne peut jamais prévoir à partir d'une énergie ou d'un pouvoir apparent dans la cause qui la relierait à l'effet et ferait de celui-ci la conséquence de celle-là. Le mouvement du corps suit le commandement de la volonté. Nous en avons conscience à tout moment. Mais les moyens qui en permettent la réalisation, l'énergie qui permet à la volonté d'accomplir une opération aussi extraordinaire, nous sommes si éloignés d'en avoir une conscience immédiate qu'ils doivent échapper pour toujours à nos recherches les plus diligentes.

Car, *premièrement*, y a-t-il dans toute la nature un principe plus mystérieux que l'union de l'âme et du corps, qui permet à une substance supposée spirituelle d'acquiescer une telle influence sur une substance matérielle que la pensée la plus subtile est capable d'animer la matière la plus grossière ? Si nous avions le pouvoir, par un désir secret, d'écarter les montagnes ou de contrôler les planètes dans leur orbite, cette puissance étendue ne serait pas plus extraordinaire et ne dépasserait pas davantage notre compréhension. Mais si la conscience nous faisait percevoir un pouvoir ou une énergie dans la volonté, nous connaîtrions nécessairement ce pouvoir ; nous connaîtrions l'union secrète de l'âme et du corps et la nature de ces deux substances qui rend l'une capable d'agir, en de si nombreux cas, sur l'autre.

Deuxièmement, nous ne sommes pas capables de mouvoir tous les organes du corps avec une pareille autorité ; pourtant nous ne pouvons assigner d'autre raison que l'expérience à une différence aussi remarquable entre les uns et les autres. Pourquoi la volonté a-t-elle une action sur la langue et sur les doigts et non sur le cœur ou sur le foie ? Cette question ne nous embarrasserait jamais si nous avions conscience d'un pouvoir dans le premier cas,

et non dans le second. Nous percevrions alors, indépendamment de l'expérience, pourquoi l'autorité de la volonté sur les organes du corps est circonscrite dans de telles limites particulières. Nous aurions, dans ce cas, la pleine connaissance du pouvoir ou de la force qui la fait agir, et nous connaîtrions aussi pourquoi son action atteint précisément de telles limites et pourquoi elle ne les dépasse pas.

Un homme subitement frappé de paralysie à la jambe ou au bras, ou qui a récemment perdu ces membres, tente tout d'abord fréquemment de les mouvoir et de les employer à leur office habituel. Le voici aussi conscient du pouvoir de commander à ces membres qu'un homme en parfaite santé est conscient du pouvoir de faire agir tout membre qui reste dans sa condition et son état naturels. Mais la conscience ne trompe jamais. Par suite, ni dans un cas, ni dans l'autre, nous n'avons jamais conscience d'un pouvoir. C'est de l'expérience seule que nous apprenons l'action de notre volonté. Et l'expérience nous apprend seulement comment un événement en suit constamment un autre sans nous instruire sur la connexion cachée qui les lie l'un à l'autre et les rend inséparables.

Troisièmement, l'anatomie nous apprend que l'objet immédiat du pouvoir dans le mouvement volontaire n'est pas le membre même qui est mû, mais certains muscles, certains nerfs, des esprits animaux et, peut-être, quelque chose d'encore plus délié et de plus inconnu à travers quoi le mouvement se propage de proche en proche avant qu'il atteigne le membre même dont le mouvement est l'objet immédiat de la volonté. Peut-il y avoir une preuve plus certaine que le pouvoir, qui accomplit toute l'action, est si loin d'être directement et pleinement connu par le sentiment intérieur et la conscience qu'il est au dernier degré mystérieux et incompréhensible ? Voici que l'esprit veut un certain événement ; immédiatement un autre événement se produit, que nous ignorons et qui est totalement différent de l'événement visé ; cet événement en produit un autre, également ignoré ; jusqu'à ce qu'enfin, par une longue succession, l'événement désiré se pro-

duise. Mais si on sentait le pouvoir originel, on devrait le connaître; si on le connaissait, on devrait aussi connaître son effet; car tout pouvoir est relatif à son effet. *Vice versa*, si on ne connaît pas l'effet, on ne peut connaître ni sentir le pouvoir. Comment, en vérité, pourrions-nous avoir conscience d'un pouvoir de mouvoir nos membres quand nous n'avons pas un tel pouvoir, mais seulement celui de mouvoir certains esprits animaux qui, bien qu'ils produisent en définitive le mouvement de nos membres, agissent pourtant d'une manière qui dépasse totalement notre compréhension?

Nous pouvons donc conclure de toute cette argumentation, sans témérité, j'espère, et pourtant avec assurance: notre idée de pouvoir n'est pas copiée d'un sentiment ou de la conscience de notre pouvoir interne quand nous engendrons le mouvement animal ou que nous employons nos membres à leur usage et fonction propres. Que leur mouvement suive le commandement de la volonté, c'est un fait d'expérience courante, semblable aux autres événements naturels; mais le pouvoir ou l'énergie qui le produit est inconnu et inconcevable, comme celui des autres événements naturels¹.

Affirmerons-nous alors que nous avons conscience d'un pouvoir ou d'une énergie dans nos propres esprits

1. On peut prétendre que la résistance que nous rencontrons dans les corps, parce qu'elle nous oblige fréquemment à tendre notre force et à rassembler tout notre pouvoir, nous donne l'idée de force et de pouvoir. C'est ce *nisus*, ce puissant effort, dont nous avons conscience, qui est l'impression primitive copiée par cette idée. Mais, *premièrement*, nous attribuons un pouvoir à un très grand nombre d'objets où nous ne pouvons jamais supposer que se produise cette résistance, cette mise en jeu d'une force; à l'Être suprême, qui ne rencontre jamais de résistance; à l'esprit, qui commande à ses idées et à ses membres, dans la pensée et le mouvement courants, où l'effet suit immédiatement la volonté sans aucune tension ni activation de force; à la matière inanimée qui est incapable de ce sentiment. *Deuxièmement*, ce sentiment d'un effort fait pour surmonter une résistance n'a de connexion connue avec aucun événement. Ce qui le suit, nous le savons par expérience, mais nous ne pourrions le savoir *a priori*. Il faut pourtant avouer que ce *nisus* animal que nous expérimentons, bien qu'il ne nous apporte aucune idée précise et déterminée de pouvoir, entre pour une très grande part dans l'idée vulgaire et imprécise que nous nous en formons.

quand, par un acte de commandement de notre volonté, nous faisons surgir une nouvelle idée, fixons l'esprit pour la considérer, la retournons de tous les côtés et enfin la renvoyons au bénéfice d'une autre idée quand, pensons-nous, nous l'avons examinée avec une précision suffisante? Les mêmes arguments, je crois, prouveront que même ce commandement de la volonté ne nous donne aucune idée réelle de force ou d'énergie.

Premièrement, il faut accorder que, lorsque nous connaissons un pouvoir, nous connaissons, dans la cause, cette circonstance même qui la rend capable de produire son effet; car ce sont là des synonymes, admet-on. Il faut donc que nous connaissions à la fois la cause, l'effet et la relation qui les unit. Mais avons-nous la prétention de connaître la nature de l'âme humaine et la nature d'une idée, ou l'aptitude de l'une à produire l'autre? C'est une création réelle; une production de quelque chose à partir du néant; ce qui implique un pouvoir si grand qu'il peut sembler, à première vue, hors de la portée de tout être autre qu'infini. Du moins, faut-il avouer qu'un tel pouvoir n'est ni senti, ni connu, ni même concevable par l'esprit. Nous sentons seulement l'événement, à savoir l'existence d'une idée consécutive au commandement de la volonté; mais la manière dont cette opération s'accomplit et le pouvoir qui la produit sont entièrement hors de notre compréhension.

Secondement, la maîtrise de l'esprit sur lui-même est limitée, aussi bien que sa maîtrise sur le corps; et ces limites ne sont pas connues par la raison, ni par aucune connaissance de la nature de la cause et de l'effet, mais seulement par expérience et par observation, comme pour tous les autres événements naturels et pour l'action des objets extérieurs. Notre autorité sur nos sentiments et nos passions est beaucoup plus faible que notre autorité sur nos idées; et même cette dernière est renfermée dans des limites très étroites. Prétendra-t-on assigner la raison ultime de ces limites, ou montrer pourquoi le pouvoir fait défaut dans un cas et non dans un autre?

Troisièmement, cette maîtrise de soi est très différente aux différents moments. En bonne santé, nous la possé-

dons plus que si la maladie nous abat. Nous sommes plus maîtres de nos pensées le matin que le soir, à jeun qu'après un repas copieux. Pouvons-nous donner à ces variations d'autre raison que l'expérience? Où est alors le pouvoir dont nous prétendons être conscients? N'y a-t-il pas ici, soit dans une des deux substances, spirituelle ou matérielle, soit dans les deux, quelque secret mécanisme, quelque secrète structure des parties dont dépend l'effet et qui, nous étant entièrement inconnue, rend le pouvoir et l'énergie de la volonté également inconnus et incompréhensibles?

La volonté est sûrement un acte de l'esprit qui nous est assez familier. Réfléchissez-y. Considérez-le de tous les côtés. Y trouvez-vous rien de semblable à ce pouvoir créateur qui lui fait tirer de rien une nouvelle idée et qui, par une sorte de *fiat*, imite la toute-puissance de son Créateur, si l'on me permet de parler ainsi, qui appela à l'existence toutes les diverses scènes de la nature? Nous sommes si loin d'avoir conscience de cette énergie dans la volonté qu'il nous faut une expérience aussi certaine que celle que nous possédons pour nous convaincre que de pareils effets extraordinaires résultent effectivement d'un simple acte de volonté.

Les hommes, en général, ne trouvent jamais de difficulté à expliquer les opérations les plus communes et les plus familières de la nature — telles que la chute des graves, la croissance des plantes, la génération des animaux ou la nutrition des corps par les aliments; et ils admettent que, dans tous ces cas, ils perçoivent la force même ou l'énergie de la cause, qui la met en connexion avec son effet et qui est constamment infaillible dans son action. Ils acquièrent, par une longue habitude, un tel tour d'esprit que, dès l'apparition de la cause, ils attendent immédiatement avec assurance l'événement qui l'accompagne habituellement et conçoivent difficilement qu'il soit possible qu'un autre événement en résulte. C'est seulement quand ils découvrent des phénomènes extraordinaires, tremblements de terre, pestes et prodiges de toute sorte, qu'ils se trouvent en peine de leur assigner une cause propre et d'expliquer la manière dont l'effet est

produit par cette cause. Les hommes ont l'habitude, dans de telles difficultés, de recourir à quelque principe invisible et intelligent¹ comme cause immédiate de l'événement qui les surprend et qui, pensent-ils, ne peut s'expliquer par les pouvoirs communs de la nature. Mais les philosophes, qui poussent leur examen un peu plus loin, perçoivent immédiatement que, même dans les événements les plus familiers, l'énergie de la cause est aussi inintelligible que dans les plus inhabituels, et que c'est seulement par expérience que nous apprenons la fréquente *conjonction* des objets, sans jamais être capables de comprendre rien de semblable à une *connexion* entre eux. C'est alors que de nombreux philosophes se sentent obligés par la raison à recourir, en toute occasion, au même principe que le vulgaire n'invoque que dans les cas apparemment miraculeux et surnaturels. Ils reconnaissent que l'esprit et l'intelligence sont non seulement la cause dernière et primitive de toute chose, mais aussi la seule cause et la cause immédiate de tout événement qui se produit dans la nature. Ils prétendent que ces objets, appelés communément *causes*, ne sont en réalité rien que des *occasions*^a; et que le vrai principe direct de tout effet est non pas une force et un pouvoir naturels, mais une volonté de l'Être Suprême qui veut que tels objets particuliers soient toujours conjoints les uns aux autres. Au lieu de dire qu'une bille de billard en meut une autre par une force dérivée de l'auteur de la nature, c'est la Divinité elle-même, disent-ils, qui, par une volonté particulière, meut la seconde bille, en étant déterminée à cette opération, en conséquence des lois générales qu'elle s'est imposées pour gouverner l'univers, par l'impulsion de la première bille. Mais les philosophes, s'avançant plus loin dans leurs enquêtes, découvrent que, de même que nous sommes totalement ignorants du pouvoir dont dépend l'action mutuelle des corps, nous ne sommes pas moins ignorants du pouvoir dont dépend l'opération de l'esprit

1. Θεὸς ἀπὸ μηχανῆς (Deus ex machina).

a. Allusion à la théorie des causes occasionnelles, soutenue par Malebranche (1638-1715), que Hume mentionne dans une note à la fin de cette partie.

sur le corps ou du corps sur l'esprit; et que nous sommes incapables, soit par nos sens, soit par notre conscience, d'assigner le principe ultime dans un cas comme dans l'autre. La même ignorance les réduit donc à la même conclusion. Ils affirment que la Divinité est la cause immédiate de l'union de l'âme et du corps et que ce ne sont pas les organes des sens qui, agités par les objets extérieurs, produisent les sensations dans l'esprit; mais que c'est une volonté particulière de notre Créateur tout-puissant qui éveille une sensation donnée en conséquence d'un mouvement donné de l'organe. De manière semblable, ce n'est pas une énergie de la volonté qui produit le mouvement local de nos membres; c'est Dieu, lui-même qui se plaît à seconder notre volonté, en elle-même impuissante, et à commander le mouvement que nous attribuons par erreur à notre propre pouvoir et à notre propre efficacité. Les philosophes ne s'arrêtent pas à cette conclusion. Ils étendent parfois la même inférence à l'esprit lui-même pour ses opérations internes. Nos vues mentales et notre conception des idées ne sont que des révélations faites par notre Créateur. Quand nous tournons volontairement nos pensées vers un objet et que nous faisons surgir son image dans l'imagination, ce n'est pas la volonté qui crée cette idée, c'est le Créateur universel qui la découvre à l'esprit et nous la rend présente.

Ainsi, selon ces philosophes, toute chose est pleine de Dieu. Non contents du principe que rien n'existe que par sa volonté et que rien ne possède de pouvoir que parce qu'il le concède, ils dépouillent la nature et tous les êtres créés de tout pouvoir afin de rendre leur dépendance de Dieu encore plus sensible et plus immédiate. Ils ne considèrent pas que, par cette théorie, ils diminuent, au lieu de la magnifier, la grandeur de ces attributs qu'ils affectent de tant célébrer. Cela prouve sûrement plus de pouvoir en Dieu de déléguer un certain degré de pouvoir aux créatures inférieures que de produire toute chose par sa propre volonté immédiate. Cela prouve plus de sagesse d'organiser d'abord toute la fabrique du monde avec une si parfaite prévoyance que, d'elle-même et par sa propre opération, elle peut servir tous les desseins de la provi-

dence, que si le grand Créateur était obligé à tout moment d'en ajuster les parties et d'animer de son souffle tous les rouages de cette prodigieuse machine.

Mais si nous voulons avoir une réfutation plus philosophique de cette théorie, peut-être nous suffiront les deux réflexions suivantes.

Premièrement, cette théorie de l'énergie et de l'action universelles de l'Être Suprême est, me semble-t-il, trop étrange pour jamais apporter avec elle la conviction à aucun homme suffisamment informé de la faiblesse de la raison humaine et de l'étroitesse des limites où elle est resserrée pour toutes ses opérations. Bien que la chaîne des arguments qui y conduisent soit d'une parfaite logique, il faut que naisse un soupçon puissant, sinon une assurance absolue, qu'elle nous a emmenés bien au-delà de la portée de nos facultés quand elle conduit à des conclusions aussi extraordinaires et aussi éloignées de la vie et de l'expérience courantes. Nous sommes arrivés dans le pays des fées bien avant d'atteindre les derniers pas de notre théorie; et là nous n'avons pas de raison de nous fier à nos méthodes courantes d'argumentation, et de penser que nos analogies et nos probabilités habituelles ont quelque autorité. Notre ligne est trop courte pour sonder l'immensité de pareils abîmes. Bien que nous puissions nous flatter que nous ayons été guidés, à chaque pas que nous faisons, par une sorte de vraisemblance et d'expérience, nous pouvons être sûrs que cette expérience fictive n'a aucune autorité quand nous l'appliquons ainsi entièrement hors de la sphère de l'expérience. Mais ce sujet, nous aurons l'occasion d'y toucher par la suite¹.

Deuxièmement, je ne peux voir aucune force aux arguments qui fondent cette théorie. Nous ignorons, il est vrai, la manière selon laquelle les corps agissent les uns sur les autres; leur force ou énergie est entièrement incompréhensible; mais nous ignorons également la manière ou la force par lesquelles un esprit, même l'Esprit Suprême, agit sur lui-même ou sur le corps. D'où, je vous prie, en acquérons-nous l'idée? Nous n'avons aucun

1. Section XII.

sentiment, aucune conscience de ce pouvoir en nous. Nous n'avons d'autre idée de l'Être Suprême que celle que nous apprenons par réflexion sur nos propres facultés. Si donc notre ignorance était une bonne raison pour rejeter quoi que soit, nous serions poussés jusqu'à ce principe de nier toute énergie, autant dans l'Être Suprême que dans la matière la plus épaisse. Assurément, nous comprenons les opérations de l'un aussi peu que celles de l'autre. Est-il plus difficile de concevoir que le mouvement puisse naître de l'impulsion que de la volonté? Tout ce que nous connaissons, c'est notre profonde ignorance dans les deux cas¹.

1. Je n'ai pas besoin d'examiner tout au long la *vis inertiae*, dont on parle tant dans la nouvelle philosophie^a et qu'on attribue à la matière. Nous trouvons par expérience qu'un corps au repos ou en mouvement demeure toujours dans son état présent jusqu'à ce qu'il en soit chassé par une nouvelle cause; et que le corps mû prend au corps qui le meut autant de mouvement qu'il en acquiert lui-même. Tels sont les faits. Quand nous appelons cela *vis inertiae*, nous désignons seulement ces faits sans prétendre avoir une idée du pouvoir d'inertie; de la même manière que lorsque nous parlons de pesanteur, nous entendons certains effets sans comprendre ce pouvoir actif. Sir Isaac Newton n'eut jamais l'intention de dépouiller les causes secondes de toute force et de toute énergie bien que certains de ses disciples aient tenté d'établir cette théorie sur son autorité. Au contraire ce grand philosophe eut recours à un fluide éthéré actif pour expliquer son attraction universelle, bien qu'il fût assez prudent et assez modeste pour avouer que c'était une pure hypothèse, sur laquelle il ne fallait pas insister sans un supplément d'expérience. Il me faut avouer qu'il y a, dans la destinée des opinions, quelque chose d'assez extraordinaire. Descartes suggéra cette doctrine de l'efficace universelle et unique de Dieu, sans y insister. Malebranche et d'autres cartésiens en firent le fondement de toute leur philosophie. Cette doctrine n'a toutefois pas d'autorité en Angleterre. Locke, Clarke et Cudworth^b n'y font même pas attention et admettent tout au long que la matière a un pouvoir réel, bien que subordonné et dérivé. Par quel moyen cette doctrine est-elle devenue aussi prédominante chez nos métaphysiciens modernes?

a. Celle de Newton, que défend Clarke, cité plus bas.

b. Clarke (1675-1729) disciple de Newton, eut avec Leibniz une célèbre correspondance (1715-1716). Cudworth (1617-1688) appartenait à l'école des platoniciens de Cambridge.

Deuxième partie

Mais hâtons-nous vers la conclusion de cette argumentation, qui s'est déjà trop longuement étirée. Nous avons vainement cherché une idée de pouvoir ou de connexion nécessaire à toutes les sources, d'où, suppositions-nous, nous pouvions la tirer. Il apparaît que, dans les cas isolés d'opération des corps, nous ne pouvons jamais, par l'examen le plus poussé, découvrir autre chose que la succession de deux événements, sans que nous soyons capables de comprendre la force ou le pouvoir qui fait agir la cause, ou la connexion qui la joint à son effet supposé. La même difficulté se présente quand on considère les opérations de l'esprit sur le corps; nous y observons que le mouvement de ce dernier suit la volonté du premier, mais nous sommes incapables d'observer ou de concevoir le lien qui unit l'un à l'autre mouvement et volonté, ou l'énergie qui permet à l'esprit de produire cet effet. L'autorité de la volonté sur ses propres facultés et idées n'est en rien plus compréhensible; si bien que, somme toute, il ne paraît pas, dans toute la nature, un seul exemple de connexion que nous puissions concevoir. Tous les événements paraissent entièrement détachés et séparés les uns des autres. Un événement en suit un autre; mais nous ne pouvons jamais observer aucun lien entre eux. Ils semblent être en *conjonction*, et non en *connexion*. Et comme nous ne pouvons jamais avoir l'idée d'une chose qui ne parut jamais à nos sens externes ou à notre sens interne, la conclusion nécessaire est, *semble-t-il*, que nous n'avons pas du tout d'idée de connexion ou de pouvoir et que ces mots n'ont absolument aucune signification quand on les emploie dans les raisonnements philosophiques ou dans la vie courante.

Mais il reste encore une méthode pour éviter cette conclusion, et il y a une source que nous n'avons pas encore examinée. Quand se présente un objet ou un événement naturels, toute notre sagacité et toute notre pénétration sont impuissantes à découvrir ou même à

conjecturer sans expérience quel événement en résultera, ou à porter nos prévisions au-delà de l'objet immédiatement présent à la mémoire et aux sens. Même après un cas ou une expérience unique où nous avons observé qu'un événement en suivait un autre, nous ne sommes pas autorisés à former une règle générale ou à prédire ce qui arrivera dans des cas analogues; car on tiendrait justement pour une impardonnable témérité de juger du cours entier de la nature par une expérience isolée, même précise ou certaine. Mais quand une espèce particulière d'événements a toujours, dans tous les cas, été conjointe à une autre, nous n'hésitons pas plus longtemps à prédire l'une à l'apparition de l'autre et à employer ce raisonnement qui peut seul nous apporter la certitude sur une question de fait ou d'existence. Nous appelons alors l'un des objets *cause* et l'autre *effet*. Nous supposons qu'il y a une connexion entre eux, et un pouvoir dans l'un qui lui fait infailliblement produire l'autre et le fait agir avec la plus grande certitude et la plus puissante nécessité.

Il apparaît alors que cette idée de connexion nécessaire entre les événements naît d'une pluralité de cas semblables où se présente la conjonction constante de ces événements, et que cette idée ne peut jamais être suggérée par aucun des cas considéré sous tous les jours et positions possibles. Mais, dans une pluralité donnée de cas, il n'y a rien qui diffère de chaque cas isolé qu'on suppose exactement semblable aux autres; sauf seulement qu'après la répétition des cas semblables l'esprit est porté, par habitude, à l'apparition d'un événement, à attendre celui qui l'accompagne habituellement et à croire qu'il existera. Cette connexion que nous *sentons* en notre esprit, cette transition coutumière de l'imagination d'un objet à celui qui l'accompagne habituellement est donc le sentiment ou l'impression d'où nous formons l'idée de pouvoir ou de connexion nécessaire. Il n'y a rien de plus en l'occurrence. Considérez le sujet de tous les côtés, vous ne trouverez pas d'autre origine de cette idée. C'est la seule différence qu'il y ait entre un cas unique, d'où nous ne recevons jamais l'idée de connexion, et une pluralité de cas semblables qui suggère cette idée. La

première fois qu'un homme vit le mouvement se communiquer par impulsion, par exemple par le choc de deux billes de billard, il ne put affirmer que l'un des événements était en *connexion* avec l'autre; il affirma seulement qu'il y avait *conjonction*. Une fois qu'il eut observé plusieurs cas de cette nature, alors il affirma que les faits étaient en *connexion*. Quel changement s'est produit, qui engendre cette nouvelle idée de *connexion*? Rien, sinon que maintenant cet homme *sent* que ces événements sont en *connexion* dans son imagination et qu'il peut aisément prédire l'existence de l'un de l'apparition de l'autre. Quand donc nous disons qu'un objet est en connexion avec un autre, nous voulons seulement dire que ces objets ont acquis une connexion dans notre pensée et qu'ils font surgir cette inférence qui fait de chacun d'eux la preuve de l'existence de l'autre: conclusion qui est quelque peu extraordinaire, mais qui semble fondée sur une évidence suffisante. On n'affaiblira pas son évidence si l'on se défie, dans l'ensemble, de l'entendement, ou si l'on entretient des doutes sceptiques sur toute conclusion nouvelle et extraordinaire. Il ne peut y avoir de conclusions plus agréables au scepticisme que celles qui font découvrir la faiblesse et l'étroitesse du champ de la raison et des capacités humaines.

Et quel plus puissant exemple peut-on produire de l'ignorance et de la faiblesse surprenantes de l'entendement que l'exemple présent? Car sûrement, s'il y a une relation entre les objets qu'il nous importe de connaître parfaitement, c'est celle de la cause et de l'effet. C'est sur elle que se fondent tous nos raisonnements sur les questions de fait ou d'existence. C'est elle seule qui nous permet d'atteindre la certitude sur les objets qui sont privés du témoignage présent de notre mémoire et de nos sens. La seule utilité immédiate de toutes les sciences est de nous enseigner comment nous pouvons contrôler et régler les événements futurs par leurs causes. Nos pensées et nos recherches s'emploient donc, à tout moment, autour de cette relation; pourtant, les idées que nous formons à son sujet sont si imparfaites qu'il est impossible de donner une juste définition de la cause, sinon celle

qu'on tire de ce qui lui est extérieur et étranger. Des objets semblables sont toujours en connexion avec des objets semblables. Cette conjonction, nous en avons l'expérience. D'accord avec cette expérience, nous pouvons donc définir une cause comme *un objet suivi d'un autre et tel que tous les objets semblables au premier sont suivis d'objets semblables au second*. Ou, en d'autres termes, *tel que, si le premier objet n'avait pas existé, le second n'aurait jamais existé*. L'apparition de la cause conduit toujours l'esprit, par une transition coutumière, à l'idée de l'effet. Cette transition aussi, nous en avons l'expérience. Nous pouvons donc, conformément à cette expérience, former une autre définition de la cause et l'appeler *un objet suivi d'un autre et dont l'apparition conduit toujours la pensée à l'idée de cet autre objet*. Ces deux définitions sont tirées de circonstances étrangères à la cause et, pourtant, nous ne pouvons remédier à cet inconvénient et atteindre une définition plus parfaite qui puisse désigner, dans la cause, la circonstance qui la met en connexion avec son effet. Nous n'avons pas d'idée de cette connexion, ni même aucune notion distincte de la nature de ce que nous désirons savoir, quand nous nous efforçons de la concevoir. Nous disons, par exemple, que la vibration de cette corde est la cause de ce son particulier. Mais qu'entendons-nous par cette affirmation? Nous entendons, ou *que cette vibration est suivie de ce son et que toutes les vibrations semblables ont été suivies de sons semblables*, ou *que cette vibration est suivie de ce son et qu'à l'apparition de l'une l'esprit devance les sens et forme immédiatement une idée de l'autre*. Nous pouvons considérer la relation de cause à effet sous l'un de ces deux jours; mais, en dehors d'eux, nous n'en avons pas d'idée¹.

1. Selon ces explications et définitions, l'idée de *pouvoir* est aussi relative que celle de cause: toutes deux se rapportent à un effet ou à un autre événement constamment conjoint au premier. Quand nous considérons la circonstance *inconnue* d'un objet, qui fixe et détermine le degré et la quantité de son effet, nous l'appelons son pouvoir; en conséquence, tous les philosophes accordent que l'effet est la mesure du pouvoir. Mais s'ils avaient une idée du pouvoir, tel qu'il est en lui-

Récapitulons donc les raisonnements de cette section: toute idée est copiée d'une impression, d'un sentiment qui la précède; si nous ne pouvons trouver d'impression, nous pouvons être sûrs qu'il n'y a pas d'idée. Dans tous les cas isolés d'opération des corps ou des esprits il n'y a rien qui produise une impression, ni, par suite, qui puisse suggérer une idée de pouvoir ou de connexion nécessaire. Mais quand beaucoup de cas semblables se présentent et que le même objet est toujours suivi du même événement, nous commençons alors à concevoir la notion de cause et de connexion. Nous *sentons* alors un nouveau sentiment, une nouvelle impression, à savoir une connexion coutu-

même, pourquoi ne pourraient-ils pas le mesurer en lui-même? Discuter pour savoir si la force d'un corps est comme sa vitesse ou comme le carré de sa vitesse^a, cette discussion, dis-je, il n'y aurait nul besoin de la résoudre en comparant les effets en des temps égaux ou inégaux; on en déciderait par une mesure et une comparaison directes.

Quant à l'emploi fréquent des mots force, pouvoir, énergie, etc., qui se présentent partout dans la conversation courante, aussi bien qu'en philosophie, ce n'est pas une preuve que nous connaissions en aucun cas le principe de connexion entre la cause et l'effet ou que nous puissions expliquer définitivement la production d'une chose par une autre. Ces mots, tels qu'on les emploie communément, on leur attache des sens très lâches et leurs idées sont très incertaines et très confuses. Aucun être animé ne peut mettre en mouvement les corps extérieurs sans le sentiment d'un *nisus*, d'un effort; et tout être animé a le sentiment ou la conscience du heurt ou du choc d'un corps extérieur en mouvement. Ces sensations, qui sont purement animales et dont nous ne pouvons tirer *a priori* aucune inférence, nous sommes portés à les transférer aux objets inanimés et à supposer qu'ils ont de tels sentiments quand ils communiquent ou reçoivent le mouvement. A l'égard des énergies qui s'exercent sans que nous leur annexions l'idée de la communication d'un mouvement, nous considérons seulement la conjonction constante des événements que nous expérimentons; comme nous *sentons* une connexion coutumière entre les idées, nous transférons ce sentiment aux objets; rien n'est plus habituel en effet que d'appliquer aux corps extérieurs toute sensation interne dont ils sont l'occasion*.

* Cette note fut ajoutée dans la 2^e édition, avec un second alinéa plus bref. Hume avait d'abord écrit: Une cause diffère d'un signe, vu qu'elle implique antériorité et contiguïté dans le temps et dans l'espace aussi bien que conjonction constante. Un signe n'est rien qu'un effet corrélatif produit par la même cause. La rédaction définitive date de la 3^e édition (1753).

a. Allusion aux diverses discussions où sont intervenus cartésiens, leibniziens et newtoniens.

mière dans la pensée ou l'imagination entre un objet et l'événement qui l'accompagne habituellement; ce sentiment est l'original de l'idée que nous recherchons. En effet, comme cette idée naît d'une pluralité de cas semblables, et non pas d'un cas isolé, il faut qu'elle naisse de la circonstance qui fait différer la pluralité des cas de chaque cas individuel. Mais cette connexion ou cette transition coutumière de l'imagination est la seule circonstance qui les fait différer. Sur tous les autres points, il y a ressemblance. Le premier cas que nous avons vu de communication du mouvement par le choc de deux billes de billard (pour revenir à cet exemple évident) est exactement semblable à n'importe quel cas qui peut, à présent, se présenter à nous; sauf cette seule exception que nous ne pouvions tout d'abord *inférer* un événement de l'autre; ce que nous sommes capables de faire à présent après le cours aussi prolongé d'une expérience uniforme. Je ne sais si le lecteur saisira aisément ce raisonnement. Je craindrais de le rendre seulement plus obscur et plus embrouillé si je multipliais les mots à son sujet ou si je le mettais sous des jours plus variés. Dans tous les raisonnements abstraits, il y a un point de vue tel que, si nous pouvons heureusement y parvenir, nous réussissons à illuminer plus entièrement le sujet qu'à l'aide de toute l'éloquence et de toute la profusion de paroles du monde. Ce point de vue, nous devons essayer de l'atteindre et nous réserverons les fleurs de rhétorique pour les sujets qui s'y prêtent mieux.

T
↑
L

SECTION VIII

LIBERTÉ ET NÉCESSITÉ