Hume *Traité de la Nature humaine* Livre I

Partie IV : Du système sceptique et des autres   
systèmes philosophiques

Section V : De l’immatérialité de l’âme

[Retour à la table des matières](#tdm)

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

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

Nous avons vu qu’il était impossible, en ce qui concerne la matière et les corps, de répondre à cette question. Mais, dans le cas de l’esprit, outre que la question souffre de toutes les mêmes difficultés, elle est chargée de certaines difficultés supplémentaires qui sont propres à ce sujet. Comme toute idée dérive d’une impression qui a précédé, si nous avons une idée de la substance de nos esprits, nous devons aussi en avoir une impression, ce qu’il est très difficile, voire impossible, de concevoir. En effet, comment une impression peut-elle ressembler à une substance puisque, selon cette philosophie, elle n’est pas une substance et n’a aucune des qualités ou caractéristiques particulières d’une substance ?

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

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

Ainsi, nous ne sommes capables, ni en considérant l’origine première des idées, ni au moyen d’une définition, d’arriver à une notion satisfaisante de substance, ce qui me semble être une raison suffisante pour abandonner entièrement la discussion sur la matérialité et l’immatérialité de l’âme et pour me faire même condamner absolument la question elle-même. Nous n’avons pas d’idée parfaite d’autre chose que d’une perception. Une substance est entièrement différente d’une perception. Nous n’avons donc aucune idée d’une substance. L’inhérence à quelque chose est supposée nécessaire pour soutenir l’existence de nos perceptions. Rien n’apparaît indispensable pour soutenir l’existence d’une perception. Nous n’avons donc aucune idée d’inhérence. Comment pourrions-nous alors répondre à la question de savoir si les perceptions sont inhérentes à une substance immatérielle alors que nous ne comprenons même pas le sens de la question ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Le libre-penseur peut maintenant triompher à son tour et, ayant trouvé qu’il y a des impressions et des idées réellement étendues, il peut demander à ses adversaires comment ils peuvent unir un sujet simple et indivisible avec une perception étendue. Tous les arguments des théologiens peuvent ici se retourner contre eux. Le sujet indivisible ou, si vous voulez, la substance immatérielle est-elle du côté gauche ou du côté droit de la perception ? Est-elle dans une partie particulière ou dans une autre ? Est-elle dans toutes les parties sans être étendue ? Est-elle entière dans l’une quelconque des parties sans déserter les autres ? Il est impossible de donner à ces questions une réponse qui, à la fois, ne soit pas absurde en elle-même et explique l’union de nos perceptions indivisibles avec une substance étendue.

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

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

Je crois que cette brève exposition des principes de ce fameux athée sera suffisante pour le présent dessein et que, sans aller plus loin dans ces régions obscures et ténébreuses, je serai capable de montrer que cette affreuse hypothèse est presque la même que celle de l’immatérialité de l’âme qui est devenue si populaire. Pour rendre ceci évident, souvenons-nous  que, comme toute idée est dérivée d’une perception antérieure, il est impossible que notre idée d’une perception et celle d’un objet ou d’une existence extérieure puissent jamais représenter des choses spécifiquement différentes. Quelque différence que nous puissions supposer entre elles, elle nous demeure incompréhensible et nous sommes obligés soit de concevoir un objet extérieur simplement comme une relation sans corrélatif, soit d’en faire absolument la même chose qu’une perception ou une impression.

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

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

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

Premièrement, on a dit contre Spinoza, selon la manière scolastique de parler plutôt que de penser, qu’un mode, n’étant pas une existence distincte et séparée, doit être exactement la même chose que sa substance, et que, par conséquent, l’étendue de l’univers doit d’une certaine manière s’identifier avec cette essence simple et incomposée à laquelle l’univers est supposé être inhérent. Mais, peut-on prétendre, c’est totalement impossible et inconcevable, à moins que la substance indivisible ne s’étende jusqu’à correspondre à l’étendue, ou que l’étendue ne se contracte jusqu’à correspondre à la substance indivisible. Cet argument semble juste, autant que nous puissions le comprendre, et il est clair que rien n’est requis, sinon un changement dans les termes, pour appliquer le même argument à nos perceptions étendues et à l’essence simple de l’âme, les idées des objets et des perceptions étant à tous égards identiques, seulement accompagnées de la supposition d’une différence qui est inconnue et incompréhensible.

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

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

Il apparaît que, de quelque côté que nous nous tournions, les mêmes difficultés nous suivent, et que nous ne pouvons pas avancer d’un pas vers l’établissement de la simplicité et de l’immatérialité de l’âme sans préparer la voie à un athéisme dangereux et irrémédiable. Le cas est le même si, au lieu d’appeler pensée une modification de l’âme, nous lui donnons le nom d’action, nom plus ancien et cependant plus à la mode. Par action, nous entendons à peu près la même chose que ce qui est couramment appelé un mode abstrait, c’est-à-dire quelque chose qui, à proprement parler, n’est ni discernable ni séparable de sa substance et qui ne se conçoit que par une distinction de raison ou une abstraction. Mais on ne gagne rien à remplacer le terme de modification par celui d’action et nous ne nous affranchissons pas de cette manière d’une seule difficulté, comme il paraîtra par les deux réflexions suivantes.

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

J’ajoute, en second lieu, que, s’il apporte un avantage à cette cause, il doit apporter un égal avantage à la cause de l’athéisme. En effet, nos théologiens prétendent-ils avoir le monopole du mot action, et nos athées ne peuvent-ils pas également en prendre possession et affirmer que les plantes, les animaux, les hommes, etc., ne sont que des actions particulières d’une unique substance simple et universelle qui s’exerce par une nécessité aveugle et absolue ? C’est totalement absurde, direz-vous. J’avoue que c’est inintelligible mais, en même temps, j’affirme, en accord avec les principes expliqués ci-dessus, qu’il est impossible de découvrir une absurdité dans la supposition que tous les divers objets, dans la nature, sont des actions d’une unique substance simple, laquelle absurdité ne soit pas applicable à une semblable supposition sur les impressions et les idées.

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

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

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

Nous sommes ainsi réduits à l’autre solution, à savoir que tous les objets qu’on trouve être en constante conjonction doivent, pour cette raison seule, être considérés comme des causes et des effets. Or, comme tous les objets qui ne sont pas contraires sont susceptibles d’une conjonction constante, et comme il n’existe pas d’objets réels contraires, il s’ensuit que, pour autant que nous puissions décider par les seules idées, n’importe quoi peut être la cause ou l’effet de n’importe quoi, ce qui, évidemment, donne l’avantage aux matérialistes contre leurs adversaires.

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

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

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