

David HUME (1739)

Traité de la nature humaine

Essai pour introduire la méthode
expérimentale de raisonnement
dans les sujets moraux

Livre II : DES PASSIONS

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

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

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

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

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

David HUME

Traité de la nature humaine. Livre II : Essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux. Livre II : Des passions.

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

A TREATISE of HUMAN NATURE

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

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

[Autorisation formelle accordée par mon ami Philippe Folliot, philosophe et traducteur, de diffuser cette traduction, le 8 octobre 2006.]



Courriel : philippefolio@wanadoo.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman 12 points.

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

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

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

Édition numérique réalisée le 8 octobre 2006 et revue le 14 novembre 2008 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

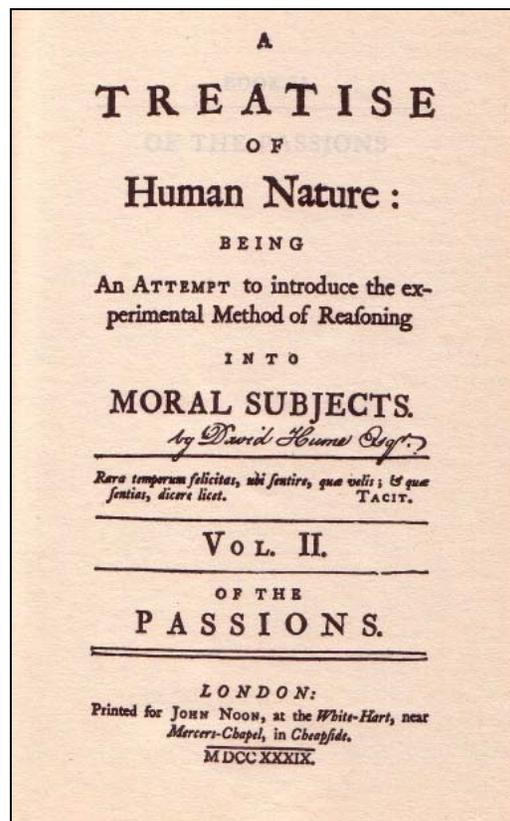


A TREATISE of HUMAN NATURE

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

By David Hume

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



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

Table des matières

[Avertissement](#) (début du livre I)

[Introduction](#) (livre I)

[LIVRE II](#) : DES PASSIONS

Partie I : [De l'orgueil et de l'humilité](#)

Section I.	Division du sujet
Section II.	De l'orgueil et de l'humilité, leurs objets et leurs causes
Section III.	D'où ces objets et ces causes dérivent-ils ?
Section IV.	Des relations des impressions et des idées
Section V.	De l'influence de ces relations sur l'orgueil et l'humilité
Section VI.	Limitations de ce système
Section VII.	Du vice et de la vertu
Section VIII.	De la beauté et de la laideur
Section IX.	Des avantages et des désavantages extérieurs
Section X.	De la propriété et de la richesse
Section XI.	De l'amour de la renommée
Section XII.	De l'orgueil et de l'humilité des animaux

Partie II : [De l'amour et de la haine](#)

Section I.	De l'objet et des causes de l'amour et de la haine
Section II.	Expériences pour confirmer ce système
Section III.	Solution des difficultés
Section IV.	De l'amour des parents
Section V.	De notre estime des riches et des puissants
Section VI.	De la bienveillance et de la colère
Section VII.	De la compassion
Section VIII.	De la méchanceté et de l'envie
Section IX.	Du mélange de la bienveillance et de la colère avec la compassion et la méchanceté
Section X.	Du respect et du mépris
Section XI.	De la passion amoureuse ou de l'amour entre les sexes
Section XII.	De l'amour et de la haine chez les animaux

Partie III : [De la volonté et des passions directes](#)

- [Section I.](#) De la liberté et de la nécessité
- [Section II .](#) Suite du même sujet
- [Section III.](#) Des motifs qui influencent la volonté
- [Section IV.](#) Des causes des passions violentes
- [Section V.](#) Des effets de l'accoutumance
- [Section VI.](#) De l'influence de l'imagination sur les passions
- [Section VII.](#) De la contiguïté et de la distance dans l'espace et le temps
- [Section VIII.](#) Suite du même sujet
- [Section IX.](#) Des passions directes
- [Section X.](#) De la curiosité ou de l'amour de la vérité

Avertissement

[Retour à la table des matières](#)

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

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Livre II : Des passions

Partie I

De l'orgueil et de l'humilité

Section I: Division du sujet

[Retour à la table des matières](#)

De même que toutes les perceptions de l'esprit peuvent être divisées en *impressions* et en *idées*, de même les impressions admettent une autre division, en *originales* et en *secondaires*. Cette division des impressions est identique à celle dont j'ai précédemment ¹ fait usage quand je les ai distinguées en impressions de *sensation* et en impressions de *réflexion*. Les impressions originales, ou impressions de sensation, sont celles qui naissent dans l'âme, sans perception antérieure, de la constitution du corps, des esprits animaux ou de l'application d'objets aux organes extérieurs. Les impressions secondaires, ou réflexives, sont celles qui procèdent de certaines des impressions originales, soit immédiatement, soit par l'interposition de leurs idées. Du premier genre sont toutes les impressions des sens et toutes les douleurs et plaisirs corporels ; du second genre sont les passions et les autres émotions qui leur ressemblent.

Il est certain que l'esprit, dans ses perceptions, doit commencer quelque part et que, puisque les impressions précèdent leurs idées cor-

¹ Livre I, partie I, section 2.

respondantes, il doit y avoir certaines impressions qui font leur apparition dans l'âme sans aucune introduction. Comme elles dépendent de causes naturelles et physiques, leur examen m'entraînerait trop loin de mon sujet présent, dans les sciences de l'anatomie et de la philosophie naturelle. Pour cette raison, je me limiterai ici à ces autres impressions que j'ai nommées secondaires et réflexives en tant qu'elles naissent soit des impressions originales, soit de leurs idées. Les douleurs et les plaisirs corporels sont la source de nombreuses passions, aussi bien quand ils sont éprouvés que quand ils sont considérés par l'esprit ; mais ils naissent originellement dans l'âme ou dans le corps (appelez cela comme vous voulez) sans aucune pensée ni perception qui les précède. Une crise de goutte produit une longue suite de passions, comme le chagrin, l'espoir, la crainte, mais elle ne dérive pas immédiatement d'une affection ou d'une idée.

Les impressions réflexives peuvent être divisées en deux genres, à savoir les *calmes* et les *violentes*. Du premier genre est le sens de la beauté et de la laideur des actions, de la composition et des objets extérieurs. Du second genre sont les passions de l'amour et de la haine, du chagrin et de la joie, de l'orgueil et de l'humilité. Cette division est loin d'être précise. Les ravissements de la poésie et de la musique s'élèvent fréquemment jusqu'au plus haut niveau alors que certaines autres impressions, proprement appelées *passions*, peuvent décliner en une émotion si douce qu'elle devient, d'une certaine manière, imperceptible. Mais, comme, en général, les passions sont plus violentes que les émotions qui naissent de la beauté et de la laideur, les impressions ont été communément distinguées les unes des autres. Le sujet de l'esprit humain étant si ample et si varié, je profiterai ici de cette division commune et trompeuse pour procéder avec plus d'ordre et, ayant dit tout ce que je pensais nécessaire sur nos idées, j'expliquerai maintenant ces émotions violentes, ou passions, leur nature, leur origine, leurs causes ou leurs effets.

Quand nous avons une vision générale des passions, se présente [à nous] une division en passions *directes* et en passions *indirectes*. Par passions directes, j'entends celles qui naissent immédiatement du bien et du mal, de la douleur et du plaisir. Par passions indirectes, j'entends celles qui procèdent des mêmes principes, mais par la conjonction d'autres qualités. Cette distinction, je ne peux pour l'instant la justifier

ou l'expliquer davantage. Je peux seulement observer que, de façon générale, dans les passions indirectes, je comprends l'orgueil, l'humilité, l'ambition, la vanité, l'amour, la haine, l'envie, la pitié, la méchanceté, la générosité et les passions qui en dépendent. Dans les passions directes, je comprends le désir, l'aversion, le chagrin, la joie, l'espoir, la crainte, le désespoir et le sentiment d'être en sécurité. Je commencerai par les premières.

Partie I : de l'orgueil et de l'humilité

Section II : De l'orgueil et de l'humilité, leurs objets et leurs causes

[Retour à la table des matières](#)

Les passions de l'ORGUEIL et de l'HUMILITÉ étant des impressions simples et uniformes, il est impossible de jamais en donner une juste définition par une multitude de mots, et c'est aussi le cas pour les autres passions. Tout au plus pouvons-nous prétendre les décrire en énumérant les circonstances qui les accompagnent ; mais comme ces mots *orgueil* et *humilité* sont d'un usage général et que les impressions qu'ils représentent sont les plus communes de toutes, chacun, de lui-même, sera capable de s'en former une juste idée sans risque de se tromper. Pour cette raison, pour ne pas perdre de temps en préliminaires, je m'engagerai immédiatement dans l'examen de ces passions.

Il est évident que l'orgueil et l'humilité, quoique directement contraires, ont pourtant le même OBJET. Cet objet est le moi, cette succession d'idées et d'impressions reliées dont nous avons une mémoire et une conscience intimes. C'est sur lui que la vue se fixe toujours quand nous sommes mus par l'une ou l'autre de ces passions. Selon que notre idée de nous-mêmes est plus ou moins avantageuse, nous ressentons l'une ou l'autre de ces affections opposées et nous sommes exaltés par l'orgueil ou abattus par l'humilité. Quels que

soient les autres objets que l'esprit puisse comprendre, ils sont toujours considérés avec une vue de nous-mêmes ; autrement, ils ne seraient jamais capables soit d'exciter ces passions, soit d'en produire le moindre accroissement ou la moindre diminution. Quand le moi n'entre pas en considération, il n'y a place ni pour l'orgueil, ni pour l'humilité.

Mais, bien que cette succession de perceptions en connexion, que nous appelons *moi*, soit toujours l'objet de ces deux passions, il est impossible qu'elle soit leur CAUSE ou soit seule suffisante pour les exciter. En effet, comme ces passions sont directement contraires et qu'elles ont en commun le même objet, si leur objet était aussi leur cause, il ne pourrait jamais produire aucun degré de l'une des passions sans en même temps devoir exciter un égal degré de l'autre passion, laquelle opposition, contrariété, devrait détruire les deux. Il est impossible qu'un homme puisse en même temps être orgueilleux et humble ; et s'il a différentes raisons d'éprouver ces [deux] passions, comme il arrive fréquemment, soit les [deux] passions ont lieu alternativement, soit, si elles s'affrontent, l'une détruit l'autre dans les limites de sa force et seul ce qui demeure de celle qui est supérieure continue à agir sur l'esprit. Mais, dans le cas présent, aucune des passions ne saurait jamais devenir supérieure parce que, en supposant que ce soit la seule vue de nous-mêmes qui les excite, comme elle est parfaitement indifférente aux deux, elle doit les produire exactement dans la même proportion ou, en d'autres termes, n'en produire aucune. Exciter une passion et, en même temps, susciter une part égale de la passion contraire, c'est défaire immédiatement ce qui a été fait et laisser nécessairement l'esprit finalement calme et indifférent.

Nous devons donc faire une distinction entre la cause et l'objet de ces passions, entre l'idée qui les excite et celle vers laquelle elles dirigent leur vue quand elles sont excitées. L'orgueil et l'humilité, une fois suscitées, tournent immédiatement notre attention vers nous-mêmes qu'ils considèrent comme leur objet ultime et final ; mais quelque chose de plus est requis pour les susciter, quelque chose qui soit propre à l'une des passions et qui ne produise pas les deux au même degré. La première idée qui se présente à l'esprit est celle de la cause, du principe productif. Ce principe excite la passion qui est en connexion avec cette première idée et cette passion, quand elle est ex-

citée, tourne notre vue vers une autre idée qui est celle du moi. Voilà donc une passion placée entre deux idées dont l'une la produit et dont l'autre est produite par elle. La première idée représente donc la *cause*, la seconde l'*objet* de la passion.

Pour commencer par les causes de l'orgueil et de l'humilité, nous pouvons remarquer que leur plus manifeste et remarquable propriété, c'est l'immense variété des *sujets* sur lesquels ils peuvent se situer. Toutes les qualités estimables de l'esprit, qu'elles soient des qualités de l'imagination, du jugement, de la mémoire, ou une disposition, l'esprit, le bon sens, le savoir, le courage, la justice, l'intégrité ; toutes ces qualités sont des causes d'orgueil et les qualités opposées sont des causes d'humilité. Ces passions ne se limitent pas à l'esprit mais elles étendent aussi leur vue au corps. Un homme peut être fier de sa beauté, de sa force, de son agilité, de son apparence agréable, de son adresse à la danse, à l'équitation et de sa dextérité dans des occupations ou travaux manuels. Mais ce n'est pas tout. La passion, regardant plus loin, englobe tous les objets qui ont la moindre alliance ou la moindre relation avec nous. Notre pays, notre famille, nos enfants, nos relations, nos richesses, nos maisons, nos jardins, nos chevaux, nos chiens, nos habits : tous ces objets peuvent devenir cause d'orgueil ou d'humilité.

En considérant ces causes, il apparaît nécessaire que nous fassions une nouvelle distinction, dans les causes de la passion, entre la *qualité* qui agit et le *sujet* où elle est placée. Un homme, par exemple, est fier d'avoir une belle maison qui lui appartient ou qu'il a lui-même bâtie ou conçue. Ici, l'objet de la passion, c'est lui-même, et la cause, c'est la belle maison, laquelle cause, à son tour, se subdivise en deux parties, à savoir la qualité qui agit sur la passion et le sujet auquel la qualité est inhérente. La qualité est la beauté et le sujet est la maison considérée comme sa propriété ou son œuvre. Ces deux parties sont essentielles et la distinction n'est ni vaine ni chimérique. La beauté, considérée simplement comme telle, si elle ne réside pas en quelque chose qui nous est lié, ne produit jamais aucun orgueil, aucune vanité, et la plus forte relation, seule, sans beauté ou sans quelque chose d'autre à sa place, sera de faible influence sur cette passion. Donc, puisque ces deux points sont facilement séparés et qu'il est nécessaire qu'ils soient joints pour produire la passion, nous devons les considé-

rer comme des parties composantes de la cause et fixer dans notre esprit une idée précise de cette distinction.

Partie I : de l'orgueil et de l'humilité

Section III :

D'où ces objets et ces causes dérivent-ils ?

[Retour à la table des matières](#)

Ayant suffisamment avancé pour remarquer une différence entre l'*objet* des passions et leur *cause* et pour distinguer dans la cause la *qualité* qui agit sur les passions du *sujet* auquel elle est inhérente, nous allons maintenant examiner ce qui détermine chacun d'eux à être ce qu'il est et ce qui assigne à ces affections tel objet particulier, telle qualité ou tel sujet. De cette façon, nous comprendrons pleinement l'origine de l'orgueil et de l'humilité.

En premier lieu, il est évident que ces passions sont déterminées à avoir le moi pour *objet* par une propriété non seulement *naturelle* mais aussi originelle. Par la constance et la stabilité de ses opérations, personne ne peut douter qu'elle soit *naturelle*. C'est toujours le moi qui est l'objet de l'orgueil et de l'humilité, et toutes les fois que les passions regardent au-delà, c'est toujours avec une vue de nous-mêmes. Sinon, aucune personne, aucun objet ne peut avoir d'influence sur nous.

Que cela procède d'une qualité originelle, d'une impulsion primitive paraîtra évident si nous considérons que c'est la caractéristique distinctive de ces passions. A moins que la nature ne lui ait donné certaines qualités originelles, l'esprit ne pourrait jamais avoir des qualités secondaires parce que, dans ce cas, il n'aurait aucun fondement pour agir et il ne pourrait jamais commencer à s'exercer. Or ces qualités, que nous devons considérer comme originelles, sont celles qui sont le

plus inséparables de l'âme et qui ne peuvent se résoudre en aucun autre qualité ; et telle est la qualité qui détermine l'objet de l'orgueil et de l'humilité.

Nous pouvons peut-être élargir la question en nous demandant si les *causes* qui produisent la passion sont aussi *naturelles* que l'objet vers lequel elle se dirige, et si toute cette immense variété procède du caprice ou de la constitution de l'esprit. Ce doute, nous l'écartérons bientôt si nous jetons le regard sur la nature humaine et que nous considérons que, dans toutes les nations et à toutes les époques, les mêmes objets donnent toujours naissance à l'orgueil et à l'humilité et que même à la vue d'un étranger, nous pouvons assez bien savoir ce qui augmentera ou diminuera chez lui les passions de ce genre. S'il y a quelque variation sur ce point, elle ne provient que d'une différence dans les tempéraments et les complexions des hommes et elle est d'ailleurs insignifiante. Pouvons-nous imaginer comme possible que, tant que la nature humaine demeure identique, les hommes deviennent jamais indifférents à leur pouvoir, à leurs richesses, à leur beauté ou à leur mérite personnel, et que l'orgueil et la vanité ne soient pas affectés par ces avantages ?

Mais, bien que les causes de l'orgueil et de l'humilité soient manifestement *naturelles*, à l'examen, nous trouverons qu'elles ne sont pas *originelles* et qu'il est impossible que chacun d'elles soit adaptée à ces passions par une prévision particulière et par une constitution primitive de la nature. Outre leur nombre prodigieux, beaucoup d'entre elles sont les effets de l'art et elles naissent en partie du travail humain, en partie du caprice et en partie de la bonne fortune des hommes. Les arts produisent des maisons, des meubles, des vêtements. Le caprice détermine leurs genres particuliers et leurs qualités particulières. La bonne fortune contribue fréquemment à tout cela en découvrant les effets qui résultent des différents mélanges et combinaisons des corps. Il est donc absurde d'imaginer que chacune de ces causes a été prévue et pourvue par la nature et que chaque nouvelle production de l'art qui cause l'orgueil ou l'humilité, au lieu de s'adapter à la passion en participant de quelque qualité générale qui opère naturellement sur l'esprit, est elle-même l'objet d'un principe originel qui reste jusqu'alors caché dans l'âme et qui est finalement mis en lumière seule-

ment par accident. Ainsi, le premier artisan qui inventa une belle écriture aurait produit de l'orgueil chez celui qui en devint possesseur par des principes différents de ceux qui le rendent fier de belles chaises et de belles tables ! Comme cela paraît évidemment ridicule, nous devons conclure que chaque cause d'orgueil et d'humilité n'est pas adaptée aux passions par une qualité originelle distincte mais qu'une ou plusieurs circonstances leur sont communes, circonstances dont leur efficacité dépend.

En outre, nous trouvons dans le cours de la nature que, quoique les effets soient nombreux, les principes dont ils naissent sont couramment peu nombreux et simples, et c'est un signe de maladresse chez un physicien que d'avoir recours à une qualité différente pour expliquer une opération différente. Ce doit être d'autant plus vrai de ce qui concerne l'esprit humain, sujet si limité qu'on peut avec justesse le juger incapable de contenir cet amas monstrueux de principes qui seraient nécessaires pour exciter les passions de l'orgueil et de l'humilité si chaque cause distincte était adaptée à la passion par un ensemble distinct de principes.

Ici donc, la philosophie morale est dans la même condition que la philosophie naturelle en astronomie avant l'époque de *Copernic*. Les Anciens, pourtant conscients de cette maxime, *que la nature ne fait rien en vain* conçurent des systèmes célestes tellement compliqués qu'ils semblèrent incompatibles avec la vraie philosophie et qu'ils laissèrent finalement place à quelque chose de plus simple et de plus naturel. Inventer sans scrupule un nouveau principe pour chaque nouveau phénomène au milieu d'adapter ce dernier à l'ancien principe, surcharger nos hypothèses d'une variété de ce genre, ce sont [là] les preuves qu'aucun de ces principes n'est le bon principe et que nous désirons seulement couvrir notre ignorance de la vérité par un grand nombre d'erreurs.

Partie I : de l'orgueil et de l'humilité

Section IV :
Des relations des impressions et des idées

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons donc établi deux vérités sans aucun obstacle ni difficulté, *que c'est à partir de principes naturels que cette diversité de causes excite l'orgueil et l'humilité et que ce n'est pas par un principe différent que chaque cause différente est adaptée à sa passion.*

Pour cela, nous devons réfléchir à certaines propriétés de la nature humaine sur lesquelles, couramment, les philosophes n'insistent pas beaucoup, quoiqu'elles aient une puissante influence sur toutes les opérations de l'entendement et des passions. La *première* est l'association des idées que j'ai si souvent observée et expliquée. Il est impossible à l'esprit de se fixer fermement sur une idée pendant un temps considérable et, par des efforts extrêmes, il ne saurait jamais parvenir à une telle constance. Mais, quelque changeantes que nos pensées puissent être, leurs changements ne se font pas sans règle ni méthode. La règle selon laquelle ces pensées procèdent est celle-ci : elles passent d'un objet à ce qui lui ressemble, lui est contigu ou est produit par lui. Quand une idée est présente à l'imagination, n'importe quelle autre idée, si elle lui est unie par ces relations, la suit naturellement et entre avec plus de facilité au moyen de cette introduction.

La *seconde* propriété que j'observerai dans l'esprit humain est une semblable association des impressions. Toutes les impressions ressemblantes sont en connexion les unes avec les autres et l'une ne se présente pas plus tôt que les autres suivent immédiatement. Le chagrin et la déception donnent naissance à la colère, la colère à l'envie, l'envie à la méchanceté et la méchanceté au chagrin, de nouveau, jusqu'à ce que le cercle soit complet. De la même manière, notre tempé-

rament, quand la joie l'élève, se jette dans l'amour, la générosité, la pitié, le courage, l'orgueil, et dans des affections qui leur ressemblent. Il est difficile à l'esprit, quand il est mu par une passion, de se limiter à cette seule passion sans aucun changement ni variation. La nature humaine est trop inconstante pour admettre une telle régularité. L'instabilité lui est essentielle. Et en quoi peut-elle changer si naturellement qu'en ses affections et émotions qui conviennent au tempérament et s'accordent avec l'ensemble des passions qui prévalent alors ? Il est donc évident qu'il y a une attraction, une association entre les impressions aussi bien qu'entre les idées, malgré cette différence notable : les idées sont associées par ressemblance, contiguïté et causalité et les impressions sont associées seulement par ressemblance.

En *troisième* lieu, on peut remarquer que ces deux genres d'association s'aident et se favorisent l'une l'autre et que la transition se fait plus facilement quand les deux concourent au même objet. Ainsi un homme, dont le tempérament est très troublé et agité par un tort qui lui a été fait par autrui, est porté à trouver cent sujets de mécontentement, d'impatience, de crainte et d'autres passions qui le mettent mal à l'aise, surtout s'il peut les découvrir dans la personne qui fut la cause de sa première passions ou dans son entourage. Ces principes qui favorisent la transition des idées concourent ici avec ceux qui agissent sur les passions, et les deux, s'unissant en une seule action, donnent à l'esprit une double impulsion. La nouvelle passion doit donc naître avec une violence d'autant plus grande, et la transition vers elle doit devenir d'autant plus facile et naturelle.

À cette occasion, je puis citer l'autorité d'un écrivain ² éminent qui s'exprime de la manière suivante : « De même que l'imagination se délecte de tout ce qui est grand, étrange ou beau, et est d'autant plus ravie qu'elle trouve davantage de perfections dans le *même* objet, de même elle est susceptible de recevoir une nouvelle satisfaction à l'aide d'un autre sens. Ainsi un son continu, comme le chant des oiseaux ou le bruit d'une chute d'eau, éveille à tout instant l'esprit du spectateur et le rend plus attentif aux diverses beautés du lieu qui se trouve devant lui. Ainsi, si s'offrent à lui des parfums et des odeurs, ils augmentent le plaisir de l'imagination et font que même les cou-

² Addison, *Spectator*, 412, paragraphe final (NdT).

leurs et la verdure du paysage paraissent plus agréables car les idées des deux sens se recommandent les unes aux autres et sont, ensemble, plus plaisantes que quand elles entrent séparément dans l'esprit. Tout comme les différentes couleurs d'un tableau, quand elles sont bien disposées, se mettent en valeur les unes par les autres et reçoivent une beauté supplémentaire de l'avantage de la situation. »

Dans ce phénomène, nous pouvons remarquer l'association des impressions et l'association des idées aussi bien que la mutuelle assistance qu'elles se prêtent l'une à l'autre.

Partie I : de l'orgueil et de l'humilité

Section V : De l'influence de ces relations sur l'orgueil et l'humilité

[Retour à la table des matières](#)

Ces principes étant établis sur une expérience incontestable, je commence par considérer comment nous les appliquerons en faisant le tour de toutes les causes d'orgueil et d'humilité, et par me demander si ces causes doivent être regardées comme les qualités qui opèrent ou comme les sujets où ces qualités sont placées. En examinant ces *qualités*, je trouve immédiatement que beaucoup d'entre elles concourent à produire la sensation de douleur ou de plaisir indépendamment de ces affections que je m'efforce d'expliquer ici. Ainsi la beauté de notre personne, d'elle-même et par son apparence même, donne du plaisir aussi bien que de l'orgueil ; et sa laideur, de la peine aussi bien que de l'humilité. Une fête magnifique nous réjouit, une fête sordide nous déplaît. Ce que je découvre vrai dans certains cas, je le suppose tel dans tous les cas et je tiens pour accordé à présent, sans preuve supplémentaire, que toute cause d'orgueil, par ses qualités propres, produit un plaisir séparé, et toute cause d'humilité une gêne séparée.

De plus, en considérant les *sujets* auxquels adhèrent ces qualités, je fais une nouvelle *supposition* qui, à partir de nombreux exemples,

paraît aussi probable, à savoir que ces sujets sont soit des parties de nous-mêmes, soit quelque chose qui est en relation étroite avec nous. Ainsi les bonnes et les mauvaises qualités de nos actions et de nos manières constituent la vertu et le vice et déterminent notre caractère personnel qui opère plus sur ces passions que toutes les autres choses. De la même manière, c'est la beauté ou la laideur de notre personne, de nos maisons, de notre équipage ou de notre mobilier qui nous rend vaniteux ou humbles. Les mêmes qualités, quand elles sont transférées à des sujets qui n'ont aucune relation avec nous, n'exercent pas la plus petite influence sur ces affections.

Ayant ainsi, d'une certaine manière, supposé deux propriétés des causes de ces affections, à savoir que les *qualités* produisent une douleur ou un plaisir séparés, et que les *sujets* sur lesquels ces qualités sont placées sont reliés au moi, je vais examiner les passions elles-mêmes pour y découvrir quelque chose qui corresponde aux propriétés supposées de leurs causes. *Premièrement*, je trouve que l'objet propre de l'orgueil et de l'humilité est déterminé par un instinct originel et naturel et qu'il est absolument impossible, par la constitution primitive de l'esprit, que ces passions regardent jamais au-delà du moi, de cette personne individuelle dont les actions et les sentiments sont les objets de la conscience intime de chacun de nous. C'est là que la vue reste toujours quand nous sommes mus par l'une ou l'autre de ces passions et, dans cet état d'esprit, jamais nous ne perdons de vue cet objet. Je ne prétends pas en donner la raison mais je considère cette direction particulière de la pensée comme une qualité originelle.

La *seconde* qualité, que je découvre dans ces passions et que je considère comme une qualité originelle, consiste dans leurs sensations, dans les émotions particulières qu'elles excitent dans l'âme et qui constituent leur être même et leur essence. Ainsi l'orgueil est une sensation plaisante, l'humilité une sensation pénible et, si l'on ôte le plaisir et la douleur, il n'y a en réalité ni orgueil ni humilité. De cela, ce que nous ressentons nous convainc et, au-delà de ce que nous ressentons, c'est en vain que nous raisonnons ou disputons.

Si donc je compare ces deux propriétés *établies* des passions, à savoir leur objet, qui est le moi, et leur sensation, qui est soit plaisante, soit pénible, aux deux propriétés *supposées* des causes, à savoir leur

relation au moi et leur tendance à produire une douleur ou un plaisir indépendants de la passion, je trouve immédiatement qu'en considérant ces suppositions comme exactes, le vrai système s'impose à moi avec une irrésistible évidence. La cause qui excite la passion est reliée à l'objet que la nature a attribué à la passion. La sensation que la cause produit séparément est reliée à la sensation de la passion. La passion dérive de cette double relation d'idées et d'impressions. Une idée se convertit facilement en sa corrélative, et une impression en celle qui lui ressemble et lui correspond. Avec quelle plus grande facilité cette transition doit se faire quand ces mouvements s'aident l'un l'autre et que l'esprit reçoit une double impulsion des relations de ses impressions et de ses idées !

Pour mieux comprendre cela, nous devons supposer que la nature a donné aux organes de l'esprit humain une certaine disposition propre à produire une impression particulière, une émotion que nous appelons *orgueil*. A cette émotion, elle a assigné une certaine idée, à savoir celle du moi, qu'elle ne manque jamais de produire. Ce mécanisme naturel se conçoit aisément. Nous avons beaucoup d'exemples de cet état de choses. Les nerfs du nez et du palais sont disposés de façon à transmettre, en certaines circonstances, telles sensations particulières à l'esprit. Les sensations de désir et de faim produisent toujours en nous l'idée des objets particuliers qui sont appropriés à chaque appétit. Ces deux circonstances sont unies dans l'orgueil. Les organes sont ainsi disposés qu'ils produisent la passion ; et la passion, après avoir été produite, produit naturellement une certaine idée. Tout cela ne nécessite aucune preuve. Il est évident que nous ne serions jamais possédés par cette passion s'il n'y avait pas pour elle une disposition de l'esprit, et il est aussi évident que la passion tourne toujours notre vue vers nous-mêmes et nous fait penser à nos qualités et à nos particularités personnelles.

Cela étant tout à fait compris, on peut maintenant se demander *si la nature produit la passion immédiatement, d'elle-même, ou si elle doit être aidée par la coopération d'autres causes*. En effet, on peut remarquer, sur ce point, que sa conduite est différente dans les différentes passions et sensations. Le palais doit être excité par un objet extérieur pour produire une saveur mais la faim naît intérieurement sans le concours d'objets extérieurs. Mais, quoiqu'il en soit des autres pas-

sions et impressions, il est certain que l'orgueil requiert l'aide de quelque objet étranger, et que les organes qui le produisent ne s'exercent pas comme le cœur et les artères par un mouvement interne originel. En effet, *premièrement*, l'expérience quotidienne nous convainc que l'orgueil requiert certaines causes qui l'excitent et qu'il se ramollit quand il n'est plus soutenu par quelque excellence dans le caractère, dans la perfection corporelle, les habits, l'équipage ou la fortune. *Deuxièmement*, il est évident que l'orgueil serait sans fin s'il naissait immédiatement de la nature puisque l'objet est toujours le même et qu'il n'y a pas de disposition du corps propre à l'orgueil comme il y en a pour la soif et la faim. *Troisièmement*, l'humilité est dans la même situation que l'orgueil, et donc, soit, d'après cette supposition, elle doit également être sans fin, soit elle doit détruire la passion contraire dès le tout premier instant, de sorte qu'aucune des deux ne pourrait jamais apparaître. En somme, nous pouvons nous contenter de la conclusion précédente, que l'orgueil doit avoir une cause aussi bien qu'un objet et que l'une n'a aucune influence sans l'autre.

Dès lors, la seule difficulté est de découvrir cette cause et de trouver ce qui donne le premier mouvement à l'orgueil et met en action les organes qui sont naturellement propres à produire cette émotion. En consultant mon expérience afin de résoudre cette difficulté, je trouve immédiatement cent causes différentes qui produisent l'orgueil et, en examinant ces causes, je suppose ce que j'avais d'abord perçu comme probable, que toutes ces causes s'accordent sur deux points : d'elles-mêmes, elles produisent une impression liée à la passion et elles se situent en un sujet lié à l'objet de la passion. Quand je considère après cela la nature de la *relation* et ses effets aussi bien sur les passions sur les idées, je ne peux plus douter, selon cette supposition, que c'est le principe même qui éveille l'orgueil et confère le mouvement aux organes qui, étant naturellement disposés pour produire cette affection, ne requièrent qu'une première impulsion, un premier commencement pour agir. Tout ce qui donne une sensation plaisante et qui est relié au moi excite la passion de l'orgueil qui est aussi agréable et à le moi pour objet.

Ce que j'ai dit de l'orgueil est également vrai de l'humilité. La sensation d'humilité est aussi pénible que celle de l'orgueil est agréable ; et, pour cette raison, la sensation séparée qui naît des causes doit

s'inverser tandis que la relation au moi demeure la même. Quoique l'orgueil et l'humilité soient directement contraires dans leurs effets et dans leurs sensations, ils ont cependant le même objet, de sorte qu'il suffit de changer la relation des impressions sans aucunement changer la relation des idées. C'est pourquoi nous trouvons qu'une belle maison qui nous appartient produit de l'orgueil, et que la même maison, qui nous appartient toujours, produit de l'humilité si, par accident, sa beauté se change en laideur et que, par là, la sensation de plaisir qui correspond à l'orgueil se transforme en douleur, qui est liée à l'humilité. La double relation entre les idées et les impressions subsiste dans les deux cas et produit une transition facile de l'une des émotions à l'autre.

En un mot, la nature a conféré à certaines de nos impressions et idées une sorte d'attraction par laquelle l'une d'entre elles, en apparaissant, introduit naturellement sa corrélative. Si ces deux attractions ou associations d'impressions et d'idées concourent au même objet, elles s'aident mutuellement l'une l'autre et la transition des affections et de l'imagination se fait avec la plus grande aisance et la plus grande facilité. Quand une idée produit une impression liée à une impression qui est en connexion avec une idée reliée à la première idée, ces deux impressions doivent être d'une certaine manière inséparables et, en aucun cas, l'une n'existera sans être accompagnée de l'autre. C'est de cette manière que les causes particulières d'orgueil et d'humilité se déterminent. La qualité qui opère sur la passion produit séparément une impression qui lui ressemble. Le sujet auquel adhère la qualité est relié au moi, l'objet de la passion. Il n'est pas étonnant que la cause entière, qui consiste en une qualité et un sujet, donne inévitablement naissance à la passion.

Pour éclairer cette hypothèse, nous pouvons la comparer à celle par laquelle j'ai déjà expliqué la croyance qui accompagne les jugements que nous formons à partir de la causalité. j'ai observé, dans tous les jugements de ce genre, qu'il y a toujours une impression présente et une idée reliée, que l'impression présente donne de la vivacité à la fantaisie, et que la relation communique cette vivacité à l'idée reliée par une transition facile. Sans l'impression présente, l'attention ne se fixe pas et les esprits ne sont pas excités. Sans la relation, cette attention reste sur son premier objet et n'a pas d'autre conséquence. Il y a

évidemment une grande analogie entre cette hypothèse et notre hypothèse actuelle d'une impression et d'une idée qui se transfusent en une autre impression et une autre idée au moyen de leur double relation, laquelle analogie, il faut l'avouer, n'est pas une preuve négligeable des deux hypothèses.

Partie I : de l'orgueil et de l'humilité

Section VI : Limitations de ce système

[Retour à la table des matières](#)

Mais, avant d'aller plus loin et d'examiner en particulier toutes les causes d'orgueil et d'humilité, il serait bon d'apporter certaines limitations au système général que tous les objets agréables qui nous sont liés par une association d'idées ou d'impressions produisent de l'orgueil et que tous ceux qui nous sont désagréables produisent de l'humilité. Ces limitations dérivent de la nature même du sujet.

I. Supposons qu'un objet agréable acquière une relation au moi : la première passion qui apparaît en cette occasion est la joie, et cette passion se révèle par une relation plus faible que [celle qui est à l'œuvre dans] l'orgueil et la vaine gloire. Nous pouvons ressentir de la joie parce que nous sommes présents à une fête où nos sens se régalaient de toutes sortes de délicatesses mais c'est seulement celui qui donne cette fête qui, en plus de la même joie, éprouve la passion supplémentaire de contentement de soi et de vanité. Il est vrai que, parfois, on se vante d'un grand divertissement auquel on a été seulement présent et qu'une relation aussi faible convertit le plaisir en orgueil mais, toutefois, il faut reconnaître qu'en général la joie naît d'une relation moins importante que la vanité et que de nombreuses choses, qui sont trop étrangères pour produire de l'orgueil, sont cependant capables de nous donner de la joie et du plaisir. La raison de cette différence peut être expliquée ainsi. Une relation est requise pour la joie,

afin de rapprocher l'objet de nous et afin de faire qu'il nous donne quelque satisfaction. Mais, outre cela, qui est commun aux deux passions, pour l'orgueil, quelque chose d'autre est requis afin de produire une transition d'une passion à une autre et de convertir la satisfaction en vanité. Comme la relation a une double tâche à accomplir, elle doit être douée d'une force et d'une énergie doubles. A cela, nous pouvons ajouter que, quand des objets agréables n'ont pas avec nous-mêmes une relation très étroite, ils ont cette relation avec d'autres personnes, et cette dernière relation non seulement surpasse la première mais, même, la diminue et parfois la détruit, comme nous le verrons plus loin ³.

Voilà donc la première limitation que nous devons apporter à notre position générale *que toutes les choses qui nous sont reliées et qui produisent du plaisir ou de la douleur produisent également de l'orgueil ou de l'humilité*. Ce n'est pas seulement une relation qui est requise, c'est une relation étroite et plus étroite que celle qui est requise pour la joie.

II. La seconde limitation, c'est que l'objet agréable ou désagréable ne doit pas seulement nous être relié, mais il doit aussi nous être propre ou du moins être partagé avec peu de personnes. C'est une qualité de la nature humaine observable, et que nous tenterons d'expliquer plus loin, que toute chose qui se présente souvent et à laquelle nous avons été longtemps accoutumés perd de sa valeur à nos yeux et est en peu de temps dédaignée et négligée. Nous jugeons également les objets plus par comparaison que par leur mérite réel et intrinsèque ; et quand nous ne pouvons pas rehausser leur valeur par quelque contraste, nous sommes portés à négliger même ce qui est essentiellement bon en eux. Ces qualités de l'esprit ont un effet sur la joie aussi bien que sur l'orgueil ; et il est remarquable que les biens qui sont communs à toute l'humanité et qui nous sont devenus familiers par accoutumance nous donnent peu de satisfaction, quoiqu'ils soient peut-être d'un genre plus excellent que ceux auxquels nous accordons une valeur beaucoup plus haute à cause de leur singularité. Mais, quoique cette circonstance agisse sur les deux passions, elle a une influence beaucoup plus grande sur la vanité. De nombreux biens nous réjouis-

³ Partie II, section 4.

sent mais ne nous donnent aucun orgueil en raison de leur fréquence. La santé, quand elle est recouvrée après une longue absence, nous donne une satisfaction très sensible mais elle est rarement regardée comme un sujet de vanité parce qu'on la partage avec beaucoup de gens.

La raison pour laquelle l'orgueil est plus délicat sur ce point que la joie, je crois qu'elle est la suivante. Pour exciter l'orgueil, il y a toujours deux objets, que nous devons considérer, à savoir la *cause*, l'objet qui produit le plaisir, et le moi qui est l'objet réel de la passion. Mais la joie n'a besoin que d'un objet pour être produite, à savoir celui qui donne du plaisir et, quoiqu'il soit requis que cet objet ait une certaine relation au moi, pourtant, c'est seulement afin de le rendre agréable, le moi n'étant pas, à proprement parler, l'objet de cette passion. Puisque donc l'orgueil a, en quelque sorte, deux objets vers lesquels il dirige notre vue, il s'ensuit que, quand aucun d'eux n'a une singularité, la passion doit être pour cette raison plus affaiblie qu'une passion qui n'a qu'un seul objet. En nous comparant aux autres, comme nous sommes à tout moment portés à le faire, nous trouvons que nous ne nous en distinguons pas le moins du monde et, en comparant l'objet que nous possédons [aux objets d'autrui], nous découvrons encore la même circonstance fâcheuse. Par ces deux comparaisons si désavantageuses, la passion doit être entièrement détruite.

III. La troisième limitation est que l'objet plaisant ou pénible soit très discernable et très manifeste, non seulement pour nous-mêmes, mais aussi pour autrui. Cette circonstance, comme les deux précédentes, a un effet aussi bien sur la joie que sur l'orgueil. Nous nous imaginons plus heureux, plus vertueux ou plus beaux quand nous paraissions tels à autrui ; mais nous affichons encore plus nos vertus que nos plaisirs, ce qui provient de causes que je m'efforcerai d'expliquer plus loin.

IV. La quatrième limitation dérive de l'inconstance de la cause de ces passions et de la courte durée de sa connexion avec nous-mêmes. Ce qui est accidentel et inconstant ne nous donne que peu de joie, et [encore] moins d'orgueil. Nous ne sommes pas très satisfaits de la chose elle-même et nous sommes encore moins portés, pour cette raison, à ressentir de nouveaux degrés d'auto-satisfaction. Nous pré-

voyons et anticipons son changement par l'imagination, ce qui nous rend peu satisfaits de la chose. Nous la comparons à nous-mêmes dont l'existence est de plus longue durée et, par ce moyen, son inconstance paraît encore plus grande. Il semble ridicule d'inférer une excellence en nous-mêmes à partir d'un objet d'une durée aussi courte et qui ne nous accompagne que pendant une si petite partie de notre existence. Il sera facile de comprendre la raison pour laquelle cette cause n'agit pas avec la même force dans la joie que dans l'orgueil puisque l'idée du moi n'est pas aussi essentielle à la première passion qu'à la seconde.

V. Je peux ajouter comme cinquième limitation, ou plutôt comme un élargissement de ce système, que les *règles générales* ont une grande influence sur l'orgueil et l'humilité aussi bien que sur toutes les autres passions. C'est à partir de ces règles que nous nous formons une notion des différents rangs des hommes, selon le pouvoir ou les richesses qu'ils possèdent ; et cette notion, nous ne la changeons pas en raison des particularités touchant la santé ou le tempérament des personnes qui peuvent les priver de la jouissance de leurs possessions ; ce qui peut être expliqué par les mêmes principes qui rendent compte de l'influence des règles générales sur l'entendement. L'accoutumance nous porte aisément au-delà des justes limites, aussi bien dans nos passions que dans nos raisonnements.

Il n'est peut-être pas mauvais d'observer en cette occasion que l'influence des règles générales et des maximes sur les passions contribue beaucoup à faciliter les effets de tous les principes que nous expliquerons au cours de ce traité. En effet, il est évident que, si une personne adulte et de même nature que nous-mêmes était soudainement transportée dans notre monde, elle serait embarrassée avec tous les objets et elle ne trouverait pas facilement quel degré d'amour ou de haine, d'orgueil ou d'humilité, ou de toute autre passion, elle devrait leur attribuer. Les passions se diversifient souvent selon des principes insignifiants et elles ne jouent pas toujours avec une parfaite régularité, surtout au premier essai. Mais, comme l'accoutumance et la pratique ont mis en lumière tous ces principes et ont établi la juste valeur de toute chose, cela doit certainement contribuer à la production facile des passions et nous guider, au moyen de maximes générales établies, dans les proportions que nous devons observer en préféré-

rant un objet à un autre. Cette remarque peut peut-être servir à prévenir des difficultés qui peuvent s'élever au sujet de certaines causes que j'attribuerai plus loin à des passions particulières et qu'on peut estimer trop raffinées pour agir aussi universellement et aussi certainement qu'elles le font, comme nous nous en apercevons.

Je terminerai ce sujet par une réflexion tirée de ces cinq limitations. Cette réflexion est que les personnes les plus orgueilleuses qui, aux yeux du monde, ont le plus de raisons de l'être, ne sont pas toujours les plus heureuses, et que les personnes les plus humbles ne sont pas toujours les plus malheureuses, comme on pouvait d'abord l'imaginer à partir de ce système. Un mal peut être réel quoique sa cause n'ait aucune relation avec nous ; il peut être réel sans nous être propre ; il peut être réel sans se montrer aux autres ; il peut être réel sans être constant ; et il peut être réel sans tomber sous des règles générales. De tels maux ne manqueront pas de nous rendre malheureux, quoiqu'ils aient peu tendance à diminuer l'orgueil. Et peut-être trouverons-nous que les maux les plus réels et les plus concrets ⁴ sont de cette nature.

Partie I : de l'orgueil et de l'humilité

Section VII : Du vice et de la vertu

[Retour à la table des matières](#)

Sans oublier ces limitations, passons à l'examen des causes d'orgueil et d'humilité et voyons si, dans tous les cas, nous pouvons découvrir les doubles relations par lesquelles elles agissent sur les passions. Si nous trouvons que toutes ces causes sont reliées au moi et produisent un plaisir ou une gêne séparés de la passion, nous n'aurons plus aucun scrupule à adopter le présent système. Nous nous efforce-

⁴ Traduction incertaine. Hume emploie le mot « solid ». Il peut s'agir du caractère indiscutable des maux. C'est ainsi qu'on parle d'un « solid vote », d'un vote à l'unanimité. Si c'est le cas, la bonne traduction serait : « les maux les plus réels et les plus indiscutables ». (NdT)

rons principalement de prouver le dernier point, le premier étant d'une certaine manière évident par lui-même.

Commençons par le VICE et la VERTU qui sont les plus évidentes causes de ces passions. Il serait entièrement étranger à mon présent dessein d'entrer dans la controverse qui, ces dernières années, a tant suscité la curiosité du public, savoir si ces distinctions morales sont fondées sur des principes naturels et originels ou si elles naissent de l'intérêt et de l'éducation. Cet examen, je le réserve pour le livre suivant et, en attendant, je m'efforcerai de montrer que mon système, dans l'une ou l'autre de ces hypothèses, conserve son fondement, ce qui sera une forte preuve de sa solidité.

En effet, si l'on accorde que la moralité n'a pas de fondement dans la nature, encore faut-il admettre que le vice et la vertu, soit par intérêt personnel, soit par les préjugés de l'éducation, produisent en nous une douleur et un plaisir réels ; et nous pouvons remarquer que cela est énergiquement affirmé par les défenseurs de cette hypothèse. Toute passion, toute habitude, tout tour de caractère (disent-ils) qui tend à notre avantage ou à notre préjudice nous procure un plaisir ou une gêne ; et c'est de là que naît l'approbation ou la désapprobation. Nous gagnons facilement à la libéralité d'autrui mais nous sommes toujours en danger de perdre par son avarice ; le courage nous défend mais la lâcheté nous expose à toutes les attaques ; la justice est le soutien de la société mais l'injustice, si elle n'était pas mise en échec, produirait rapidement sa ruine ; l'humilité nous élève mais l'orgueil nous mortifie. Pour ces raisons, on estime que les premières qualités sont des vertus et on regarde les secondes comme des vices. Or qu'on accorde qu'un plaisir ou une peine accompagne toujours le mérite ou le démérite, c'est tout ce qui est requis pour mon dessein.

Mais je vais plus loin et je remarque non seulement que cette hypothèse morale et mon système actuel s'accordent mais aussi que, si nous admettons que cette hypothèse est juste, c'est une preuve absolue et invincible de mon système. En effet, si toute moralité se fonde sur la douleur ou le plaisir qui provient de l'anticipation de quelque perte ou de quelque avantage qui peut résulter de notre propre caractère, ou de celui d'autrui, tous les effets de la moralité doivent dériver de cette même douleur ou de ce même plaisir, et, entre autres, les passions de

l'orgueil et de l'humilité. L'essence même de la vertu, selon cette hypothèse, est de produire du plaisir, et celle du vice de donner de la douleur. La vertu et le vice doivent faire partie de notre caractère pour susciter l'orgueil et l'humilité. Quelle preuve supplémentaire pouvons-nous désirer de la double relation des impressions et des idées ?

Le même argument indiscutable peut être tiré de l'opinion de ceux qui soutiennent que la moralité est quelque chose de réel, d'essentiel et de fondé sur la nature. L'hypothèse la plus probable, qui a été avancée pour expliquer la distinction entre le vice et la vertu et l'origine des droits moraux et des obligations morales, est que, par une constitution primitive de la nature, certains caractères et certaines passions, simplement quand on les voit et qu'on les considère, produisent de la douleur, et que d'autres, de la même manière, suscitent un plaisir. La gêne et la satisfaction non seulement sont inséparables du vice et de la vertu, mais ils en constituent la nature même et l'essence même. Approuver un caractère, c'est ressentir un plaisir originel, le désapprouver, c'est percevoir [en soi] une gêne quand ce caractère apparaît. La douleur et le plaisir, donc, étant les causes premières du vice et de la vertu, doivent aussi être les causes de tous leurs effets et par conséquent de l'orgueil et de l'humilité qui accompagnent inévitablement ces distinctions.

Mais, en supposant qu'on admette la fausseté de cette hypothèse de philosophie morale, il est toujours évident que la douleur et le plaisir, s'ils ne sont pas les causes du vice et de la vertu, en sont du moins inséparables. Un caractère généreux et noble, quand nous le voyons, nous offre une satisfaction et, même quand il se présente à nous seulement dans un poème ou un conte, il ne manque jamais de nous charmer et de nous ravir. D'autre part, la cruauté et la trahison déplaisent par leur nature même, et il n'est jamais possible de nous réconcilier avec ces qualités, qu'elles se trouvent en nous-mêmes ou qu'elles se trouvent en autrui. Ainsi, l'une des hypothèses morales est une preuve indéniable du système précédent, et l'autre, au pire, s'accorde avec lui.

Mais l'orgueil et l'humilité ne naissent pas de ces seules qualités de l'esprit qui, selon les systèmes vulgaires d'éthique, ont été comprises comme des parties du devoir moral, mais [aussi] de toute autre

qualité qui est en connexion avec le plaisir et la gêne. Rien ne flatte plus notre vanité que le talent de plaire par notre esprit, notre bonne humeur, ou par quelque autre perfection ; et rien ne nous mortifie de façon plus sensible qu'une déception dans une tentative de cette nature. Personne n'a jamais été capable de dire ce qu'est l'*esprit* et de montrer pourquoi tel système de pensée doit recevoir cette dénomination et pourquoi tel autre doit être rejeté. C'est seulement par le goût que nous en décidons et nous ne possédons aucun autre critère à partir duquel nous puissions former un jugement de ce genre. Or qu'est-ce que ce *goût* à partir duquel le véritable esprit et le faux esprit reçoivent en quelque sorte leur être et sans lequel aucune pensée ne peut avoir le titre de l'une ou l'autre de ces dénominations ? Ce n'est manifestement rien qu'une sensation de plaisir qui vient du véritable esprit et une sensation de gêne qui vient du faux, sans que nous soyons capables de dire quelles sont les raisons de ce plaisir et de cette gêne. Le pouvoir de donner ces sensations opposées est donc l'essence même du véritable et du faux esprits et, par conséquent, la cause de l'orgueil ou de l'humilité qui en naît.

Peut-être certains, accoutumés au style des écoles et de la chaire et n'ayant jamais considéré la nature humaine sous un autre jour que celui où *elles* la placent, peuvent-ils être surpris de m'entendre parler de la vertu comme suscitant l'orgueil qu'ils regardent comme un vice, et du vice comme produisant l'humilité qu'on leur a appris à considérer comme une vertu. Mais, pour ne pas discuter sur des mots, je remarque que, par *orgueil*, j'entends cette impression agréable qui s'éveille dans l'esprit quand la vue de notre vertu, de notre beauté, de nos richesses ou de notre pouvoir nous rend contents de nous-mêmes, et, par *humilité*, j'entends l'impression contraire. Il est évident que la première impression n'est pas toujours vicieuse ni la seconde vertueuse. La moralité la plus rigide nous permet de recevoir un plaisir d'une réflexion sur une action généreuse et personne n'estime comme une vertu de ressentir des remords stériles à la pensée d'une vilénie ou d'une bassesse passées. Examinons donc ces impressions considérées en elles-mêmes et recherchons leurs causes, qu'elles se trouvent dans l'esprit ou dans le corps, sans nous préoccuper pour l'instant du mérite ou du blâme qui peut les accompagner.

Partie I : de l'orgueil et de l'humilité

Section VIII : De la beauté et de la laideur

[Retour à la table des matières](#)

Que nous considérons le corps comme une partie de nous-mêmes ou que nous donnions notre assentiment aux philosophes qui le regardent comme quelque chose d'extérieur, toujours est-il qu'il faut admettre qu'il nous est relié d'assez près pour former l'une de ces doubles relations que j'ai affirmées nécessaires aux causes de l'orgueil et de l'humilité. Donc, partout où nous pouvons trouver que l'autre relation des impressions se joint à celle des idées, nous pouvons attendre avec assurance l'une ou l'autre de ces passions, selon que l'impression est plaisante ou déplaisante. Or la *beauté* (de tout genre) nous donne une satisfaction et un plaisir particuliers, tout comme la *laideur* produit du déplaisir, quel que soit le sujet où elles puissent se trouver, qu'on les voie en un objet animé ou un objet inanimé. Si donc cette beauté ou cette laideur se trouve sur notre propre corps, ce plaisir ou cette gêne doit se convertir en orgueil ou en humilité puisque, dans ce cas, il y a toutes les circonstances requises pour produire une parfaite transition d'impressions et d'idées. Ces sensations opposées sont reliées aux passions opposées. La beauté ou la laideur est étroitement reliée au moi, objet de ces deux passions. Il n'est dès lors pas étonnant que notre beauté personnelle devienne un objet d'orgueil et notre laideur personnelle un objet d'humilité.

Mais cet effet de nos qualités personnelles et corporelles n'est pas seulement une preuve du présent système qui montre que les passions ne naissent pas dans ce cas sans toutes les circonstances que j'ai jugées requises ; il peut être employé comme un argument plus fort et plus convaincant. Si nous considérons toutes les hypothèses qui ont été formées soit par la philosophie, soit par la raison commune, pour expliquer la différence entre la beauté et la laideur, nous trouvons

qu'elles se réduisent toutes à ceci : la beauté est un ordre et une construction de parties propres à donner un plaisir et une satisfaction à l'âme, soit par la *constitution primitive* de notre nature, soit par l'*accoutumance*, soit par *caprice*. C'est le caractère distinctif de la beauté et c'est ce qui fait toute la différence entre elle et la laideur dont la tendance naturelle est de produire une gêne. Le plaisir et la douleur ne sont pas seulement les compagnons nécessaires de la beauté et de la laideur mais ils constituent leur essence même. Et, en vérité, si nous considérons qu'une grande partie de la beauté que nous admirons chez les animaux et en d'autres objets dérive de l'idée de convenance⁵ et d'utilité, nous n'aurons aucun scrupule à donner notre assentiment à cette opinion. La forme qui produit la force est belle chez un animal, celle qui est un signe d'agilité est belle chez un autre. L'ordre et la commodité d'un palais ne sont pas moins essentiels à sa beauté que sa forme et son apparence. De la même manière, les règles de l'architecture requièrent que le haut d'un pilier soit plus mince que sa base, et cela parce qu'une telle forme transmet l'idée de sécurité, qui est agréable, tandis que la forme contraire nous fait craindre un danger, ce qui est déplaisant. A partir d'innombrables exemples de ce genre et en considérant que la beauté comme l'esprit ne peuvent pas être définis mais sont seulement discernés par le goût, la sensation, nous pouvons conclure que la beauté n'est rien qu'une forme qui produit un plaisir, tout comme la laideur est une structure de parties qui communique de la douleur, et, puisque le pouvoir de produire de la douleur et du plaisir fait d'une certaine manière l'essence de la beauté et de la laideur, tous les effets de ces qualités doivent dériver de la sensation et, parmi eux, l'orgueil et l'humilité qui, de tous les effets, sont les plus communs et les plus remarquables.

Cet argument, je l'estime juste et décisif mais, afin de donner une plus grande autorité au présent raisonnement, supposons-le faux pour un moment et voyons ce qui s'ensuivra. Il est certain que si le pouvoir de produire du plaisir et de la douleur ne forme pas l'essence de la beauté et de la laideur, les sensations sont du moins inséparables des qualités et il est même difficile de les considérer séparément. Or il n'y a rien de commun entre la beauté naturelle et la beauté morale (qui sont toutes les deux des causes d'orgueil) sinon le pouvoir de produire

⁵ « convenience » : convenance, commodité. (NdT)

du plaisir et, comme un effet commun suppose toujours une cause commune, il est clair que le plaisir doit dans les deux cas être la cause réelle et agissante de la passion. De plus, il n'y a rien d'originellement différent entre la beauté de notre corps et la beauté des objets extérieurs et étrangers, si ce n'est que l'une est en relation étroite avec nous, ce qui fait défaut à l'autre. Cette différence originelle doit donc être la cause de toutes les autres différences et, entre autres, de leur différence d'action sur la passion de l'orgueil qui est suscitée par la beauté de notre personne mais qui n'est pas affectée le moins du monde par celle des objets étrangers et extérieurs. Si nous réunissons alors ces deux conclusions, nous trouvons qu'elles composent ensemble le précédent système, à savoir que le plaisir, en tant qu'impression reliée ou ressemblante, quand il est situé sur un objet relié, par une transition naturelle, produit de l'orgueil, et son contraire l'humilité. Ce système semble donc déjà suffisamment confirmé par l'expérience, quoique nous n'ayons pas encore épuisé nos arguments.

Ce n'est pas seulement la beauté du corps qui produit de l'orgueil, mais c'est aussi sa vigueur et sa force. La vigueur est une sorte de pouvoir, et le désir d'exceller en vigueur doit être considéré comme une espèce inférieure d'*ambition*. C'est pourquoi le présent phénomène sera suffisamment expliqué quand j'expliquerai cette passion.

Pour ce qui est de toutes les autres perfections corporelles, nous pouvons observer qu'en général tout ce qui, en nous-mêmes, est utile, beau ou surprenant est un objet d'orgueil, et ce qui est contraire un objet d'humilité. Or il est évident que toutes les choses utiles, belles ou surprenantes s'accordent en produisant un plaisir séparé et ne s'accordent en rien d'autre. Le plaisir, donc, avec la relation au moi, doit être la cause de la passion.

Quoiqu'on puisse se demander si la beauté n'est pas quelque chose de réel et de différent du pouvoir de produire un plaisir, il ne peut y avoir aucune discussion sur le fait que la surprise, n'étant qu'un plaisir qui provient de la nouveauté, n'est pas, à proprement parler, une qualité d'un objet mais simplement une passion, une impression dans l'âme. Ce doit donc être de cette impression que naît l'orgueil, par une transition naturelle. Et il naît si naturellement qu'il n'y a rien en nous ou qui nous appartienne qui, produisant la surprise, ne suscite pas en

même temps cette autre passion. Ainsi sommes-nous fiers des aventures surprenantes que nous avons rencontrées, des évasions que nous avons faites et des dangers auxquels nous avons été exposés. C'est là l'origine du mensonge courant : quand des hommes, sans intérêt, et simplement par vanité, amassent un certain nombre d'événements extraordinaires qui sont soit les fictions de leur cerveau, soit, quand cela a vraiment eu lieu, des événements qui n'ont aucune connexion avec eux. Leur pouvoir d'invention fertile les approvisionne en aventures diverses et, quand ce talent leur fait défaut, ils s'approprient ce qui appartient à autrui afin de satisfaire leur vanité.

Ce phénomène contient deux expériences curieuses qui, si nous les comparons l'une à l'autre selon les règles connues par lesquelles nous jugeons de la cause et de l'effet en anatomie, en philosophie naturelle et dans les autres sciences, forment un argument indéniable en faveur de l'influence des doubles relations mentionnées ci-dessus. Par l'une de ces expériences, nous trouvons qu'un objet produit de l'orgueil simplement par l'intermédiaire du plaisir, et cela parce que la qualité par laquelle il produit de l'orgueil n'est en réalité rien d'autre que le pouvoir de produire du plaisir. Par l'autre expérience, nous trouvons que le plaisir produit de l'orgueil par une transition entre des idées reliées parce que, si nous coupons cette relation, la passion est immédiatement détruite. Une aventure surprenante, dans laquelle nous avons été nous-mêmes engagés, nous est reliée et, par ce moyen, elle produit de l'orgueil mais les aventures d'autrui, quoiqu'elles puissent causer du plaisir, ne suscitent cependant jamais cette passion par défaut de cette relation des idées. Quelle preuve supplémentaire pouvons-nous désirer de ce présent système ?

Il n'y a qu'une objection à ce système, qui concerne le corps : quoique rien ne soit plus agréable que la santé et que rien ne soit plus douloureux que la maladie, pourtant, généralement, les hommes ne sont ni fiers de l'une, ni mortifiés par l'autre. Cela s'expliquera aisément si nous considérons la *seconde* et la *quatrième* limitations proposées pour notre système général. Nous avons remarqué qu'aucun objet ne produit jamais de l'orgueil ou de l'humilité s'il n'a rien qui nous soit *propre*, et, aussi, que toute cause de cette passion doit, dans une certaine mesure, être *constante* et qu'elle doit soutenir un certain rapport à la durée de notre moi, qui est son objet. Or, comme la santé et

la maladie changent sans cesse chez tous les hommes et que personne ne peut se fixer *uniquement* et certainement sur l'un ou l'autre de ces états, ces infortunes et ces bienfaits accidentels sont d'une certaine manière séparés de nous et ne sont jamais considérés comme étant en connexion avec notre être et notre existence. La justesse de cette explication apparaît dans le fait que, à chaque fois qu'une maladie est si enracinée dans notre constitution que nous n'avons plus d'espoir de guérison, à partir de ce moment, elle devient un sujet d'humilité, comme on le voit avec évidence chez les vieillards que rien ne mortifie plus que la considération de leur âge et de leurs infirmités. Ils s'efforcent, aussi longtemps que possible, de cacher leur cécité et leur surdité, leurs rhumatismes et leur goutte et ils ne les avouent jamais sans répugnance ni gêne. Et, quoique les hommes jeunes n'aient pas honte des migraines et des rhumes qui les saisissent, cependant aucun sujet n'est si propre à mortifier l'orgueil humain et à nous faire entretenir une pauvre opinion de notre nature que le fait que nous soyons à tout moment de notre vie sujets à de telles infirmités. Cela prouve de façon suffisante que la souffrance corporelle et la maladie sont en elles-mêmes des causes propres d'humilité, quoique la coutume d'estimer toutes les choses par comparaison plutôt que par leur prix et leur valeur nous fait oublier ces calamités qui touchent tout le monde, nous le voyons, et fait que nous formons une idée de notre mérite et de notre caractère indépendamment d'elles.

Nous avons honte des maladies qui affectent les autres et qui leur sont dangereuses ou désagréables ; de l'épilepsie qui horrifie ceux qui sont présents ; de la gale parce qu'elle est contagieuse ; des écrouelles parce qu'elles se transmettent couramment aux descendants. On considère toujours les sentiments d'autrui pour se juger soi-même. C'est ce qui est à l'évidence apparu dans certains des raisonnements précédents et cela apparaîtra avec encore plus d'évidence et sera expliqué plus complètement par la suite.

Partie I : de l'orgueil et de l'humilité

Section IX: Des avantages
et des désavantages extérieurs

[Retour à la table des matières](#)

Mais, quoique l'orgueil et l'humilité aient comme causes naturelles et les plus immédiates les qualités de notre esprit et de notre corps, c'est-à-dire le *moi*, nous trouvons par expérience qu'il y a beaucoup d'autres objets qui produisent ces affections et que l'objet primitif est, dans une certaine mesure, éclipsé et dissimulé par la multiplicité des objets étrangers et extrinsèques. Nous voyons que la vanité concerne aussi bien les maisons, les jardins, les équipages que les perfections et le mérite personnels et, quoique ces avantages extérieurs soient eux-mêmes largement distants de la pensée ou de la personne, cependant, ils influencent quand même une passion qui se dirige vers elles comme vers son objet ultime. Cela arrive quand des objets extérieurs acquièrent une relation particulière avec nous, qu'ils nous sont associés ou connectés. Un beau poisson dans l'océan, un animal dans le désert, et, en vérité, tout ce qui ne nous appartient pas et ne nous est pas relié n'a aucune espèce d'influence sur notre vanité, quelles que soient les qualités extraordinaires de ces objets et quel que soit le degré de surprise et d'admiration qu'ils puissent naturellement occasionner. Il faut que l'objet soit d'une certaine façon associé à nous pour qu'il touche notre orgueil. Son idée doit, d'une certaine manière, être accrochée à celle de nous-mêmes et la transition de l'une à l'autre doit être aisée et naturelle.

Mais ici, on peut remarquer que, quoique la relation de ressemblance agisse sur l'esprit de la même manière que la contiguïté et la causalité en nous conduisant d'une idée à une autre, elle est pourtant rarement un fondement de l'orgueil ou de l'humilité. Si nous ressemblons à une personne par une partie estimable de son caractère, nous devons posséder à un certain degré la qualité par laquelle nous lui res-

semblons ; et cette qualité, nous choisissons toujours de la considérer directement en nous-mêmes plutôt que par réflexion en une autre personne quand nous voulons fonder sur elle quelque degré de vanité ; de sorte que, quoiqu'une ressemblance puisse occasionnellement produire cette passion en suggérant une idée plus avantageuse de nous-mêmes, c'est là, sur nous, que la vue se fixe finalement et que la passion trouve sa cause ultime et finale.

Il y a certes des cas où des hommes montrent de la vanité à ressembler à un grand homme par le visage, la taille, l'apparence ou par d'autres détails insignifiants qui ne contribuent en rien à sa réputation mais il faut avouer que cela ne s'étend pas très loin et n'a pas une grande importance pour ces affections. J'assigne à cela la raison suivante : nous ne pouvons jamais éprouver de la vanité à ressembler à une personne par des futilités, à moins que cette personne ne possède des qualités vraiment brillantes qui lui apportent le respect et la vénération. Ces qualités sont donc, à proprement parler, les causes de notre vanité au moyen de leur relation à nous-mêmes. Or de quelle manière nous sont-elles reliées ? Ce sont des parties de la personne que nous estimons et, par conséquent, elles sont en connexion avec ces futilités que l'on suppose être des parties de sa personne. Ces futilités sont en connexion avec les qualités semblables en nous ; et ces qualités en nous, étant des parties, sont en connexion avec l'ensemble ; et, par ce moyen, elles forment une chaîne de plusieurs maillons entre nous et la personne à laquelle nous ressemblons. Mais, outre que cette multitude de relations doit affaiblir la connexion, il est évident que l'esprit, quand il passe des qualités brillantes aux qualités futiles, doit, par ce contraste, mieux percevoir l'insignifiance des secondes et avoir honte, dans une certaine mesure, de la comparaison et de la ressemblance.

La relation de contiguïté et celle de causalité entre la cause et l'objet de l'orgueil et de l'humilité sont donc seules requises pour donner naissance à ces passions, et ces relations ne sont rien d'autre que des qualités par lesquelles l'imagination est conduite d'une idée à une autre. Examinons maintenant quel effet elles peuvent avoir sur l'esprit et par quel moyen elles deviennent si nécessaires à la production des passions. Il est évident que l'association d'idées opère d'une manière si silencieuse et imperceptible que nous n'y sommes guère sensibles et que nous la découvrons plus par ses effets que par une

perception immédiate, un sentiment immédiat. Elle ne produit aucune émotion et ne donne naissance à aucune sorte de nouvelle impression mais elle modifie seulement les idées que l'esprit possédait avant et qu'il pourrait se rappeler à l'occasion. De ce raisonnement aussi bien que de l'expérience indubitable, nous pouvons conclure qu'une association d'idées, quelque nécessaire qu'elle soit, n'est pas seule suffisante pour donner naissance à une passion.

Il est donc évident que, quand l'esprit éprouve soit la passion de l'orgueil, soit celle de l'humilité, quand apparaît un objet relié, il y a, outre la relation, la transition de pensée, une émotion, une impression originelle produite par quelque autre principe. La question est de savoir si l'émotion d'abord produite est la passion elle-même ou quelque autre impression qui lui est reliée. Cette question, nous ne serons pas longs à en décider. En effet, outre tous les autres arguments dont le sujet abonde, il doit à l'évidence apparaître que la relation d'idées, dont l'expérience montre qu'elle est une circonstance si nécessaire à la production de la passion, serait entièrement superflue si elle ne devait pas seconder une relation d'affections et faciliter la transition d'une impression à une autre. Si la nature produisait immédiatement la passion de l'orgueil ou de l'humilité, la passion serait en elle-même complète et n'exigerait aucune adjonction d'une autre affection, aucun accroissement par cette dernière. Mais, si l'on suppose que la première émotion est seulement reliée à l'orgueil et à l'humilité, on conçoit aisément quel dessein la relation des objets peut servir et comment les deux associations différentes d'impressions et d'idées, en unissant leurs forces, peuvent s'aider l'une l'autre dans leur action. Non seulement nous le concevons aisément mais j'oserai affirmer que c'est la seule manière dont nous pouvons concevoir ce sujet. Une transition facile d'idées qui, d'elle-même, ne cause aucune émotion, ne peut jamais être nécessaire, ni même utile aux passions, sinon en favorisant la transition entre certaines impressions reliées. Sans compter que le même objet cause un plus ou moins grand degré d'orgueil non seulement en proportion de l'accroissement ou de la diminution de ses qualités, mais aussi en proportion de l'éloignement ou de la proximité de la relation ; ce qui est une preuve claire que la transition des affections suit la relation des idées puisque tout changement dans la relation produit un changement proportionnel dans la passion. Ainsi une partie du précédent système qui concerne les relations d'idées est une preuve

suffisante de l'autre partie qui concerne la relation d'impressions, et elle se fonde elle-même si évidemment sur l'expérience que ce serait perdre son temps que de le prouver davantage.

Cela apparaîtra de façon encore plus évidente dans des exemples particuliers. Les hommes sont fiers de la beauté de leur pays, de leur comté et de leur paroisse. Ici, l'idée de beauté produit manifestement un plaisir. Ce plaisir est relié à l'orgueil. L'objet, ou cause de ce plaisir est, par hypothèse, relié au moi, l'objet de l'orgueil. Par cette double relation d'impressions et d'idées, une transition se fait d'une des impressions à l'autre.

Les hommes sont aussi fiers de la température du climat sous lequel ils sont nés, de la fertilité de leur sol natal, de la qualité des vins, des fruits et des vivres qui y produits, de la douceur ou de la force de leur langage et d'autres particularités de ce genre. Ces objets se réfèrent manifestement aux plaisirs des sens et ils sont originellement considérés comme agréables au toucher, au goût et à l'ouïe. Comment est-il possible qu'ils deviennent jamais des objets d'orgueil, sinon au moyen de cette transition expliquée ci-dessus ?

Il en est qui révèlent une vanité d'un genre opposé et ils affectent de déprécier leur propre pays en le comparant avec ceux où ils ont voyagé. Quand ils sont dans leur pays, entourés de leurs concitoyens, ils trouvent que la forte relation entre eux et leur propre nation est partagée par tant de monde qu'elle est, d'une certaine manière, perdue pour eux, alors que la relation éloignée à un pays étranger, qui est faite de ce qu'ils y ont vu et vécu, est accrue quand ils considèrent le peu de gens qui ont fait la même chose. C'est pourquoi ils admirent toujours la beauté, l'utilité et la rareté de ce qui est étranger comme supérieures à ce qu'ils trouvent dans leur pays.

Puisque nous pouvons être fiers d'un pays, d'un climat ou d'un objet inanimé qui est en relation avec nous, il n'est pas étonnant que nous soyons fiers des qualités de ceux qui sont en connexion avec nous par le sang ou l'amitié. C'est ainsi que nous trouvons que les mêmes qualités, exactement, qui produisent l'orgueil en nous-mêmes, produisent aussi la même affection à un degré moindre quand nous les découvrons en des personnes qui nous sont liées. La beauté, l'adresse,

le mérite, le crédit et les honneurs de leurs parents sont soigneusement étalés par les orgueilleux, et c'est l'une des plus importantes sources de leur vanité.

De même que nous sommes fiers de nos propres richesses, de même nous désirons que tous ceux qui sont en connexion avec nous en possèdent également et nous avons honte de ceux qui, parmi nos amis ou nos relations, sont misérables ou pauvres. C'est pourquoi nous éloignons le plus possible les pauvres de nous et, comme nous ne pouvons empêcher la pauvreté de certains collatéraux éloignés et comme nos aïeux sont considérés comme nos relations les plus proches, tout le monde, pour cette raison, affecte d'avoir une famille de qualité et de descendre d'une longue lignée d'ancêtres riches et honorables.

J'ai fréquemment observé que ceux qui se vantent de l'ancienneté de leur famille sont heureux quand ils peuvent y joindre cette circonstance, que leurs ancêtres, depuis de nombreuses générations, ont été les propriétaires permanents de la même portion de territoire, et que leur famille n'a jamais changé de possessions ni a été transplantée dans un autre pays ou une autre province. J'ai aussi observé qu'il y a un sujet supplémentaire de vanité quand ils peuvent se vanter que ces possessions ont été transmises par une lignée composée entièrement de mâles, et que les honneurs et la fortune ne sont jamais passés par une femme. Tentons d'expliquer ces phénomènes par le précédent système.

Il est évident que, quand un homme se vante de l'ancienneté de sa famille, le sujet de sa vanité n'est pas uniquement la longue durée et les nombre des ancêtres, cette vanité porte aussi sur leurs richesses et leur crédit dont l'éclat est supposé rejaillir sur lui en raison de sa relation à ses ancêtres. Il considère d'abord ces objets, est affecté par eux de manière agréable puis, revenant sur lui-même, passant par la relation de parent à enfant, il se grandit par la passion de l'orgueil au moyen de la double relation des impressions et des idées. Puisque donc la passion dépend de ces relations, tout ce qui renforce l'une de ces relations doit aussi accroître la passion, et tout ce qui affaiblit les relations doit la diminuer. Or il est certain que l'identité de la possession renforce la relation d'idées qui naît du sang et de la parenté et

qu'elle conduit l'imagination avec la plus grande facilité d'une génération à une autre, des ancêtres les plus lointains à leur postérité, c'est-à-dire à la fois leurs héritiers et leurs descendants. Avec cette facilité, l'impression est transmise plus complètement et elle suscite un plus grand degré d'orgueil et de vanité.

Le cas est le même avec la transmission des honneurs et de la fortune à travers une succession de mâles sans passer par des femmes. C'est une qualité de la nature humaine, que nous considérerons plus loin ⁶, que l'imagination se tourne naturellement vers tout ce qui est important et considérable et que, quand deux objets se présentent à elle, un petit et un grand, habituellement, elle délaisse le premier et se fixe entièrement sur le second. Comme dans la société conjugale, le sexe masculin a l'avantage sur le sexe féminin, c'est le mari qui retient d'abord notre attention et, que nous le considérons directement ou que nous l'atteignons en passant par des objets reliés, la pensée demeure sur lui avec une plus grande satisfaction et arrive à lui avec une plus grande facilité plutôt qu'à sa femme. Il est aisé de voir que cette propriété doit renforcer la relation de l'enfant au père et affaiblir sa relation à la mère. En effet, comme toutes ces relations ne sont rien qu'une propension à passer d'une idée à une autre, tout ce qui renforce la propension renforce la relation ; et comme nous avons une plus forte propension à passer de l'idée d'enfants à celle de père que de l'idée d'enfants à celle de mère, nous devons regarder la première relation comme la plus étroite et la plus considérable. C'est la raison pour laquelle les enfants, en général, portent le nom de leur père et qu'on les juge de plus ou moins noble ou basse extraction en se référant à sa famille. Et, quoique la mère puisse posséder un esprit et des dons supérieurs à ceux du père, comme il arrive souvent, la *règle générale* prévaut malgré l'exception, selon la doctrine expliquée ci-dessus. Mieux, même quand une sorte de supériorité est si grande ou que d'autres raisons ont un effet tel que les enfants représentent plus la famille de la mère que celle du père, la règle générale conserve encore une telle efficacité qu'elle affaiblit la relation et produit une sorte de rupture dans la lignée des ancêtres. L'imagination ne la parcourt pas avec facilité et elle n'est pas capable de transférer l'honneur et le crédit des ancêtres à leur postérité du même nom et de la même famil-

⁶ Partie II, section 2.

le aussi facilement que quand la transition est conforme aux règles générales et qu'elle passe du père au fils ou du frère au frère.

Partie I : de l'orgueil et de l'humilité

Section X : De la propriété et de la richesse

[Retour à la table des matières](#)

Mais la relation que l'on estime la plus étroite et qui, de toutes, produit le plus couramment la passion de l'orgueil est la relation de *propriété*. Cette relation, il ne me sera pas possible de l'expliquer pleinement avant de traiter de la justice et des autres vertus morales. Pour l'instant, il suffira de noter que la propriété peut être définie comme *une relation entre une personne et un objet telle qu'elle lui permet, mais interdit à tout autre, le libre usage et la possession de cet objet sans violation des lois de la justice et de l'équité morale*. Si donc la justice est une vertu qui a une influence naturelle et originelle sur l'esprit humain, la propriété peut être tenue pour une espèce particulière de *causalité*, que nous considérons la liberté qu'elle donne au propriétaire d'agir comme bon lui semble sur l'objet ou les avantages qu'il en retire. Le cas est le même si l'on estime, conformément au système de certains philosophes, que la justice est une vertu artificielle, non une vertu naturelle ; car alors l'honneur, la coutume et les lois civiles remplacent la conscience naturelle et produisent dans une certaine mesure les mêmes effets. En attendant, ce qui est certain, c'est que l'idée de propriété porte naturellement notre pensée vers le propriétaire et la porte du propriétaire à la propriété, ce qui, étant une preuve d'une parfaite relation des idées, est tout ce qui est requis pour le dessein présent. Une relation d'idées jointe à une relation d'impressions produit toujours une transition d'affections ; et donc, à chaque fois qu'un plaisir ou une douleur provient d'un objet qui est connexion avec nous par la propriété, nous pouvons être certains que l'orgueil ou l'humilité doit naître de cette conjonction de relations, si

le système précédent est solide et satisfaisant. S'il est ou s'il ne l'est pas, nous pouvons nous en convaincre promptement en considérant rapidement la vie humaine.

Tout ce qui appartient à un vaniteux est le meilleur de ce qu'on peut trouver. Ses maisons, son équipage, son mobilier, ses vêtements, ses chevaux, ses chiens, il les conçoit comme surpassant toutes les autres choses ; et il est aisé d'observer que, du moindre avantage dans l'un de ces domaines, il tire un nouveau sujet d'orgueil et de vanité. Son vin, à l'en croire, a un bouquet plus subtil que tout autre, sa cuisine est la plus exquise, sa table la plus soignée, ses serviteurs les plus experts, l'air où il vit le plus salubre, le sol qu'il cultive le plus fertile, ses fruits mûrissent plus tôt et plus parfaitement. Telle chose est remarquable par sa nouveauté, telle autre par son ancienneté, telle autre chose encore est l'œuvre d'un artiste réputé, œuvre qui a appartenu à tel prince ou tel grand homme. Tous les objets, en un mot, qui sont utiles, beaux, surprenants ou qui lui sont reliés peuvent, par l'intermédiaire de la propriété, donner naissance à cette passion. Ces objets s'accordent en ce qu'ils donnent du plaisir et ils ne s'accordent en rien d'autre. Cela seul leur est commun et c'est donc la qualité qui produit la passion qui est leur effet commun. Comme tout nouvel exemple est un nouvel argument et comme les exemples sont ici innombrables, j'oserai affirmer qu'un système a rarement été aussi pleinement prouvé par l'expérience que celui que j'ai ici avancé.

Si la propriété d'une chose qui donne du plaisir, soit par son utilité, soit par sa beauté ou sa nouveauté, produit aussi de l'orgueil par une double relation d'impressions et d'idées, nous ne devons pas être surpris par le fait que le pouvoir d'acquérir cette propriété ait le même effet. Or les richesses doivent être considérées comme le pouvoir d'acquérir la propriété de ce qui nous plaît ; et c'est seulement de ce point de vue qu'elles ont une influence sur les passions. Le papier sera, en de nombreuses occasions, considéré comme une richesse, et cela parce qu'il peut transmettre le pouvoir d'acquérir de l'argent ; et l'argent est une richesse, non pas parce qu'il est un métal doué de certaines qualités de solidité, de poids et de fusibilité, mais seulement parce qu'il a une relation aux plaisirs et aux commodités de la vie. En tenant donc cela pour accordé, ce qui est assez évident en soi, nous pouvons en tirer l'un des plus solides arguments que j'ai employés

jusqu'ici pour prouver l'influence de la double relation sur l'orgueil et l'humilité.

En traitant de l'entendement, nous avons remarqué que la distinction que nous faisons parfois entre un *pouvoir* et son *exercice* est entièrement frivole et qu'il ne faut jamais penser qu'un homme, ou un autre être, possède une capacité sans l'exercer ni la mettre en action. Mais quoique ce soit strictement vrai dans une perspective juste et *philosophique*, il est [pourtant] certain que ce n'est pas [là] la *philosophie* de nos passions et que de nombreuses choses agissent sur elles au moyen de l'idée et de la supposition d'un pouvoir indépendant de son exercice actuel. Nous sommes contents quand nous acquerrons la capacité de produire du plaisir et nous sommes mécontents quand autrui acquiert le pouvoir de causer de la douleur. C'est évident par l'expérience ; mais, afin de donner une explication exacte de ce point et d'expliquer cette satisfaction et cette gêne, nous devons peser les réflexions suivantes.

Il est évident que l'erreur qui consiste à distinguer le pouvoir de son exercice ne provient pas entièrement de la doctrine scolastique du *libre arbitre* qui, d'ailleurs, n'entre que très peu dans la vie courante et n'a qu'une faible influence sur les façons de penser vulgaires et populaires. Selon cette doctrine, les motifs ne nous privent pas du libre arbitre et ne nous enlèvent pas notre pouvoir d'accomplir une action ou de nous en abstenir. Mais, selon les notions communes, un homme n'a aucun pouvoir quand de très importants motifs se trouvent entre lui et la satisfaction de ses désirs et qu'ils le déterminent à s'abstenir de l'acte qu'il souhaite accomplir. Je ne pense pas être tombé sous le pouvoir de mon ennemi quand je le vois me dépasser dans la rue et qu'il a l'épée au côté alors que je suis désarmé. Je sais que la crainte du magistrat civil est une entrave aussi forte que les fers et que je suis en aussi parfaite sûreté que s'il était enchaîné ou emprisonné. Mais quand une personne acquiert une autorité sur moi telle que non seulement ses actions ne rencontrent plus d'obstacles extérieurs, mais aussi telle qu'il peut me punir ou me récompenser comme il lui plaît sans aucune crainte d'un châtement en retour, je lui attribue alors un plein pouvoir sur moi et je me considère alors comme son sujet ou son vassal.

Or, si nous comparons ces deux cas, celui d'une personne qui a de très solides motifs d'intérêt ou de sûreté de s'abstenir d'une action et celui d'une autre personne qui n'est pas soumise à ces obligations, nous trouverons, selon la philosophie expliquée au livre précédent, que la seule différence *connue* entre eux se trouve en ceci que, dans le premier cas, nous concluons à partir de l'*expérience passée* que la personne n'accomplira jamais cette action, et que, dans le second cas, il est possible ou probable qu'elle l'accomplisse. Rien n'est plus variable ni inconstant que la volonté humaine et il n'y a que de solides motifs qui puissent nous donner une certitude absolue quand nous nous prononçons sur l'une de ses actions futures. Quand nous voyons qu'une personne est affranchie de ces motifs, nous supposons qu'il y a possibilité soit de l'action, soit de son abstention ; et, quoiqu'en général nous puissions conclure qu'elle est déterminée par des motifs et des causes, pourtant cela ne supprime pas l'incertitude de notre jugement sur ces causes ni l'influence de cette incertitude sur les passions. Puisque donc nous attribuons le pouvoir d'accomplir une action à tous ceux qui n'ont aucun motif solide de s'en abstenir et que nous refusons ce pouvoir à ceux qui ont ces motifs, nous pouvons justement conclure que le *pouvoir* se réfère toujours à son *exercice*, soit actuel, soit probable, et que nous considérons qu'une personne est douée d'une capacité quand nous trouvons, à partir de l'expérience passée, qu'il est probable, ou du moins possible qu'elle l'exerce. Et, en vérité, comme nos passions regardent toujours l'existence réelle d'objets et comme nous jugeons toujours de cette réalité à partir des cas passés, il est en soi hautement vraisemblable, sans raisonnement supplémentaire, que ce pouvoir consiste en la possibilité ou la probabilité d'une action telle qu'elle se découvre par l'expérience et la pratique du monde.

Or il est évident que chaque fois qu'une personne est dans une situation telle par rapport à moi qu'il n'existe aucun motif très puissant pour la détourner de me nuire et qu'il est par conséquent *incertain* si elle me nuira ou non, je dois être mal à l'aise dans cette situation et je ne peux pas considérer la possibilité ou la probabilité de ce mal sans une sensible inquiétude. Les passions ne sont pas seulement affectées par des événements certains et infaillibles mais aussi, à un degré inférieur, par ceux qui sont possibles et contingents. Et quoique, peut-être, je ne sois victime d'aucun tort et que je découvre que, philosophique-

ment parlant, la personne n'a jamais eu le pouvoir de me nuire puisqu'elle ne l'a pas exercé, je ne peux [cependant] m'empêcher d'être mal à l'aise, vu l'incertitude précédente. Tout comme le malaise, les passions agréables peuvent ici agir et me communiquer du plaisir quand je m'aperçois qu'un bien devient possible ou probable par le don d'autrui, don [désormais] possible ou probable parce que les solides motifs qui auraient pu l'empêcher ont disparu.

Mais nous pouvons de plus remarquer que cette satisfaction augmente quand un bien s'approche de telle manière qu'il est en notre *propre* pouvoir de le prendre ou de le laisser et qu'il n'y a aucun obstacle physique ni aucun motif solide pour empêcher notre jouissance. Comme tous les hommes désirent le plaisir, rien n'est plus probable que son existence quand il n'y a aucun obstacle extérieur à sa production et que les hommes ne perçoivent aucun danger à suivre leurs inclinations. Dans ce cas, leur imagination anticipe facilement la satisfaction et leur transmet la même joie que s'ils étaient persuadés de son existence réelle et actuelle.

Mais cela n'explique pas suffisamment la satisfaction qui accompagne la richesse. Un avare tire du plaisir de son argent, c'est-à-dire du *pouvoir* qu'il lui offre de se procurer tous les plaisirs et les commodités de la vie, bien qu'il sache qu'il a joui de ses richesses pendant quarante ans sans jamais les employer. Par conséquent, il ne peut conclure, par aucune espèce de raisonnement, que la réelle existence de ces plaisirs est plus proche que s'il était entièrement privé de toutes ses possessions. Mais, quoiqu'il ne puisse tirer une telle conclusion en raisonnant sur un plus grand rapprochement du plaisir, il est [cependant] certain qu'il l'*imagine* chaque fois que les obstacles extérieurs sont supprimés et, en même temps, les motifs les plus puissants d'intérêt et de danger qui s'y opposent. Pour mener à bien ce propos, je dois renvoyer à mon explication de la volonté, où j'expliquerai ⁷ cette fausse sensation de liberté qui nous fait imaginer que nous pouvons accomplir toute chose qui n'est pas très dangereuse ni très destructrice. Chaque fois qu'une personne n'est pas soumise à de solides obligations d'intérêt qui lui interdisent le plaisir, nous jugeons à partir de l'*expérience* que le plaisir existera et qu'elle l'obtiendra probable-

⁷ Partie III, section 2.

ment. Mais quand nous-mêmes sommes dans cette situation, nous jugeons, à partir d'une *illusion* de la *fantaisie*, que le plaisir est plus proche et plus immédiat. La volonté semble se mouvoir aisément en tout sens, elle projette une ombre, une image d'elle-même même du côté où elle ne se fixe pas. Au moyen de cette image, le plaisir semble se rapprocher davantage et l'image nous donne une satisfaction aussi vive que si elle était parfaitement certaine et inévitable.

Il sera désormais facile de tirer l'ensemble de ce raisonnement vers un point et de prouver que, quand la richesse produit de l'orgueil ou de la vanité chez ses possesseurs, comme elle ne manque jamais de le faire, c'est seulement au moyen d'une double relation d'impressions et d'idées. L'essence même de la richesse consiste dans le pouvoir de se procurer les plaisirs et les commodités de la vie. L'essence même de ce pouvoir consiste dans la probabilité de son exercice et en ce qu'il nous détermine à anticiper, par un raisonnement *vrai* ou *faux*, l'existence réelle du plaisir. L'anticipation du plaisir est, en elle-même, un plaisir très important et, comme sa cause est une possession, une propriété dont nous avons la jouissance et qui nous est de cette façon reliée, nous voyons ici clairement toutes les parties du système précédent se dessiner devant nous très exactement et très distinctement.

Pour la même raison que la richesse cause du plaisir et de l'orgueil et que la pauvreté suscite de la gêne et de l'humilité, le pouvoir doit produire les premières émotions et l'esclavage les secondes. Le pouvoir, ou une autorité sur autrui, fait que nous sommes capables de satisfaire tous nos désirs, tandis que l'esclavage, en nous assujettissant à la volonté d'autrui, nous expose à mille misères et mortifications.

Il vaut ici la peine de remarquer que la vanité du pouvoir et la honte de l'esclavage s'accroissent beaucoup par la considération des personnes sur lesquelles nous exerçons notre autorité ou qui l'exercent sur nous. En effet, à supposer qu'il soit possible de construire des statues d'un mécanisme admirable tel qu'elles puissent se mouvoir et agir aux ordres de la volonté, il est évident que leur possession donnerait du plaisir et de l'orgueil, mais pas autant que quand la même autorité est exercée sur des créatures sensibles et raisonnables dont la condition, par comparaison, rend la nôtre plus agréable et plus hono-

nable. La comparaison est dans tous les cas une méthode sûre d'accroître notre estime des choses. Un homme riche sent mieux la félicité de sa condition quand il l'oppose à celle d'un mendiant. Mais, dans le pouvoir, il y a un avantage particulier par le contraste qui, d'une certaine manière, se présente à nous entre nous-mêmes et la personne que nous commandons. La comparaison est évidente et naturelle. L'imagination la trouve dans le sujet même. Le passage de la pensée à sa conception est coulant et facile ; et que cette circonstance ait un effet considérable en augmentant son influence, c'est ce qui apparaîtra plus loin quand nous examinerons la nature de la *méchanceté* et de l'*envie*.

Partie I : de l'orgueil et de l'humilité

Section XI : De l'amour de la renommée

[Retour à la table des matières](#)

Mais, outre ces causes originelles d'orgueil et d'humilité, il en existe une [autre], secondaire, qui se trouve dans l'opinion d'autrui et qui a une égale influence sur les affections. Notre réputation, notre caractère, notre nom sont des considérations d'un très grand poids et d'une très grande importance, et même les autres causes d'orgueil, vertu, beauté et richesse, ont peu d'influence quand elles ne sont pas secondées par les opinions et les sentiments d'autrui. Afin d'expliquer ce phénomène, il serait nécessaire de faire un détour et d'expliquer d'abord la nature de la sympathie.

Nulle qualité de la nature humaine n'est plus remarquable, aussi bien en elle-même que par ses conséquences, que cette propension que nous avons à sympathiser avec les autres et à recevoir par communication leurs inclinations et leurs sentiments, quelque différents qu'ils soient des nôtres, et même s'ils sont contraires à nos propres inclinations et sentiments. Ce n'est seulement frappant chez les enfants qui embrassent aveuglément toutes les opinions qu'on leur pro-

pose, mais c'est aussi frappant chez les hommes du meilleur jugement et du meilleur entendement qui trouvent très difficile de suivre leur propre raison et leur propre inclination quand elles s'opposent à celles de leurs amis et de leurs compagnons de tous les jours. C'est à ce principe que nous devons attribuer la grande uniformité que nous pouvons observer dans les humeurs et les tournures de pensée des gens d'une même nation, et il est beaucoup plus probable que cette ressemblance provienne de la sympathie plutôt que de l'influence du sol et du climat qui, quoiqu'ils demeurent invariablement identiques, ne sauraient conserver l'identité de caractère d'une nation durant tout un siècle. Un homme d'un bon naturel se trouve en un instant dans la même humeur que la société qu'il fréquente. C'est même le cas pour le plus orgueilleux ou le plus bourru : ses concitoyens et ses connaissances déteignent sur lui. Un air gai infuse en mon esprit un contentement et une sérénité sensibles alors qu'une mine courroucée ou triste me plonge soudainement dans le cafard. La haine, le ressentiment, l'estime, l'amour, le courage, la joie et la mélancolie : toutes ces passions, je les éprouve plus par communication que par mon propre tempérament naturel et mes propres dispositions naturelles. Un phénomène si remarquable mérite notre attention et doit être suivi jusqu'à ses premiers principes.

Quand une affection est infusée par sympathie, elle est d'abord connue seulement par ses effets et par les signes extérieurs de l'attitude et de la conversation qui en transmettent une idée. Cette idée se convertit tout de suite en une impression et elle acquiert un tel degré de force et de vivacité qu'elle devient exactement la passion elle-même et qu'elle produit une émotion égale à celle d'une affection originelle. Quelque instantané que puisse être ce changement de l'idée en une impression, il provient de certaines vues et réflexions qui n'échapperont pas au rigoureux examen d'un philosophe, quoiqu'elles puissent échapper à [la conscience de] la personne qui les fait.

Il est évident que l'idée, ou plutôt l'impression de nous-mêmes nous est toujours intimement présente et que notre conscience nous donne une idée si vive de notre propre personne qu'il n'est pas possible d'imaginer que quelque chose puisse sur ce point aller au-delà d'elle. Tout objet qui nous est lié doit donc être conçu avec une semblable vivacité de conception d'après les principes précédents ; et,

quoique cette relation ne soit pas aussi forte que celle de causalité, elle doit malgré tout avoir une influence considérable. La ressemblance et la contiguïté sont des relations qu'il ne faut pas négliger, surtout quand, par une inférence de la cause à l'effet et par l'observation de signes extérieurs, nous sommes informés de l'existence réelle de l'objet qui est ressemblant ou contigu.

Or il est visible que la nature a maintenu une grande ressemblance entre toutes les créatures humaines et nous ne remarquons jamais en autrui une passion ou un principe dont nous ne puissions trouver, à un degré ou à un autre, la même chose en nous-mêmes. Le cas est le même pour la constitution de l'esprit aussi bien que pour la constitution du corps. Quelles que soient les différences des parties en forme et en taille, leur structure et leur composition sont en général identiques. Il y a une très remarquable ressemblance qui se conserve au sein de toute la variété et cette ressemblance doit beaucoup contribuer à nous faire entrer dans les sentiments d'autrui et les embrasser avec facilité et plaisir. C'est pourquoi nous trouvons que, quand, en plus de la ressemblance générale de nos natures, existe une ressemblance particulière de mœurs, de caractères, de pays, de langage, elle facilite la sympathie. Plus forte est la relation entre nous-mêmes et un objet, plus aisément l'imagination fait la transition et transmet à l'idée reliée la vivacité de conception avec laquelle nous formons toujours l'idée de notre propre personne.

La ressemblance n'est pas la seule relation qui ait cet effet mais elle reçoit une nouvelle force d'autres relations qui peuvent l'accompagner. Les sentiments d'autrui ont peu d'influence quand nous en sommes éloignés et ils requièrent la relation de contiguïté pour être communiqués entièrement. Les relations de sang, qui sont une espèce de causalité, peuvent parfois contribuer au même effet, tout comme la fréquentation [de certaines personnes] qui opère de la même manière que l'éducation et l'accoutumance, comme nous le verrons plus pleinement ensuite ⁸. Toutes ces relations, quand elles sont unies les unes aux autres, conduisent l'impression, la conscience de notre propre personne vers l'idée des sentiments ou des passions d'autrui et nous les font concevoir de la manière la plus forte et la plus vive.

⁸ Partie II, section 4.

On a remarqué au début de ce traité que toutes nos idées sont dues aux impressions et que ces deux sortes de perceptions diffèrent seulement par les degrés de force et de vivacité avec lesquels elles frappent l'âme. Les parties qui composent les idées et les impressions sont exactement les mêmes. La manière et l'ordre de leur apparition peuvent être semblables. Leurs différents degrés de force et de vivacité sont donc les seules particularités qui les distinguent. Et, comme cette différence peut être, dans une certaine mesure, supprimée par une relation entre les impressions et les idées, il n'est pas étonnant qu'une idée d'un sentiment ou d'une passion puisse, par ce moyen, être vivée jusqu'à devenir le sentiment même, la passion même. L'idée vive d'un objet se rapproche toujours de son impression et il est certain que nous pouvons nous sentir malades ou souffrants par la simple force de l'imagination et que nous pouvons rendre réelle une maladie en y pensant souvent. Mais c'est dans les opinions et les affections que c'est le plus remarquable, et c'est là surtout qu'une idée vive se convertit en impression. Nos affections dépendent plus de nous-mêmes et des opérations intérieures de l'esprit que de toutes les autres impressions, et c'est la raison pour laquelle elles naissent plus naturellement de l'imagination et de toute idée vive que nous formons d'elles. Telle est la nature et la cause de la sympathie ; et c'est de cette manière que nous entrons si profondément dans les opinions et les affections d'autrui chaque fois que nous les découvrons.

Ce qui est surtout remarquable dans toute cette affaire, c'est la forte confirmation que ces phénomènes donnent au précédent système sur l'entendement et, par conséquent, au présent système sur les passions, puisqu'ils sont analogues. A vrai dire, il est évident que, quand nous sympathisons avec les passions et les sentiments d'autrui, ces mouvements apparaissent d'abord dans *notre* esprit comme de simples idées qui sont conçues comme appartenant à une autre personne, comme nous concevons toute autre chose de fait. Il est aussi évident que les idées des affections d'autrui se convertissent dans les impressions mêmes qu'elles représentent et que les passions naissent en conformité avec les images que nous en formons. Tout cela est l'objet de l'expérience la plus manifeste et ne dépend pas de notre hypothèse de philosophie. Cette science peut seulement être admise pour les phénomènes quoique, en même temps, il faut avouer qu'ils sont si

clairs en eux-mêmes qu'il n'y a que peu d'occasions de l'employer. En effet, outre la relation de cause à effet par laquelle nous sommes convaincus de la réalité de la passion avec laquelle nous sympathisons, outre cela, dis-je, nous devons être aidés par les relations de ressemblance et de contiguïté afin d'éprouver la sympathie dans toute sa perfection. Et puisque ces relations peuvent entièrement convertir une idée en impression et communiquer à la première la vivacité de la seconde si parfaitement que rien ne se perd dans la transition, nous pouvons aisément concevoir comment le relation de cause à effet seule peut servir à renforcer et aviver une idée. Dans la sympathie, il y a une évidente conversion d'une idée en une impression. Cette relation naît de la relation des objets à nous-mêmes. Notre moi nous est toujours intimement présent. Comparons toutes ces circonstances et nous trouverons que la sympathie correspond exactement aux opérations de notre entendement et même qu'elle contient quelque chose de plus surprenant et de plus extraordinaire.

Il est désormais temps de détourner notre regard d'une considération générale sur la sympathie vers son influence sur l'orgueil et l'humilité quand ces passions naissent de la louange et du blâme, de la bonne et de la mauvaise réputation. Nous pouvons observer qu'aucune personne n'est louée par autrui pour une qualité qui ne produirait pas d'elle-même, si elle était réelle, de l'orgueil chez la personne qui la possède. Les éloges portent soit sur son pouvoir, soit sur sa richesse, soit sur sa famille, soit sur sa vertu, autant de qualités qui sont des sujets de vanité que nous avons déjà expliqués. Il est donc certain que si une personne se considérait sous le même jour que celui où elle apparaîtrait à son admirateur, elle recevrait d'abord un plaisir séparé et ensuite de l'orgueil, de l'auto-satisfaction, selon l'hypothèse expliquée ci-dessus. Or rien ne nous est plus naturel que d'embrasser les opinions d'autrui sur ce point, aussi bien par la *sympathie*, qui nous rend tous ses sentiments intimement présents, que par le *raisonnement*, qui nous fait regarder son jugement comme une sorte d'argument en faveur de ce qu'il affirme. Ces deux principes d'autorité et de sympathie influencent presque toutes nos opinions mais ils doivent avoir une influence particulière quand nous jugeons de notre propre valeur et de notre propre caractère. De tels jugements s'accompagnent toujours de

passion⁹ ; et rien ne tend plus à troubler notre entendement et à nous précipiter dans des opinions, même déraisonnables, que leur connexion avec une passion qui se diffuse dans l'imagination et donne une force supplémentaire à toute idée reliée. A cela, nous pouvons ajouter qu'étant conscients d'une grande partialité en notre faveur, nous nous réjouissons particulièrement de tout ce qui confirme la bonne opinion que nous avons de nous-mêmes, et nous sommes facilement choqués par tout ce qui s'y oppose.

Tout cela paraît très probable en théorie mais, afin de donner une pleine certitude à ce raisonnement, nous devons examiner les phénomènes des passions et voir s'ils s'accordent avec lui.

Parmi ces phénomènes, nous pouvons estimer qu'il en est un qui est très favorable à notre propos actuel : quoique la renommée soit en général agréable, nous recevons pourtant une plus grande satisfaction de l'approbation de ceux que nous estimons et approuvons nous-mêmes que de ceux que nous haïssons et méprisons. Dans une même proportion, nous sommes surtout mortifiés par le mépris des personnes dont le jugement a pour nous une certaine valeur et nous sommes pour une grande part indifférents à l'opinion du reste du genre humain. Mais si l'esprit recevait de quelque instinct originel un désir de renommée et une aversion pour la mauvaise réputation, renommée et mauvaise réputation nous influenceraient sans distinction, et chaque opinion, selon qu'elle serait favorable ou défavorable, susciterait également ce désir et cette aversion. Le jugement d'un sot est le jugement d'une autre personne aussi bien que le jugement d'un sage et il est seulement inférieur par son influence sur notre propre jugement.

Nous ne sommes pas seulement plus satisfaits de l'approbation d'un sage que de celle d'un sot mais nous recevons une satisfaction supplémentaire de la première approbation quand nous avons fréquenté longtemps et intimement ce sage. Ce qui s'explique de la même manière.

Les louanges d'autrui ne nous donnent jamais tant de plaisir que quand elles coïncident avec notre propre opinion et nous mettent en

⁹ Livre I, partie III, section 10.

valeur par les qualités où nous excellons surtout. Un simple soldat estime peu l'éloquence, un juriste le courage, un évêque l'humour, un marchand le savoir. Quelque estime qu'un homme puisse avoir pour une qualité considérée abstraitement, quand il est conscient qu'il ne la possède pas, les opinions du monde entier lui donnent peu de plaisir sur ce point, et cela parce qu'elles ne seront jamais capables d'entraîner derrière elles sa propre opinion.

Rien n'est plus habituel, chez des hommes de bonne famille mais de fortune restreinte, que de quitter leurs amis et leur pays et de chercher leur gagne-pain dans des emplois bas et manuels parmi les étrangers plutôt que parmi ceux qui connaissent leur naissance et leur éducation. Là où nous allons, disent-ils, nous serons inconnus. Personne ne soupçonnera de quelle famille nous sommes issus. Nous serons loin de tous nos amis et de toutes nos connaissances et, de cette façon, notre pauvreté et notre basse condition seront plus facile à porter. En examinant ces sentiments, je trouve qu'ils offrent de très nombreux arguments convaincants en faveur de notre propos actuel.

Premièrement, nous pouvons en inférer que la gêne [que nous ressentons] en étant méprisés dépend de la sympathie et que cette sympathie dépend de la relation des objets à nous-mêmes puisque la gêne est la plus importante quand elle vient du mépris de personnes qui, à la fois, nous sont liées par le sang et par la contiguïté spatiale. C'est pourquoi nous cherchons à diminuer cette sympathie et cette gêne en séparant ces relations, en nous situant à proximité d'étrangers et à distance de nos parents.

Deuxièmement, nous pouvons conclure que des relations sont requises pour la sympathie, non pas considérées absolument en tant que relations, mais par leur influence pour convertir nos idées des sentiments d'autrui en ces sentiments mêmes au moyen de l'association entre l'idée de leurs personnes et l'idée de notre propre personne. En effet, ici, les relations de parenté et de contiguïté subsistent toutes les deux mais, n'étant pas unies dans les mêmes personnes, elles contribuent à la sympathie à un degré moindre.

Troisièmement, cette circonstance de la diminution de la sympathie par la séparation des relations est digne de notre attention. Suppo-

sez que je me trouve dans une situation misérable parmi des étrangers et que, par conséquent, je sois traité avec mépris. Je me trouve pourtant plus à l'aise dans cette situation que si j'étais chaque jour exposé au mépris de mes parents et de mes concitoyens. Ici, je sens un double mépris, celui qui vient de mes parents, mais ils sont absents, et celui qui vient de ceux qui m'entourent, mais ce sont des étrangers. Ce double mépris est également renforcé par les deux relations de parenté et de contiguïté. Mais comme ces personnes qui sont en connexion avec moi par ces deux relations ne sont pas les mêmes personnes, la différence des idées sépare les impressions qui naissent du mépris et les empêche de se fondre l'une dans l'autre. Le mépris de mes voisins a une certaine influence, tout comme celui de mes parents, mais ces influences sont distinctes et ne s'unissent jamais comme quand le mépris provient de personnes qui sont à la fois mes voisins et mes parents. Ce phénomène est analogue au système de l'orgueil et de l'humilité expliqué ci-dessus, qui peut sembler si extraordinaire à l'appréhension du vulgaire.

Quatrièmement, dans cette situation, une personne dissimule naturellement sa naissance à ceux avec qui elle vit et est très gênée si quelqu'un la soupçonne d'être d'une famille nettement supérieure à sa fortune présente et à son train de vie actuel. Tout dans le monde est jugé par comparaison. Ce qui est une immense fortune pour un gentilhomme est une misère pour un prince. Un paysan se jugerait heureux d'une terre qui ne fournit pas le nécessaire à un gentilhomme. Quand un homme s'est accoutumé à un train de vie brillant ou qu'il s'en juge digne par sa naissance et sa qualité, tout ce qui est inférieur à ce train de vie lui est désagréable et même humiliant et c'est avec grand soin qu'il cache ses prétentions à une meilleure fortune. Ici, à l'étranger, il connaît lui-même son infortune mais, comme ceux avec qui il vit l'ignorent, la réflexion et la comparaison désagréables sont seulement suggérées par ses propres pensées et jamais il ne les reçoit par sympathie avec autrui, ce qui doit beaucoup contribuer à son bien-être et à son bonheur.

S'il y a des objections à cette hypothèse *que le plaisir que nous recevons de la louange naît d'une communication des sentiments*, nous trouverons à l'examen que ces objections, quand elles sont prises sous un jour approprié, serviront à la confirmer. La renommée populaire

peut être agréable même à un homme qui méprise le vulgaire mais c'est parce que le grand nombre de ces gens donne un poids et une autorité supplémentaires. Les plagiaires apprécient des louanges qu'ils ont conscience de ne pas mériter. Ce sont des sortes de châteaux en Espagne où l'imagination s'amuse de ses propres fictions et tâche de les rendre fermes et stables par la sympathie des sentiments d'autrui. Les orgueilleux sont blessés au plus haut point par le mépris bien qu'ils ne soient pas le moindre du monde prêts à y donner leur assentiment ; mais c'est à cause de l'opposition entre la passion qui leur est naturelle et celle qu'ils reçoivent par sympathie. Un amoureux fou est de la même manière très mécontent quand vous blâmez et condamnez son amour, bien qu'il soit évident que votre opposition ne peut avoir d'influence que par son emprise sur lui et par sa sympathie avec vous. S'il vous méprise ou s'il s'aperçoit que vous plaisantez, tout ce que vous dites n'a aucun effet sur lui.

Partie I : de l'orgueil et de l'humilité

Section XII: De l'orgueil et de l'humilité des animaux

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi, sous quelque jour que nous considérons ce sujet, nous pouvons toujours observer que les causes de l'orgueil et de l'humilité correspondent exactement à notre hypothèse et qu'aucune chose ne peut susciter l'une de ces passions à moins qu'elle ne nous soit reliée et qu'à la fois elle ne produise un plaisir ou une douleur indépendants de la passion. Nous avons prouvé non seulement qu'une tendance à produire du plaisir ou de la douleur est commune à toutes les causes d'orgueil ou d'humilité mais aussi que c'est la seule chose qui leur est commune, et que, par conséquent, c'est la qualité par laquelle ces causes opèrent. Nous avons de plus prouvé que les plus importantes causes de ces passions ne sont en réalité rien d'autre que le pouvoir de

produire des sensations agréables ou désagréables et que donc tous leurs effets, et entre autres l'orgueil et l'humilité, dérivent uniquement de cette origine. De tels principes simples et naturels, fondés sur des preuves aussi solides, ne peuvent manquer d'être reçus par les philosophes, à moins que ne s'y opposent certaines objections qui m'ont échappé.

Les anatomistes joignent habituellement leurs observations et leurs expériences sur le corps humain à celles qu'ils effectuent sur le corps des bêtes et ils tirent de l'accord de ces expériences un argument supplémentaire en faveur d'une hypothèse particulière. Il est en effet certain que, si la structure des parties chez les bêtes est identique à celle que l'on trouve chez les hommes et si l'action de ces parties est aussi identique, les causes de cette action ne sauraient être différentes et nous pouvons conclure sans hésitation que ce que nous découvrons comme vrai en une espèce est certain pour l'autre espèce. Ainsi, quoique nous puissions justement présumer que le mélange des humeurs et la composition des petites parties soient quelque peu différents chez les hommes et chez les simples animaux et que donc l'expérience que nous faisons sur les uns des effets des remèdes ne s'applique pas toujours aux autres, pourtant, comme la structure des veines et des muscles, la constitution et la situation du cœur, des poumons, de l'estomac, du foie et des autres parties sont les mêmes ou presque les mêmes chez tous les animaux, la même hypothèse exactement qui explique le mouvement musculaire, la progression du chyle, la circulation du sang chez une espèce doit s'appliquer à toutes les espèces ; et, selon qu'elle est en accord ou en désaccord avec les expériences que nous pouvons faire pour une espèce de créatures, nous pouvons tirer une preuve de sa vérité ou de sa fausseté pour l'ensemble des espèces. Appliquons donc cette méthode de recherche qui se révèle si juste et si utile dans les raisonnements sur le corps à notre présente anatomie de l'esprit et voyons quelles découvertes nous pouvons faire grâce à elle.

Pour cela, nous devons d'abord montrer la correspondance des *passions* chez les hommes et chez les animaux et comparer ensuite les *causes* qui produisent ces passions.

Il est clair que, dans presque toutes les espèces de créatures (mais surtout dans celles du genre le plus noble), il y a de nombreuses mar-

ques évidentes d'orgueil et d'humilité. Le port même et la démarche du cygne, du dindon et du paon montrent la haute idée qu'ils ont d'eux-mêmes et leur mépris de toutes les autres créatures. Ce qui est le plus remarquable, c'est que, dans les deux dernières espèces d'animaux, l'orgueil accompagne toujours la beauté et se révèle seulement chez le mâle. On remarque couramment la vanité et l'émulation des rossignols pour le chant, tout comme celles des chevaux pour la vitesse, celles des chiens de chasse pour la sagacité et l'odorat, celles du taureau et du coq pour la force et celles tous les autres animaux pour leur excellence particulière. Ajoutez à cela que toutes les espèces de créatures qui approchent assez souvent l'homme pour se familiariser avec lui sont à l'évidence fières de son approbation et se réjouissent de ses louanges et de ses caresses, indépendamment de toute autre considération. Ce ne sont pas les caresses de tout le monde, sans distinction, qui leur donnent cette vanité mais ce sont surtout celles des personnes que ces animaux connaissent et aiment, à la façon dont cette passion est suscitée en l'humanité. Ce sont là des preuves évidentes que l'orgueil et l'humilité ne sont pas seulement des passions humaines mais qu'elles s'étendent à l'ensemble de la création animale.

De même, les *causes* de ces passions sont en gros identiques chez les bêtes et chez les hommes si nous tenons correctement compte de notre connaissance et de notre entendement supérieurs. Ainsi les animaux ont peu ou pas de sens de la vertu ou du vice ; ils perdent rapidement de vue les relations de sang et sont incapables d'avoir des relations de droit et de propriété ; et c'est la raison pour laquelle les causes de leur orgueil et de leur humilité doivent se trouver seulement dans le corps et ne peuvent jamais se situer dans l'esprit ou les objets extérieurs. Mais, dans la mesure où ces qualités concernent le corps, ce sont les mêmes qui, chez les animaux comme chez les hommes, causent l'orgueil, et cette passion se fonde toujours sur la beauté, la force, la rapidité ou quelque autre qualité utile ou agréable.

Puisque ces passions, dans toute la création, sont identiques et naissent des mêmes causes, la question est maintenant de savoir si la *manière* dont les causes opèrent est aussi la même. Selon toutes les règles de l'analogie, on doit justement s'y attendre. Si, après avoir essayé, nous trouvons que l'explication des phénomènes que nous utili-

sons pour une espèce ne peut pas s'appliquer au reste des espèces, nous pourrions présumer que cette explication, malgré son apparence de vérité, est en réalité sans fondement.

Pour décider de cette question, considérons qu'il y a évidemment la même *relation* d'idées, qui dérive des mêmes causes, dans l'esprit des animaux et dans celui des hommes. Un chien qui a enfoui un os oublie souvent l'endroit mais, s'il revient à cet endroit, sa pensée passe aisément [à l'idée] de ce qu'il a précédemment caché, et cela au moyen de la contiguïté qui produit une relation entre ses idées. De la même manière, s'il a été copieusement battu à un endroit, il tremblera en s'en approchant, même s'il ne découvre aucun signe d'un danger présent. Les effets de la ressemblance ne sont pas aussi remarquables mais, comme cette relation est un élément considérable de la causalité (dont tous les animaux jugent, on le voit avec tant d'évidence), nous pouvons conclure que les trois relations de ressemblance, de contiguïté et de causalité opèrent de la même manière chez les bêtes que chez les créatures humaines.

Il y a aussi des exemples de la relation des impressions qui suffisent à nous convaincre qu'il y a une union de certaines affections les unes avec les autres, aussi bien dans les espèces inférieures de créatures que dans les espèces supérieures, et que leur esprit passe fréquemment par une série d'émotions reliées entre elles. Un chien, chez qui s'éveille la joie, passe naturellement à l'amour et à la bienveillance, soit envers son maître, soit envers l'autre sexe. De la même manière, s'il est plein de peine et de chagrin, il devient querelleur et méchant ; et cette passion qui était d'abord du chagrin se convertit en colère à la moindre occasion.

Ainsi tous les principes internes qui sont nécessaires pour produire en nous de l'orgueil ou de l'humilité sont communs à toutes les créatures et, puisque les causes qui suscitent ces passions sont également les mêmes, nous pouvons justement conclure que ces causes opèrent de la même *manière* pour toute la création animale. Mon hypothèse est si simple et suppose si peu de réflexion et de jugement qu'elle peut s'appliquer à toutes les créatures sensibles, ce qui non seulement sera reconnu comme une preuve convaincante de sa vérité mais aussi sera considéré comme une objection à tout autre système.

Livre II : Des passions

Partie II

De l'amour et de la haine

Section I : De l'objet et des causes de l'amour et de la haine

[Retour à la table des matières](#)

Il est tout à fait impossible de donner une définition des passions de l'*amour* et de la *haine*, et cela parce qu'elles produisent uniquement une impression simple sans mélange ni composition. Il n'est pas non plus nécessaire d'en tenter une description tirée de leur nature, de leur origine, de leurs causes et de leurs objets, et cela à la fois parce que ce sont les sujets de notre recherche actuelle et parce que ces passions sont par elles-mêmes suffisamment connues par notre expérience et notre sentiment courants. C'est ce que nous avons déjà remarqué pour l'orgueil et l'humilité et nous le répétons ici pour l'amour et la haine ; et, en vérité, il y a une si grande ressemblance entre ces deux groupes de passions que nous serons obligés de commencer par une sorte d'abrégé de nos raisonnements sur les premières pour expliquer les secondes.

Alors que l'*objet* immédiat de l'orgueil et de l'humilité est le moi, cette personne identique dont les pensées, actions et sensations sont intimement saisies par notre conscience, l'*objet* de l'amour et de la

haine est une autre personne dont les pensées, actions et sensations ne sont pas saisies par notre conscience. Cela est suffisamment évident par expérience. Notre amour et notre haine sont toujours dirigés vers un être sensible qui nous est extérieur ; et, quand nous parlons d'*amour de soi*, ce n'est pas au sens propre car la sensation qu'il produit n'a rien de commun avec cette tendre émotion que fait naître un ami ou une maîtresse. Il en est de même pour la haine. Nous pouvons être mortifiés de nos propres fautes et de nos propres folies mais nous n'éprouvons de la colère ou de la haine que par les offenses d'autrui.

Mais, quoique l'objet de l'amour et de la haine soit toujours une autre personne, il est clair que l'objet n'est pas, à proprement parler, la *cause* de ces passions et qu'il ne suffit pas, à lui seul, pour les susciter. En effet, puisque l'amour et la haine sont directement contraires dans la sensation que nous en avons et qu'ils ont le même objet en commun, si cet objet était aussi leur cause, il produirait ces passions opposées à un degré égal, et comme elles se détruiraient l'une l'autre dès le premier instant, aucune d'elle ne pourrait jamais apparaître. Il doit donc y avoir quelque cause différente de l'objet.

Si nous considérons les causes de l'amour et de la haine, nous trouverons qu'elles sont très diverses et qu'elles n'ont pas beaucoup de choses en commun. La vertu, le savoir, l'esprit, le bon sens et la bonne humeur d'une personne produisent l'amour et l'estime, tout comme les qualités opposées produisent la haine et le mépris. Les mêmes passions naissent de perfections corporelles telles que la beauté, la force, la rapidité et la dextérité et de leurs contraires ; et également d'avantages et de désavantages extérieurs dans la famille, les possessions, les vêtements, la nation et le climat. Il n'est aucun de ces objets qui ne puisse produire, par ses différentes qualités, de l'amour et de l'estime, de la haine et du mépris.

De l'examen de ces causes, nous pouvons tirer une nouvelle distinction entre la *qualité* qui opère et le *sujet* où elle se trouve. Un prince qui possède un majestueux palais commande l'estime du peuple pour cette raison, et cela *premièrement* par la beauté du palais et *deuxièmement* par la relation de propriété qui met en connexion le prince et le palais. Otez l'une des circonstances et vous détruisez la

passion, ce qui prouve à l'évidence que la cause est une cause complexe.

Il serait fastidieux de suivre les passions de l'amour et de la haine à travers toutes les observations que nous avons faites sur l'orgueil et l'humilité et que l'on peut également appliquer aux deux groupes de passions. Il suffira de *remarquer* en général que l'objet de l'amour et de la haine est évidemment une personne pensante, que la sensation de la première passion est toujours agréable et que celle de la deuxième est toujours désagréable. Nous pouvons aussi supposer, avec quelque apparence de probabilité, *que la cause de ces deux passions est toujours reliée à un être pensant, que la cause de la première produit un plaisir distinct et que celle de la deuxième produit une gêne distincte.*

L'une de ces suppositions, à savoir que la cause de l'amour et de la haine doit être reliée à une personne ou un être pensant pour produire ces passions, est non seulement probable mais elle est trop évidente pour être contestée. La vertu et le vice, quand on les considère abstraitement, la beauté et la laideur, quand elles se trouvent dans des objets inanimés, la pauvreté et la richesse, quand elles concernent une tierce personne, ne suscitent aucun degré d'amour et de haine, d'estime et de mépris envers ceux qui n'ont aucune relation avec eux. Une personne qui regarde par la fenêtre me voit dans la rue et voit, derrière moi, un beau palais qui n'a aucun rapport avec moi. Je pense que personne ne prétendra que cette personne va me payer du même respect que si j'étais le propriétaire du palais.

Il n'est pas aussi évident à première vue qu'une relation d'impressions soit requise pour ces passions et cela parce que, dans la transition, l'une des impressions se confond tant avec l'autre qu'elles deviennent d'une certaine manière indiscernables. Mais, comme, dans l'orgueil et l'humilité, nous avons été facilement capables de faire la séparation et de prouver que toute cause de ces passions produit une douleur ou un plaisir distincts, je pourrais ici observer la même méthode avec le même succès en examinant en particulier les diverses causes et de l'amour et de la haine. Mais, comme j'ai hâte de prouver ces systèmes de manière entière et décisive, je diffère cet examen pour un temps. En attendant, je vais tenter de convertir à mon présent des-

sein tous mes raisonnements sur l'orgueil et l'humilité par un argument fondé sur une expérience indubitable.

Il est peu de personnes qui, satisfaites de leur propre caractère, de leur propre génie ou de leur propre fortune, n'aient pas le désir de se montrer au monde et d'acquérir l'amour et l'approbation de l'humanité. Or il est évident que les mêmes qualités et circonstances qui sont les causes de l'orgueil ou de l'estime de soi sont aussi des causes de la vanité et du désir de réputation, et que nous faisons toujours voir les points particuliers dont nous sommes, en nous-mêmes, le plus satisfaits. Mais, si l'amour et l'estime n'étaient pas produits par les mêmes qualités, selon que ces qualités nous sont reliées ou sont reliées à autrui, cette manière de procéder serait très absurde et nous ne pourrions attendre une correspondance entre les sentiments de toute autre personne et ceux que nous entretenons nous-mêmes. Il est vrai que peu sont ceux qui sont capables de former des systèmes exacts sur les passions ou de réfléchir à leur nature générale et à leurs ressemblances. Mais, [même] sans un tel progrès en philosophie, nous ne sommes pas sujets à de nombreuses erreurs sur ce point. Nous sommes suffisamment guidés aussi bien par l'expérience courante que par une sorte de *présentation* ¹⁰ qui nous dit ce qui agira sur autrui à partir de ce que nous éprouvons immédiatement en nous-mêmes. Puisque donc les mêmes qualités qui produisent l'orgueil ou l'humilité causent l'amour ou la haine, tous les arguments qui ont été employés pour prouver que les causes des premières passions font naître une douleur ou un plaisir indépendants de la passion s'appliqueront avec une égale évidence aux causes des secondes passions.

¹⁰ « présentation ». (NdT)

Partie II : de l'amour et de la haine

Section II : Expériences pour confirmer
ce système

[Retour à la table des matières](#)

En pesant comme il faut ces arguments, personne n'aura de scrupule à donner son assentiment à la conclusion que j'en tire sur la transition qui se fait dans la suite des impressions et des idées reliées, d'autant plus que c'est là un principe en lui-même si aisé et si naturel. Mais, pour pouvoir mettre ce système hors de doute aussi bien en ce qui regarde l'amour et la haine qu'en ce qui regarde l'orgueil et l'humilité, il serait approprié de faire certaines nouvelles expériences sur toutes ces passions et de se rappeler les quelques observations que j'ai précédemment effleurées.

Pour faire ces expériences, supposons que je sois en compagnie d'une personne que j'ai auparavant considérée sans aucune amitié ni inimitié. J'ai ainsi l'objet naturel et ultime de ces quatre passions placé devant moi. Moi-même suis l'objet propre de l'orgueil et de l'humilité et l'autre personne est l'objet de l'amour et de la haine.

Considérons maintenant avec attention la nature de ces passions et leur situation les unes par rapport aux autres. Il est évident que voici quatre passions placées, pour ainsi dire, en carré, en connexion régulière les unes avec les autres et à distance les unes des autres. Les passions de l'orgueil et de l'humilité aussi bien que celles de l'amour et de la haine sont en connexion par l'identité de leur objet qui est le moi pour le premier groupe de passions et une autre personne pour le second groupe. Ces deux lignes de communication ou de connexion forment les deux côtés opposés du carré ¹¹. De plus, l'orgueil et l'amour

¹¹ Soit un carré orgueil-humilité-haine-amour. Les quatre passions forment les quatre sommets du carré. Les côtés orgueil-humilité et amour-haine corres-

sont des passions agréables, la haine et l'humilité des passions pénibles. Cette similitude de sensation entre l'orgueil et l'amour et celle entre l'humilité et la haine forment une nouvelle connexion et peuvent être considérées comme les deux autres côtés du carré. En somme, l'orgueil est en connexion avec l'humilité, l'amour en connexion avec la haine par leurs objets ou idées, l'orgueil est en connexion avec l'amour et l'humilité avec la haine par leurs sensations ou impressions.

Je dis alors que rien ne peut produire l'une de ces passions sans soutenir avec elle une double relation, à savoir une relation d'idées à l'objet de la passion et une relation de sensation à la passion elle-même. C'est ce que nous devons prouver par nos expériences.

Première expérience. Pour procéder avec le plus grand ordre dans ces expériences, supposons d'abord, qu'étant placé dans la situation ci-dessus mentionnée, c'est-à-dire en compagnie d'une autre personne, un objet se présente qui n'ait aucune relation d'impressions ou d'idées avec l'une de ces passions. Supposons que nous regardions ensemble une pierre ordinaire ou un autre objet commun qui n'appartienne à aucun de nous et qui, par lui-même, ne cause aucune émotion, aucune douleur ni aucun plaisir indépendants. Il est évident que cet objet ne produira aucune des quatre passions. Faisons l'essai avec chaque passion, l'une après l'autre : l'amour, la haine, l'humilité et l'orgueil. Aucune d'elle ne s'éveille jamais au plus petit degré que l'on puisse imaginer. Changeons d'objet aussi souvent qu'il nous plaît, pourvu que nous en choissions toujours un qui n'ait aucune de ces deux relations. Répétons l'expérience dans toutes les dispositions dont l'esprit est susceptible. Aucun objet, dans la grande variété de la nature, en aucune disposition, ne produira une passion sans ces relations.

pendent à l'objet des passions, le moi pour le côté orgueil-humilité, l'autre personne pour le côté amour-haine. Plus loin, Hume va préciser que les deux autres côtés (orgueil-amour et humilité-haine) correspondent à la sensation, agréable pour ce qui est du côté orgueil-amour, pénible pour ce qui est du côté humilité-haine. (NdT)

Deuxième expérience. Puisqu'un objet auquel ces deux relations font défaut ne peut jamais produire une passion, donnons-lui seulement l'une de ces relations et voyons ce qu'il en résulte. Ainsi supposons que je regarde une pierre ou un objet commun qui m'appartienne ou appartienne à mon compagnon et qui, par ce moyen, acquière une relation d'idées à l'objet des passions. Il est clair qu'à considérer la question *a priori*, on ne peut raisonnablement attendre aucune émotion d'aucune sorte. En effet, outre qu'une relation d'idées opère secrètement et calmement sur l'esprit, elle donne une impulsion égale vers les passions opposées de l'orgueil et de l'humilité, de l'amour et de la haine, selon que l'objet nous appartient ou qu'il appartient à autrui, laquelle opposition de passions doit détruire les deux et laisser l'esprit parfaitement libre de toute affection, de toute émotion. Ce raisonnement *a priori* est confirmé par l'expérience. Aucun objet futile ou vulgaire, qui ne cause ni douleur ni plaisir indépendants de la passion, ne sera jamais capable, par ses propriétés ou par d'autres relations, soit à nous, soit à autrui, de produire les affections d'orgueil ou d'humilité, d'amour ou de haine.

Troisième expérience. Il est donc évident qu'une relation d'idées n'est pas capable, seule, de donner naissance à ces affections. Supprimons maintenant cette relation et mettons à sa place une relation d'impressions en présentant un objet agréable ou désagréable mais qui n'ait aucune relation avec nous ou avec notre compagnon et observons les conséquences. A considérer d'abord la question *a priori* comme pour la précédente expérience, nous pouvons conclure que l'objet aura une petite mais incertaine connexion avec ces passions. En effet, outre que cette relation n'est ni froide ni imperceptible, elle n'a pas l'inconvénient de la relation d'idées et ne nous dirige pas avec une force égale vers deux passions contraires qui se détruisent l'une l'autre par leur opposition. Mais, d'un autre côté, si nous considérons que la transition de la sensation à l'affection n'est secondée par aucun principe qui produise une transition d'idées mais, qu'au contraire, quoique l'une des impressions se transfuse aisément en une autre, le changement d'objets est cependant supposé contraire à tous les principes qui causent une transition de ce genre, nous pouvons en inférer que rien de connecté avec la passion simplement par une relation d'impressions ne pourra jamais être la cause ferme et durable d'une passion. Ce que notre raison conclurait par analogie après avoir pesé ces arguments

serait qu'un objet qui produit un plaisir ou une gêne mais qui n'a aucune sorte de connexion avec nous ou avec autrui peut donner à la disposition [d'esprit] un tour tel qu'elle puisse naturellement tomber dans l'orgueil ou l'amour, dans l'humilité ou la haine, et chercher d'autres objets sur lesquels elle puisse, par une double relation, fonder ces affections ; mais [elle conclurait aussi] qu'un objet qui n'a qu'une de ces relations, même la plus avantageuse, ne peut jamais donner naissance à une passion constante et solide.

Tous ces raisonnements se trouvent le plus heureusement exactement conformes à l'expérience et aux phénomènes des passions. Supposez que je voyage avec un compagnon à travers un pays auquel nous sommes totalement étrangers. Il est évident que, si les points de vue sont beaux, les routes agréables et les auberges confortables, cela peut me mettre de bonne humeur, tant à mon propre égard qu'à l'égard de mon compagnon de voyage. Mais, comme nous supposons que ce pays n'a aucune relation avec moi-même et avec mon ami, il ne peut jamais être la cause immédiate de l'orgueil ou de l'amour ; et donc, si je ne fonde pas la passion sur quelque autre objet qui soutienne avec l'un de nous une plus étroite relation, mes émotions doivent être considérées plutôt comme l'épanchement d'une disposition noble et humaine que comme une passion établie. Le cas est le même quand l'objet produit une gêne.

Quatrième expérience. Ayant trouvé qu'un objet sans aucune relation d'idées ou d'impressions et qu'un objet qui n'a qu'une seule relation ne sauraient jamais causer de l'orgueil ou de l'humilité, de l'amour ou de la haine, la raison seule peut nous convaincre, sans expérience supplémentaire, que tout ce qui a une double relation doit nécessairement éveiller ces passions puisqu'il est évident qu'elles doivent avoir quelque cause. Mais, pour laisser au doute aussi peu de place que possible, renouvelons nos expériences et voyons si, dans ce cas, l'événement répond à notre attente. Je choisis un objet tel que la vertu qui cause une satisfaction distincte. A cet objet, je donne une relation au moi et je trouve que, de la disposition des choses, il naît immédiatement une passion. Mais quelle passion ? Celle-là même de l'orgueil, avec laquelle l'objet soutient une double relation. Son idée est reliée à celle du moi, l'objet de la passion. La sensation qu'elle cause ressemble à la sensation de la passion. Pour être sûr de ne pas

me tromper dans cette expérience, je supprime d'abord une relation, puis l'autre, et je m'aperçois que chaque suppression détruit la passion et fait que l'objet nous est parfaitement indifférent. Mais je ne me contente pas de cela. Je fais encore un essai supplémentaire et, au lieu de supprimer la relation, je la change en une relation d'un genre différent. Je suppose que la vertu appartient à mon compagnon, non à moi-même et j'observe ce qui résulte de ce changement. Je m'aperçois immédiatement que les affections se tournent de l'autre côté et que, délaissant l'orgueil où il n'y a qu'une seule relation, elles versent du côté de l'amour où elles sont attirées par une double relation d'impressions et d'idées. En répétant la même expérience et en changeant à nouveau la relation d'idées, je ramène les affections à l'orgueil et, par une nouvelle répétition, je les remets sur l'amour ou la bienveillance. Pleinement convaincu de l'influence de cette relation, j'essaie les effets de l'autre relation et, en mettant le vice à la place de la vertu, je convertis l'impression plaisante qui naît de la vertu en une impression désagréable qui provient du vice. L'effet répond encore à l'attente. Le vice, s'il se situe en autrui, éveille, au moyen de ses doubles relations, la passion de la haine au lieu de l'amour qui, pour la même raison, naît de la vertu. Pour continuer l'expérience, je change à nouveau la relation d'idées et je suppose que le vice m'appartient. Que s'ensuit-il ? Ce qui est ordinaire, un changement subséquent de la passion de la haine en humilité. Cette humilité, je la convertis en orgueil par un nouveau changement de l'impression et je trouve finalement que j'ai fermé le cercle et que, par ces changements, j'ai ramené la passion exactement dans la situation où je l'avais d'abord trouvée.

Mais, pour rendre la chose encore plus certaine, je change d'objet et, au lieu du vice et de la vertu, je fais l'essai sur la beauté et la laideur, la richesse et la pauvreté, le pouvoir et la servitude. Chacun de ces objets parcourt le cercle des passions de la même manière par un changement de leurs relations. Dans quelque ordre que nous procédions, soit par l'orgueil, l'amour, la haine, l'humilité, soit par l'humilité, la haine, l'amour, l'orgueil, l'expérience n'est pas le moins du monde modifiée. Certes, l'estime et le mépris s'éveillent dans certains cas à la place de l'amour et de la haine mais ce sont au fond les mêmes passions, seulement diversifiées par certaines causes que nous expliquerons plus loin.

Cinquième expérience. Pour donner une plus grande autorité à ces expériences, changeons la situation des choses autant que possible et plaçons les passions et les objets dans toutes les différentes positions dont ils sont susceptibles. Supposons, outre les relations mentionnées ci-dessus, que la personne avec qui je fais toutes ces expériences soit en étroite connexion avec moi, soit par le sang, soit par l'amitié. Nous supposerons que cette personne est mon fils ou mon frère ou qu'elle m'est uni par une fréquentation longue et familière. Supposons ensuite que la cause de la passion acquière une double relation d'impressions et d'idées avec cette personne et voyons quels sont les effets de toutes ces attractions et relations compliquées.

Avant de considérer ce qu'elles sont effectivement, déterminons ce qu'elles doivent être conformément à mon hypothèse. Il est clair que, selon que l'impression est plaisante ou pénible, la passion de l'amour ou de la haine doit s'éveiller envers la personne qui est ainsi en connexion avec la cause de l'impression par ces doubles relations que j'ai exigées depuis le début. La vertu d'un frère doit me le faire aimer, comme son vice ou son infamie doit éveiller la passion contraire. Mais, à en juger seulement par la situation des choses, je ne dois pas attendre que les affections en restent là et ne se transfusent jamais en une autre impression. Comme il y a ici une personne qui, au moyen de la double relation, est l'objet de ma passion, le même raisonnement exactement me conduit à penser que la passion ira plus loin. Selon l'hypothèse, la personne a avec moi une relation d'idées. La passion dont elle est l'objet, étant soit agréable, soit pénible, a une relation d'impressions avec l'orgueil ou l'humilité. Il est alors évident que l'une de ces passions doit naître de l'amour ou de la haine.

Tel est le raisonnement que je forme en conformité avec mon hypothèse et je suis content de trouver, après essai, que toutes les choses répondent exactement à mon attente. La vertu ou le vice d'un fils ou d'un frère non seulement éveille l'amour ou la haine mais aussi, par une nouvelle transition, par des causes semblables, donne naissance à l'orgueil ou l'humilité. Rien ne cause une plus grande vanité qu'une qualité brillante d'un de nos parents, rien ne nous mortifie plus que son vice ou son infamie. Cette exacte conformité de l'expérience à nos raisonnements est une preuve convaincante de la solidité de cette hypothèse sur laquelle nous raisonnons.

Sixième expérience. Cette évidence sera encore accrue si nous inversons l'expérience et que, conservant toujours les mêmes relations, nous commençons seulement par une passion différente. Supposez qu'au lieu de la vertu ou du vice d'un fils ou d'un frère, qui cause d'abord de l'amour ou de la haine et ensuite de l'orgueil ou de l'humilité, nous placions ces bonnes ou mauvaises qualités en nous-mêmes, sans aucune connexion immédiate avec la personne qui nous est reliée. L'expérience nous montre que, par ce changement de situation, toute la chaîne est brisée et que l'esprit n'est pas conduit d'une passion à une autre comme dans l'exemple précédent. Nous n'aimons ou ne haïssons jamais un fils ou un frère pour la vertu ou le vice que nous discernons en nous-mêmes quoiqu'à l'évidence les mêmes qualités en lui nous donnent un orgueil ou une humilité très sensibles. La transition de l'orgueil ou de l'humilité à l'amour ou à la haine n'est pas aussi naturelle que celle qui va de l'amour ou de la haine à l'orgueil ou à l'humilité. Cela, à première vue, peut être jugé contraire à mon hypothèse puisque les relations d'impressions et d'idées sont dans les deux cas précisément les mêmes. L'orgueil et l'humilité sont des impressions reliées à l'amour et à la haine. Moi-même suis relié à la personne. On devrait donc s'attendre à ce que des causes semblables produisent des effets semblables et à ce qu'une transition parfaite naisse de la double relation comme dans tous les autres cas. Cette difficulté, nous pouvons facilement la résoudre par les réflexions suivantes.

Il est évident que, comme nous sommes à tout instant conscients de nous-mêmes, de nos sentiments et de nos passions, leurs idées doivent nous frapper avec une plus grande vivacité que les idées des sentiments et des passions de toute autre personne. Mais toute chose qui nous frappe avec vivacité et apparaît dans une forte et pleine clarté s'impose, d'une certaine manière, à notre considération et devient présente à l'esprit à la plus petite allusion et par la relation la plus banale. Pour la même raison, dès que l'objet est présent, il fixe l'attention et l'empêche d'errer vers d'autres objets, quelque forte que puisse être leur relation à notre premier objet. L'imagination passe aisément des idées obscures aux idées vives mais le fait difficilement des idées vives aux idées obscures. Dans le premier cas, la relation est secondée par un autre principe ; dans l'autre cas, le principe s'y oppose.

Or j'ai observé que ces deux facultés de l'esprit, l'imagination et les passions, s'assistent l'une l'autre dans leur opération quand leurs propensions sont semblables et qu'elles agissent sur le même objet. L'esprit a toujours une propension à passer d'une passion à une autre passion qui lui est reliée ; et cette propension se renforce quand l'objet de l'une des passions est relié à l'objet de l'autre. Ces deux impulsions concourent l'une avec l'autre et rendent toute la transition plus coulante et plus aisée. Mais s'il arrive que, tandis que la relation d'idées demeure à strictement parler la même, son influence pour causer une transition de l'imagination cesse, il est évident que son influence sur les passions doit aussi cesser puisqu'elle dépend entièrement de cette transition. C'est la raison pour laquelle l'orgueil ou l'humilité ne se transfuse pas en amour ou en haine avec la même facilité que ces dernières passions de se changer en les premières. Si une personne est mon frère, je suis également le sien mais, quoique les relations soient réciproques, elles ont des effets très différents sur l'imagination. Le passage est coulant et libre de la considération d'une personne qui nous est reliée à la considération de nous-mêmes dont nous sommes à tout instant conscients mais, une fois que les affections sont dirigées sur nous-mêmes, l'imagination ne passe pas avec la même facilité de cet objet à l'autre personne, si étroite que soit sa connexion avec nous. Cette transition facile ou difficile de l'imagination agit sur les passions et facilite ou retarde leur transition, ce qui prouve clairement que ces deux facultés, les passions et l'imagination, sont en connexion l'une avec l'autre et que les relations d'idées ont une influence sur les affections. Outre les innombrables expériences qui le prouvent, nous découvrons ici que, même quand la relation demeure, si, par une circonstance particulière, son effet habituel sur la fantaisie pour produire une association ou une transition d'idées est empêché, son effet habituel sur les passions qui nous conduit de l'une à l'autre est empêché de la même manière.

Certains peuvent peut-être trouver une contradiction entre ce phénomène et celui de la sympathie où l'esprit passe aisément de l'idée de nous-mêmes à celle de tout autre objet qui lui est relié. Mais cette difficulté s'évanouira si nous considérons que, dans la sympathie, notre propre personne n'est l'objet d'aucune passion et qu'il n'y a rien qui fixe notre attention sur nous-mêmes, comme dans le cas présent

où nous sommes supposés être mus par l'orgueil ou l'humilité. Notre moi, indépendamment de la perception de tout autre objet, n'est rien en réalité. C'est la raison pour laquelle nous devons tourner notre vue vers des objets extérieurs et qu'il nous est naturel de considérer avec plus d'attention ceux qui nous sont contigus ou nous ressemblent. Mais, quand le moi est l'objet d'une passion, il n'est pas naturel de cesser de le considérer tant que la passion n'est pas épuisée, auquel cas la double relation des impressions et des idées ne peut plus opérer.

Septième expérience. Pour mettre encore à l'épreuve tout ce raisonnement, faisons une nouvelle expérience. Comme nous avons déjà vu les effets des passions et des idées reliées, supposons une identité de passions avec une relation d'idées et considérons les effets de cette nouvelle situation. Il est évident qu'en toute raison on doit ici attendre une transition des passions d'un objet à l'autre puisque la relation des idées est supposée se conserver encore et que l'identité des impressions doit produire une plus forte connexion que la plus parfaite ressemblance qu'on puisse imaginer. Si donc une double relation d'impressions et d'idées est capable de produire une transition de l'un à l'autre, une identité d'impressions avec une relation d'idées le peut d'autant plus. Conformément à cela, nous nous apercevons que, quand nous aimons ou haïssons une personne, les passions demeurent rarement dans leurs limites d'origine mais s'étendent aux objets contigus et englobent les amis et les relations de celui que nous aimons ou haïssons. Rien n'est plus naturel, quand nous avons de l'amitié pour une personne, de se montrer bienveillant envers son frère, et cela sans examiner davantage son caractère. Une querelle avec une personne nous fait haïr toute sa famille bien qu'elle soit entièrement innocente de ce qui nous déplaît. On rencontre partout ce genre d'exemples.

Dans cette expérience, il n'y a qu'une difficulté qu'il est nécessaire d'expliquer avant d'aller plus loin. Il est évident que, quoique toutes les passions passent aisément d'un objet à un autre qui lui est relié, la transition se fait cependant avec une plus grande facilité quand l'objet le plus important se présente d'abord et que le moins important vient ensuite que quand cet ordre s'inverse et que la priorité revient au moins important. Ainsi il nous est plus naturel d'aimer le fils en raison du père que le père en raison du fils, le serviteur en raison du maître que le maître en raison du serviteur, le sujet en raison du prince que le

prince en raison du sujet. De la même manière, nous contractons plus facilement une haine contre toute une famille quand notre première querelle se fait avec le maître de maison que quand son fils, son serviteur ou quelque membre inférieur nous déplaît. Bref nos passions, comme d'autres objets, descendent plus facilement qu'elles ne montent.

Pour pouvoir comprendre en quoi consiste la difficulté d'expliquer ce phénomène, nous devons considérer que la même raison, exactement, qui détermine l'imagination à passer des objets éloignés aux objets contigus avec plus de facilité que des objets contigus aux objets éloignés fait qu'elle passe également plus facilement du plus petit objet au plus grand que du plus grand au plus petit. Tout ce qui a la plus grande influence se remarque davantage et tout ce qui se remarque davantage se présente plus promptement à l'imagination. Nous sommes plus enclins à négliger davantage dans un sujet ce qui est banal que ce qui paraît d'une importance considérable, surtout si cette dernière chose a la priorité et retient d'abord notre attention. Ainsi si, par hasard, nous considérons les *satellites* de *Jupiter*, notre fantaisie est naturellement déterminée à former l'idée de cette planète mais si nous réfléchissons d'abord à la planète principale, il nous est plus naturel de négliger les planètes qui l'accompagnent. Mentionner les provinces d'un empire conduit notre pensée au siège de l'empire mais la fantaisie ne retourne pas avec la même facilité à la considération des provinces. L'idée du serviteur nous fait penser au maître, celle du sujet au prince mais la même relation n'a pas une égale influence pour nous conduire selon le chemin inverse. C'est sur ce principe que se fonde le reproche de *Cornélie* à ses fils : ils devraient avoir honte, dit-elle, qu'elle soit plus connue par le titre de fille de *Scipion* que par celui de mère des *Gracques*. C'est, en d'autres termes, les exhorter à se rendre aussi illustres et fameux que leur grand-père ; sinon l'imagination populaire, partant d'elle qui est intermédiaire et placée dans une relation égale par rapport aux *Gracques* et à *Scipion*, délaissera toujours les premiers et la désignera par le nom de celui qui fut le plus considérable et de la plus grande importance. C'est sur ce principe que se fonde la coutume de faire porter aux femmes le nom de leur mari plutôt qu'aux maris le nom de leur femme et, de même la politesse de donner la préséance à ceux que nous honorons et respectons. Nous pour-

rions trouver de nombreux autres exemples pour confirmer ce principe s'il n'était pas déjà suffisamment évident.

Or, puisque la fantaisie trouve la même facilité à passer du plus petit au plus grand, comme du plus éloigné au plus contigu, pourquoi cette transition aisée des idées n'aide-t-elle pas à la transition des passions aussi bien dans le premier cas que dans le second ? Les vertus d'un ami ou d'un frère produisent d'abord de l'amour, puis de l'orgueil. Nos propres vertus ne produisent pas d'abord de l'orgueil, puis de l'amour envers un ami ou un frère parce que le passage, dans ce cas, se ferait de ce qui est contigu à ce qui est éloigné, contrairement à sa propension. Mais l'amour ou la haine d'un inférieur ne cause pas facilement une passion envers le supérieur, quoique ce soit la propension naturelle de l'imagination, alors que l'amour ou la haine d'un supérieur cause une passion envers l'inférieur, contrairement à sa propension. En bref, la même facilité de transition n'opère pas de la même manière sur le supérieur et l'inférieur que sur ce qui est contigu et éloigné. Ces deux phénomènes paraissent contradictoires et demandent quelque attention pour être conciliés.

Comme la transition des idées se fait ici contrairement à la propension naturelle de l'imagination, cette faculté doit être dominée par quelque principe plus fort d'un autre genre et, comme il n'y a jamais rien de présent à l'esprit que des impressions et des idées, ce principe doit nécessairement se trouver dans les impressions. Or on a remarqué que les impressions ou passions sont en connexion seulement par leur ressemblance et que, quand deux passions placent l'esprit dans la même disposition ou dans des dispositions semblables, il passe très naturellement de l'une à l'autre. Au contraire, une contrariété des dispositions produit une difficulté dans la transition des passions. Mais on observe que cette contrariété peut aussi bien naître d'une différence de degré que d'une différence de genre et nous ne faisons pas plus l'expérience d'une plus grande difficulté à passer soudainement d'un faible degré d'amour à un faible degré de haine qu'à passer d'un faible degré à un degré élevé de l'une ou l'autre de ces affections. Un homme calme ou modérément agité est, à certains égards, si différent de lui-même quand il est troublé par une violente passion que deux personnes ne sauraient être plus dissemblables ; et il n'est pas aisé de

passer de l'un des extrêmes à l'autre sans un intervalle considérable entre les deux.

La difficulté n'est pas moindre, si même elle n'est pas plus grande, à passer d'une passion forte à une passion faible qu'à passer d'une faible à une forte, pourvu que l'une des passions, quand elle apparaît, détruit l'autre et qu'elles n'existent pas toutes les deux en même temps. Mais le cas est entièrement différent quand les passions s'unissent et qu'elles meuvent l'esprit en même temps. Une passion faible, quand elle s'ajoute à une passion forte, ne fait pas un changement si considérable dans la disposition que quand une passion forte s'ajoute à une passion faible et c'est la raison pour laquelle il y a une plus étroite connexion entre le degré élevé et le faible degré qu'entre le faible degré et le degré élevé.

Le degré d'une passion dépend de la nature de son objet et une affection dirigée vers une personne qui, à nos yeux, est importante, emplit et possède l'esprit davantage qu'une affection qui a pour objet une personne que nous estimons moins importante. Ici donc se révèle la contradiction entre les propensions de l'imagination et celles de la passion. Quand nous tournons notre pensée vers un grand objet et un petit objet, l'imagination trouve plus de facilité à passer du petit au grand que du grand au petit mais les affections trouvent une plus grande difficulté et, comme les affections forment un principe plus puissant que l'imagination, il n'est pas étonnant qu'elles prévalent sur elle et tirent l'esprit de leur côté. En dépit de la difficulté de passer de l'idée de grand à celle de petit, une passion dirigée vers la première produit toujours une passion semblable envers la deuxième, quand le grand et le petit sont reliés ensemble. L'idée du serviteur conduit notre pensée plus aisément vers le maître mais la haine ou l'amour du maître produit avec une plus grande facilité de la colère ou de la bienveillance envers le serviteur. La plus forte passion, dans ce cas, a la priorité et, l'addition de la plus faible ne faisant pas un changement considérable dans la disposition, le passage est de cette façon rendu plus facile et plus naturel de l'une à l'autre.

De même que, dans l'expérience précédente, nous trouvons qu'une relation d'idées qui, par une circonstance particulière, cesse de produire son effet habituel, faciliter la transition des idées, cesse également

d'opérer sur les passions, de même, dans la présente expérience, nous trouvons la même propriété des impressions. Deux degrés différents de la même passion sont sûrement reliés ensemble mais, si le petit degré se présente d'abord, il a peu ou n'a pas tendance à introduire le plus grand degré, et cela parce que l'addition du grand au petit produit un changement plus sensible sur le tempérament que l'addition du petit au grand. On verra que ces phénomènes, dûment pesés, sont des preuves convaincantes de cette hypothèse.

Ces preuves seront confirmées si nous considérons la manière dont l'esprit résout la contradiction que j'ai notée entre les passions et l'imagination. La fantaisie passe avec plus de facilité du plus petit au plus grand que du plus grand au plus petit mais, au contraire, une violente passion produit plus aisément une faible passion qu'une faible passion une violente passion. Dans cette opposition, la passion l'emporte finalement sur l'imagination mais c'est communément en se conformant à elle et en cherchant une autre qualité qui puisse contrebalancer le principe d'où naît l'opposition. Quand nous aimons le père ou le chef de famille, nous songeons peu à ses enfants ou à ses serviteurs mais, quand ils nous sont présents ou qu'il se trouve en notre pouvoir, d'une façon ou d'une autre, de leur rendre service, la proximité et la contiguïté accroissent dans ce cas leur importance ou, du moins, suppriment l'opposition à la transition des affections faite par l'imagination. Si l'imagination trouve une difficulté à passer du plus grand au plus petit, elle trouve une égale difficulté à passer de ce qui est éloigné à ce qui est contigu, ce qui établit une égalité et laisse la porte ouverte d'une passion à une autre.

Huitième expérience. J'ai remarqué que la transition de l'amour ou de la haine à l'orgueil ou l'humilité est plus aisée que de l'orgueil ou l'humilité à l'amour ou la haine et que la difficulté que l'imagination trouve à passer de ce qui est contigu à ce qui est éloigné est la raison pour laquelle nous n'avons guère d'exemples de cette dernière transition des affections. Je dois cependant faire une exception, à savoir quand la cause même de l'orgueil et de l'humilité se place en quelque autre personne car, dans ce cas, l'imagination est nécessitée à considérer la personne et ne peut borner sa vue à nous-mêmes. Ainsi rien ne produit plus aisément de la bienveillance et de l'affection envers une personne que son approbation de notre conduite et de notre caractère,

de même que, d'un autre côté, rien ne nous inspire une haine plus puissante que son blâme ou son mépris. Il est évident ici que la passion originelle est l'orgueil ou l'humilité dont l'objet est le moi et que cette passion se transfuse en amour ou en haine dont l'objet est quelque autre personne, malgré la règle que j'ai déjà établie, *que l'imagination passe avec difficulté de ce qui est contigu à ce qui est éloigné*. Mais la transition, dans ce cas, ne se fait pas simplement en raison de la relation entre nous-mêmes et la personne mais parce que la personne même est la cause réelle de notre première passion et est par conséquent en connexion intime avec elle. C'est son approbation qui produit l'orgueil et sa désapprobation l'humilité. Il n'est pas alors étonnant que l'imagination revienne sur ses pas, accompagnée des passions reliées d'amour et de haine. Ce n'est pas une contradiction mais une exception à la règle ; et une exception qui naît de la même raison que la règle elle-même.

Une telle exception est donc plutôt une confirmation de la règle et, en vérité, si nous considérons les huit expériences que j'ai expliquées, nous trouverons que le même principe apparaît dans toutes et que c'est au moyen d'une transition naissant d'une double relation d'impressions et d'idées que sont produits l'orgueil et l'humilité, l'amour et la haine. Un objet sans ¹² une relation ou avec ¹³ une seule relation ne produit aucune de ces passions et on trouve ¹⁴ que la passion varie toujours en conformité avec la relation. Mieux, nous pouvons observer que, quand la relation, par une circonstance particulière, n'a pas l'effet habituel de produire une transition ou d'idées ou d'impressions, elle cesse d'opérer sur les passions et ne donne naissance ni à l'orgueil, ni à l'amour, ni à l'humilité, ni à la haine. Nous trouverons que cette règle tient toujours bon ¹⁵, même sous l'apparence de son contraire. De même que nous faisons fréquemment l'expérience que la relation n'a pas d'effet et, qu'à l'examen, nous voyons qu'elle procède de quelque circonstance particulière qui empêche la transition, de même, dans les cas où cette circonstance, quoique présente, n'empêche pas la transition, nous trouvons que cela

¹² Première expérience.

¹³ Deuxième et troisième expériences.

¹⁴ Quatrième expérience.

¹⁵ Septième et huitième expériences.

vient de quelque autre circonstance qui la contrebalance. Ainsi ce ne sont pas seulement les variations qui se résolvent dans un principe général, ce sont même les variations des variations.

Partie II : de l'amour et de la haine

Section III : Solution des difficultés

[Retour à la table des matières](#)

Après tant de preuves indéniables tirées de l'expérience et de l'observation quotidiennes, il peut sembler superflu d'entrer dans un examen particulier de toutes les causes d'amour et de haine. J'emploierai donc la suite de cette partie, *premièrement*, à écarter certaines difficultés concernant des causes particulières de ces passions, *deuxièmement*, à examiner les affections composées qui naissent du mélange de l'amour et de la haine avec d'autres émotions.

Rien n'est plus évident que ceci : une personne gagne notre bienveillance ou s'expose à notre malveillance en proportion du plaisir ou du déplaisir que nous recevons d'elle et les passions marchent exactement de pair avec les sensations dans tous leurs changements et variations. Qui peut trouver le moyen, par ses services, par sa beauté ou sa flatterie, de se rendre utile ou agréable à nous-mêmes est sûr de notre affection alors que, d'un autre côté, celui qui nous nuit ou qui nous déplaît ne manque jamais d'exciter notre colère ou notre haine. Quand notre propre nation est en guerre avec une autre nation, nous détestons nos ennemis en trouvant leur caractère cruel, perfide et violent mais nous nous estimons, nous et nos alliés, équitables, modérés et cléments. Si le général de nos ennemis est victorieux, c'est avec difficulté que nous lui reconnaissons l'apparence et le caractère d'un homme. C'est un sorcier ! Il communique avec des démons (comme ce fut dit d'*Olivier Cromwell* et du *duc de Luxembourg*) ! C'est un esprit sanguinaire qui prend plaisir à tuer et à détruire ! Mais si la victoire est de notre côté, notre général à toutes les bonnes qualités

contraires et est un modèle de vertu, de courage et de conduite. Sa perfidie, nous l'appelons politique, sa cruauté est un mal inséparable de la guerre. Bref nous nous efforçons d'atténuer chacun de ses défauts ou de le rendre digne avec le nom de la vertu qui s'en approche. Il est évident que la même méthode de pensée traverse la vie courante.

Il en est certains qui ajoutent une autre condition et qui exigent non seulement que la souffrance ou le plaisir viennent de la personne mais aussi qu'ils aient été produits consciemment et avec une intention et un dessein particuliers. Un homme qui nous nuit ou nous blesse accidentellement ne devient pas pour cette raison notre ennemi et, par rapport à celui qui nous rend service de la même manière, nous ne nous jugeons pas tenus par un lien de gratitude. C'est par l'intention que nous jugeons des actions et, selon qu'elles sont bonnes ou mauvaises, elles deviennent causes d'amour ou de haine.

Mais nous devons faire ici une distinction. Si la qualité qui, en autrui, plaît ou déplaît, est constante et inhérente à la personne et à son caractère, elle causera de l'amour ou de la haine indépendamment de l'intention ; sinon, la conscience et un dessein sont requis afin de donner naissance à ces passions. Celui qui est désagréable à cause de sa laideur ou de sa folie est l'objet de notre aversion quoique, c'est certain, il n'ait pas la moindre intention de nous déplaire par ces qualités. Mais, si le déplaisir procède, non d'une qualité, mais d'une action qui est produite et anéantie en un instant, il est nécessaire, afin de produire quelque relation et de mettre assez en connexion cette action et la personne, qu'elle soit dérivée d'une prévision et d'un dessein particuliers. Ce n'est pas assez que l'action vienne de la personne et qu'elle ait la personne comme cause immédiate et auteur. Cette relation seule est trop faible et inconstante pour fonder ces passions. Elle n'atteint pas la partie sensible et pensante et ne procède pas de quelque chose de durable en l'individu, elle ne laisse rien derrière elle mais passe en un instant comme si elle n'avait jamais été. D'un autre côté, une intention révèle certaines qualités qui demeurent après que l'action a été exécutée, qualités qui mettent en connexion l'action et la personne et qui facilitent la transition des idées de l'une à l'autre. Nous ne pouvons jamais penser à la personne sans réfléchir à ces qualités, à moins que le repentir ou un changement de vie n'aient produit, sous ce rapport, un changement, auquel cas la passion change également. Voilà donc

une raison pour laquelle une intention est requise pour exciter l'amour ou la haine.

De plus, nous devons considérer qu'une intention, outre qu'elle renforce la relation d'idées, est souvent nécessaire pour produire une relation d'impressions et donner naissance au plaisir et au déplaisir. En effet, on remarque que la principale partie d'un tort fait par une personne est le mépris et la haine qui se révèlent en cette personne qui nous a causé un tort et, sans cela, le simple mal nous donnerait un déplaisir moins sensible. De la même manière, de bons offices sont agréables surtout parce qu'ils flattent notre vanité et sont une preuve de la bienveillance et de l'estime de la personne qui nous les rend. La suppression de l'intention ôte la mortification dans un cas, la vanité dans l'autre et doit bien sûr causer une diminution notable des passions d'amour et de haine.

J'accorde que ces effets de la suppression du dessein, en diminuant les relations des impressions et des idées, ne sont pas entiers et ne sont pas capables de supprimer tous les degrés de ces relations. Mais alors je demande si la suppression du dessein est entièrement capable de produire la suppression des passions d'amour et de haine. Je suis sûr que l'expérience nous informe du contraire : il est très certain que des hommes entrent dans une violente colère pour des torts qu'ils doivent eux-mêmes reconnaître comme entièrement involontaires et accidentels. Cette émotion, certes, ne saurait être de longue durée mais elle suffit pour montrer qu'il y a une connexion naturelle entre le déplaisir et la colère et que la relation des impressions opérera sur une très faible relation d'idées. Mais, une fois que la violence de l'impression est un peu affaiblie, le défaut de la relation se fait mieux sentir et, comme le caractère d'une personne n'a aucune part dans des injustices accidentelles et involontaires, pour cette raison, il arrive rarement que nous entretenions une inimitié durable.

Pour illustrer cette doctrine par un exemple du même type, nous pouvons noter que ce n'est pas seulement le déplaisir qui provient d'autrui par accident qui n'a que peu de force pour exciter notre passion mais que c'est aussi celui qui provient d'une nécessité et d'un devoir reconnus. Celui qui a un réel dessein de nous nuire, non par haine ou malveillance mais pour la justice et l'équité, n'attire pas sur

lui notre colère si nous sommes un peu raisonnables, bien qu'il soit à la fois la cause et la cause consciente de nos souffrances. Examinons un peu de phénomène.

En premier lieu, il est évident que cette circonstance n'est pas décisive et, quoiqu'elle soit capable de diminuer les passions, il est rare qu'elle puisse les supprimer totalement. Peu de criminels n'ont aucune malveillance envers la personne qui les accuse, les juge et les condamne, même s'ils sont conscients qu'ils n'ont que ce qu'ils méritent. De la même manière, notre adversaire dans un procès civil et la personne qui entre en compétition avec nous pour une fonction sont couramment considérés comme nos ennemis alors que nous devons reconnaître, si nous voulons y réfléchir, que leur motif est aussi légitime que le nôtre.

En outre, nous pouvons considérer que, quand une personne nous cause un tort, nous avons tendance à l'imaginer coupable et c'est avec une extrême difficulté que nous admettons sa justice et son innocence. C'est la preuve claire que, indépendamment de l'opinion d'injustice, un mal ou un déplaisir a une tendance naturelle à exciter notre haine et que c'est ensuite que nous cherchons des raisons qui puissent justifier et affermir la passion. Ici, l'idée d'injustice ne produit pas la passion mais en provient.

Il n'est pas non plus étonnant que la passion produise l'opinion de l'injustice ; sinon elle doit souffrir une diminution importante, ce que toutes les passions évitent autant que possible. La suppression de l'injustice peut produire la suppression de la colère mais ce n'est pas la preuve que la colère provienne de l'injustice. L'injustice et la justice sont deux objets contraires dont l'un a tendance à produire la haine, l'autre l'amour, et c'est selon leurs différents degrés et selon notre tour particulier de pensée que l'un de ces objets prévaut et excite la passion qui lui est propre.

Partie II : de l'amour et de la haine

Section IV : De l'amour des parents

[Retour à la table des matières](#)

Ayant donné une raison pour laquelle diverses actions qui causent un plaisir ou un déplaisir réels n'excitent à aucun degré ou à un faible degré la passion d'amour ou de haine, il serait nécessaire de montrer en quoi consiste le plaisir ou le déplaisir de nombreux objets que nous voyons par expérience produire ces passions.

Selon le précédent système, une double relation d'impressions et d'idées est toujours requise entre la cause et l'effet pour produire soit l'amour, soit la haine. Mais, quoique ce soit universellement vrai, on remarque que la passion d'amour peut être excitée par une unique *relation* d'un genre différent, à savoir entre nous-mêmes et l'objet ; ou, dit de façon plus appropriée, que cette relation s'accompagne toujours des deux autres. Quiconque nous est uni par une relation est toujours certain d'avoir une part de notre amour sans enquête de ses autres qualités, part proportionnée à la connexion. Ainsi la relation par le sang produit le lien le plus puissant dont l'esprit soit capable dans l'amour des parents pour leurs enfants, et à un degré moindre de la même affection quand la relation s'affaiblit. Ce n'est pas la seule consanguinité qui a cet effet mais toute autre relation sans exception. Nous aimons nos compatriotes, nos voisins, ceux qui exercent le même emploi, la même profession et même ceux qui portent le même nom que nous-mêmes. Chacune de ces relations est considérée comme un lien et donne un titre à une part de notre affection.

Il existe un autre phénomène semblable, à savoir la *familiarité*, sans aucune espèce de parenté, qui donne naissance à l'amour et à la bienveillance. Quand nous avons l'habitude d'une personne et que nous partageons son intimité, même si, en fréquentant sa compagnie,

nous n'avons pas été capables de découvrir en elle une qualité de valeur, nous ne pouvons pourtant nous empêcher de la préférer aux étrangers alors que nous sommes pleinement convaincus du mérite supérieur de ces derniers. Ces deux phénomènes des effets de la parenté et de la familiarité s'éclaireront mutuellement et pourront tous les deux être expliqués par le même principe.

Ceux qui prennent plaisir à déclamer contre la nature humaine ont observé que l'homme est totalement incapable de se supporter et que, si vous relâchez les prises qu'il a sur les objets extérieurs, il tombe immédiatement dans la mélancolie et le désespoir le plus profonds. De là, disent-ils, vient cette continuelle recherche du divertissement dans le jeu, la chasse ou les affaires, divertissement par lequel nous tâchons de nous oublier nous-mêmes et d'exciter notre esprit pour le sortir de l'état de langueur où il tombe quand il n'est plus soutenu par une émotion vive et animée. Je suis d'accord avec cette façon de penser, à tel point que je reconnais que l'esprit est incapable de se divertir par lui-même et qu'il recherche naturellement des objets étrangers qui puissent produire une sensation vive et agiter les esprits animaux. Quand apparaît un tel objet, il s'éveille, pour ainsi dire, d'un rêve ; le flux sanguin se renouvelle, le cœur prend un autre rythme et l'homme entier acquiert une vigueur dont il ne peut disposer dans ses moments de solitude et de calme. De là vient que la compagnie est naturellement si réjouissante en tant qu'elle présente le plus vivant de tous les objets, à savoir un être rationnel et pensant, semblable à nous, qui nous communique toutes les actions de son esprit, qui nous instruit de ses affections et ses sentiments les plus profonds et qui nous fait voir, au moment où elles se produisent, toutes les émotions qui sont causées par un objet. Toute idée vive est agréable, surtout celle d'une passion parce qu'une telle idée devient une sorte de passion qui donne à l'esprit une agitation plus sensible que toute autre image ou conception.

Une fois cela admis, tout le reste est facile. En effet, de même que la compagnie d'étrangers nous est agréable pendant un *temps court* car elle égaie notre pensée, de même la compagnie de nos parents et de nos familiers doit être particulièrement agréable parce qu'elle a cet effet à un degré plus important et avec une influence plus *durable*. Tout ce qui nous est relié est conçu d'une manière vive par la transi-

tion facile de nous-mêmes à l'objet relié. L'accoutumance aussi, la familiarité, facilite l'admission de l'objet et en renforce la conception. Le premier cas est semblable à nos raisonnements tirés de la cause et de l'effet, le second cas à l'éducation. De même que le raisonnement et l'éducation contribuent seulement à produire une idée vive et forte d'un objet, de même c'est la seule particularité commune à la parenté et à la familiarité. C'est donc la qualité agissante par laquelle elles produisent tous leurs effets communs ; et l'amour, ou bonté, étant l'un de ces effets, ce doit être de la force et de la vivacité de conception que la passion est dérivée. Une telle conception est particulièrement agréable et nous fait considérer avec affection tout ce qui la produit quand c'est l'objet propre de la bonté et de la bienveillance.

Il est évident que les gens s'associent selon leurs dispositions et tempéraments particuliers et que les hommes de tempérament gai aiment naturellement les gens gais, tout comme les hommes sérieux portent une affection aux gens sérieux. Cela n'arrive pas seulement quand ils remarquent cette ressemblance entre eux-mêmes et autrui mais aussi par le cours naturel de la disposition et par une certaine sympathie qui naît toujours entre des caractères semblables. Quand ils remarquent la ressemblance, elle opère à la manière d'une relation en produisant une connexion des idées. Quand ils ne la remarquent pas, elle opère par quelque autre principe ; et si ce dernier principe est semblable au premier, il doit être reçu comme une confirmation du raisonnement précédent.

L'idée de nous-mêmes nous est toujours intimement présente et elle communique un degré sensible de vivacité à l'idée de tout autre objet auquel nous sommes reliés. Cette idée vive se change par degrés en une impression réelle, ces deux sortes de perception étant dans une large mesure identiques et ne différant que par leurs degrés de force et de vivacité. Mais ce changement peut se produire d'autant plus facilement que notre tempérament naturel nous donne une propension à une impression identique à celle que nous observons chez autrui et qu'il la fait naître à la moindre occasion. Dans ce cas, la ressemblance convertit l'idée en impression non seulement au moyen de la relation et en transfusant la vivacité d'origine à l'idée reliée mais aussi en présentant des matériaux qui prennent feu à la moindre étincelle. Et, comme dans les deux cas, un amour, une affection, naît de la ressem-

blance, nous pouvons apprendre qu'une sympathie avec autrui n'est agréable qu'en donnant une émotion aux esprits puisqu'une sympathie facile et les émotions correspondantes sont seules communes à la *parenté*, la *familiarité* et la *ressemblance*.

La grande propension à l'orgueil des hommes peut être considérée comme un phénomène du même type. Il arrive souvent qu'après avoir vécu longtemps dans une ville, quoiqu'elle ait pu d'abord nous être désagréable, comme, pourtant, nous nous habituons aux objets et que naît une familiarité, ne serait-ce qu'avec les rues et les maisons, l'aversion diminue par degrés et finalement se change en la passion opposée. L'esprit trouve une satisfaction et une aise à voir les objets auxquels il est accoutumé et il les préfère naturellement aux autres qui, quoiqu'étant peut-être de plus grande valeur, lui sont moins connus. Par la même qualité de l'esprit, nous avons une bonne opinion de nous-mêmes et des objets qui nous appartiennent. Ils apparaissent sous un jour plus vif, sont plus agréables et ils sont par conséquent plus propres qu'aucun autre à être des sujets d'orgueil et de vanité.

Il n'est peut-être pas mauvais, en traitant de l'affection que nous portons à nos familiers et à nos parents, de noter un phénomène assez curieux qui l'accompagne. Il est aisé de remarquer dans la vie courante que les enfants estiment que la relation à leur mère s'affaiblit dans une grande mesure quand elle se remarie et ils ne la regardent plus du même oeil que si elle était restée dans son état de veuvage. Cela n'arrive pas seulement quand ils ont ressenti les inconvénients de son second mariage ou quand son nouveau mari lui est nettement inférieur mais cela arrive même sans aucune de ces considérations, du simple fait qu'elle est devenue un membre d'une autre famille. Cela arrive aussi pour le remariage du père mais à un degré nettement moindre. Il est certain que les liens du sang ne sont pas aussi distendus dans ce dernier cas que dans le cas du remariage d'une mère. Ces deux phénomènes sont remarquables en eux-mêmes mais encore davantage quand on les compare entre eux.

Afin de produire une relation parfaite entre deux objets, il est requis non seulement que l'imagination soit conduite de l'un à l'autre par ressemblance, contiguïté ou causalité, mais aussi qu'elle revienne du second objet au premier avec la même aise et la même facilité. Ce-

la peut sembler à première vue une conséquence nécessaire et inévitable. Si un objet ressemble à un autre objet, le dernier objet doit nécessairement ressembler au premier. Si un objet est la cause d'un autre objet, le second objet est l'effet de la cause. Le cas est le même avec la contiguïté. La relation étant donc toujours réciproque, on peut penser que le retour de l'imagination du second objet au premier, dans tous les cas, doit être aussi naturel que son passage de premier au deuxième. En examinant davantage cette situation, nous découvrirons facilement notre erreur. En effet, en supposant que le second objet, outre sa relation au premier, ait aussi une forte relation à un troisième objet, dans ce cas, la pensée, passant du premier objet au second, ne revient pas avec la même facilité au premier, quoique la relation demeure identique, mais elle est promptement conduite au troisième objet au moyen de la nouvelle relation qui se présente et qui donne une nouvelle impulsion à l'imagination. Cette nouvelle relation affaiblit donc le lien entre le premier objet et le second. La fantaisie est, par sa nature même, flottante et inconstante, elle considère toujours que deux objets sont plus fortement reliés quand elle trouve aussi facile l'aller que le retour que quand la transition est aisée seulement dans l'un de ses mouvements. Le double mouvement est une sorte de double lien et il attache ensemble les objets de la manière la plus étroite et la plus intime.

Le second mariage d'une mère ne rompt pas la relation de l'enfant au parent. Cette relation suffit à conduire mon imagination de moi-même à ma mère avec la plus grande aise et la plus grande facilité. Mais, quand l'imagination est arrivée à ce point de vue, elle trouve que son objet est entouré de tant d'autres relations qui se disputent son regard qu'elle ne sait lequel préférer et elle est dans l'embarras pour se fixer sur un nouvel objet. Le lien de l'intérêt et du devoir l'attache à une autre famille et empêche le retour de la fantaisie d'elle à moi, retour qui est nécessaire pour soutenir l'union. La pensée n'a plus l'oscillation requise pour établir cette union parfaitement à l'aise et entretenir son inclination au changement. Elle part avec facilité mais revient avec difficulté et, par cette interruption, elle trouve la relation très affaiblie par rapport à ce qu'elle serait si le passage était ouvert et facile dans les deux sens.

Donnons maintenant la raison pour laquelle cet effet n'a pas le même degré quand le père se remarie. Nous pouvons réfléchir à un point qui a déjà été prouvé, que, quoique l'imagination aille facilement de la vue d'un petit objet à celle d'un objet plus grand, elle ne revient cependant pas avec la même facilité du grand objet au petit. Quand mon imagination va de moi-même à mon père, elle ne passe pas aussi facilement de lui à sa seconde femme ni ne le considère comme entrant dans une famille différente mais le considère comme demeurant le chef de famille dont je suis moi-même un membre. Sa supériorité empêche la facile transition de la pensée de mon père à son épouse mais elle garde le passage toujours ouvert pour un retour à moi-même selon la même relation de l'enfant au père. Le père n'est pas englouti par la nouvelle relation acquise ; de sorte que le double mouvement, la double oscillation de la pensée, est toujours aisé et naturel. Par cet abandon de la fantaisie à son inconstance, le lien de l'enfant au parent conserve toute sa force et toute son influence.

Une mère ne pense pas que le lien à son fils soit affaibli parce qu'elle le partage avec son mari. Un fils ne pense pas non plus que le lien à ses parents soit affaibli parce qu'il le partage avec un frère. Le troisième objet est ici relié au premier aussi bien qu'au second, de sorte que l'imagination va et vient de l'un à l'autre avec la plus grande facilité.

Partie II : de l'amour et de la haine

Section V : De notre estime des riches et des puissants

[Retour à la table des matières](#)

Rien n'a une plus grande tendance à nous donner de l'estime pour une personne que son pouvoir et ses richesses ou du mépris que sa pauvreté et sa médiocrité et, comme l'estime et le mépris doivent être considérés comme des sortes d'amour et de haine, il serait bon d'expliquer maintenant ces phénomènes.

La plus grande difficulté, très heureusement, n'est pas ici de découvrir un principe capable de produire un tel effet mais de choisir le principe capital et prédominant parmi plusieurs principes qui se présentent. La *satisfaction* que nous éprouvons par rapport à la richesse des autres et l'*estime* que nous avons pour leurs possesseurs peuvent être attribuées à trois causes différentes. *Premièrement*, aux objets qu'ils possèdent, comme des maisons, des jardins ou des équipages qui, étant agréables en eux-mêmes, produisent nécessairement un sentiment de plaisir en ceux qui les considèrent ou les regardent. *Deuxièmement*, à l'attente d'un avantage venant du riche ou du puissant, par le partage de ses possessions. *Troisièmement*, à la sympathie qui nous fait partager la satisfaction de tous ceux qui nous approchent. Tous ces principes peuvent concourir à produire le présent phénomène. La question est de savoir auquel nous devons principalement l'attribuer.

Il est certain que le premier principe, à savoir la réflexion sur des objets agréables, a une plus grande influence que celle que nous pourrions imaginer à première vue. Il est rare que nous réfléchissions à ce qui est beau ou laid, agréable ou désagréable, sans une émotion de plaisir ou de déplaisir et, bien que ces sensations n'apparaissent pas beaucoup dans notre courante et paresseuse façon de penser, il est aisé de les découvrir en lisant ou en discutant. Les hommes d'esprit orientent toujours la conversation vers des sujets divertissants pour l'imagination et les poètes ne présentent jamais que des objets de même nature. M. *Philips* a choisi le *cidre* comme sujet d'un excellent poème. La bière n'aurait pas été aussi appropriée car elle n'est pas aussi agréable à l'œil et au goût. Il aurait certainement préféré le vin si son pays natal lui avait offert une boisson aussi agréable. Qu'apprenons-nous de cela ? Que toute chose agréable aux sens est aussi dans une certaine mesure agréable à la fantaisie et qu'elle conduit la pensée à l'image de la satisfaction qu'elle donne par sa réelle application aux organes corporels.

Mais, quoique ces raisons puissent nous induire à comprendre cette subtilité de l'imagination parmi les causes de respect que nous payons aux riches et aux puissants, il existe beaucoup d'autres raisons qui peuvent nous empêcher de la considérer comme la cause unique et principale. En effet, comme les idées de plaisir ne peuvent avoir d'influence qu'au moyen de leur vivacité qui les fait se rapprocher des

impressions, il est très naturel que ce soient les idées qui sont favorisées par ces circonstances et qui ont une tendance naturelle à devenir fortes et vives qui aient cette influence. Telles sont nos idées des passions et sensations de toute créature humaine. Toute créature humaine nous ressemble et, par ce moyen, a un avantage sur tout autre objet pour agir sur l'imagination.

En outre, si nous considérons la nature de cette faculté et la grande influence que toutes les relations ont sur elle, nous serons facilement persuadés que, bien que les idées de ces choses plaisantes dont jouit l'homme riche, les vins, la musique, les jardins, puissent devenir vives et agréables, la fantaisie ne se limite [pourtant] pas à elles mais elle portera sa vue vers les objets reliés et, en particulier, vers la personne qui les possède. C'est d'autant plus naturel que l'image, l'idée plaisante, produit ici une passion envers la personne au moyen de sa relation à l'objet ; de sorte qu'il est inévitable qu'elle entre dans la conception originelle puisqu'elle est l'objet de la passion dérivée. Mais, si elle entre dans la conception originelle et est considérée comme jouissant de ces objets agréables, c'est la *sympathie* qui est proprement la cause de l'affection ; et le *troisième* principe est plus puissant et plus universel que le *premier*.

Ajoutez à cela que la richesse et le pouvoir seuls, même s'ils ne sont pas utilisés, causent naturellement de l'estime et du respect et, par conséquent, que ces passions ne naissent pas de l'idée d'objets beaux ou agréables. Il est vrai que l'argent implique une sorte de représentation de ces objets par le pouvoir qu'il offre de les obtenir et que, pour cette raison, il peut encore être estimé propre à communiquer ces images agréables qui peuvent donner naissance à la passion mais, comme la perspective est très lointaine, il nous est plus naturel de prendre un objet contigu, à savoir la satisfaction que le pouvoir offre à la personne qui le possède. De cela, nous nous satisferons encore davantage si nous considérons que la richesse représente les biens de l'existence seulement au moyen de la volonté de celui qui les utilise, qu'elle implique donc, dans sa nature même, l'idée d'une personne et qu'elle ne peut pas être considérée sans une sorte de sympathie avec ses sensations et ses jouissances.

Nous pouvons confirmer cela par une réflexion qui paraîtra peut-être à certains trop subtile et trop raffinée. J'ai déjà noté que le pouvoir, en tant qu'il se distingue de son exercice, n'a aucun sens ou n'est rien que la possibilité, la probabilité d'existence par laquelle un objet approche de la réalité et a une influence sensible sur l'esprit. J'ai déjà remarqué que cette approche, par une illusion de la fantaisie, paraît plus grande quand nous possédons nous-mêmes le pouvoir que quand un autre en jouit et que, dans le premier cas, les objets semblent effleurer le bord même de la réalité et que cela communique autant de satisfaction que si nous les possédions réellement. Or j'affirme que, quand nous estimons une personne en raison de ses richesses, nous devons entrer dans le sentiment du possesseur et que, sans la sympathie, l'idée d'objets agréables que la richesse lui donne le pouvoir d'avoir n'aurait qu'une faible influence sur nous. Un avare est respecté pour son argent bien qu'il ne possède guère un *pouvoir*, c'est-à-dire une *probabilité* ou même une *possibilité* de l'employer pour acquérir les plaisirs et les commodités de l'existence. A lui seul, le pouvoir semble parfait et entier et, donc, il nous faut recevoir ses sentiments par sympathie avant de pouvoir avoir une forte et intense idée de ces jouissances ou de l'estimer en raison de ces dernières.

Ainsi nous avons trouvé que le *premier* principe, à savoir *l'idée agréable des objets dont la richesse offre la jouissance*, se ramène dans une grande mesure au *troisième* principe et devient une *sympathie* avec la personne que nous estimons ou aimons. Examinons maintenant le *second* principe, à savoir *l'attente agréable d'un avantage* et voyons quelle force nous pouvons légitimement lui attribuer.

Il est évident que, quoique la richesse et l'autorité donnent indubitablement à leur possesseur le pouvoir de nous rendre service, ce pouvoir ne doit cependant pas être considéré sur le même pied que celui qu'ils lui donnent de se faire plaisir et de satisfaire ses propres appétits. L'amour de soi rapproche le pouvoir de l'exercice dans le dernier cas mais, afin de produire un effet semblable dans le premier cas, nous devons supposer qu'une amitié et une bienveillance se joignent à la richesse. Sans cette circonstance, il est difficile de concevoir sur quoi nous pourrions fonder notre espoir de tirer un avantage de la richesse d'autrui, quoique rien ne soit plus certain que notre estime naturelle

des riches avant même que nous découvriions en eux une telle disposition favorable envers nous.

Mais je pousse plus loin l'examen et je remarque que nous respectons les riches et les puissants non seulement quand ils ne montrent aucune inclination à nous servir mais aussi quand nous nous trouvons si loin de leur sphère d'activité que nous ne pouvons même pas les supposer doués de ce pouvoir. Les prisonniers de guerre sont toujours traités avec le respect qui convient à leur condition et il est certain que la richesse entre beaucoup en ligne de compte pour fixer la condition d'une personne. Si la naissance et la qualité entrent pour une part, cela nous offre encore un argument du même genre. En effet, qu'appelons-nous un homme bien né sinon celui qui descend d'une longue lignée d'ancêtres riches et puissants et qui acquiert notre estime par sa relation à des personnes que nous estimons ? Ses ancêtres, quoique morts, sont donc respectés dans une certaine mesure en raison de leur richesse et, par conséquent, sans en attendre quelque avantage.

Mais, sans aller jusqu'aux prisonniers de guerre et aux morts pour trouver des exemples de cette estime désintéressée des richesses, observons avec un peu d'attention les phénomènes qui nous arrivent dans la vie et la conversation courantes. Un homme de fortune suffisante qui entre dans la compagnie d'étrangers les traite naturellement avec différents degrés de respect et de déférence en fonction de ce qu'il sait de leurs différentes fortunes et conditions, quoiqu'il ne veuille pas en tirer un avantage, avantage qu'il leur refuserait peut-être, d'ailleurs. Un voyageur, toujours, se trouve admis dans la société et rencontre la civilité en fonction de ce que son train et son équipage révèlent du niveau important ou modéré de sa fortune. Bref, les différents rangs des hommes sont, dans une certaine mesure, réglés par la richesse et cela aussi bien à l'égard des supérieurs que des inférieurs, des étrangers que des familiers.

Il y a certes une réponse à ces arguments tirée de l'influence des *règles générales*. On peut prétendre qu'étant accoutumés à attendre un secours ou une protection de la part des riches et des puissants et à les estimer pour cette raison, nous étendons les mêmes sentiments à ceux qui leur ressemblent par la fortune mais dont nous ne pouvons jamais espérer aucun avantage. La règle générale prévaut toujours et, donnant

une pente à l'imagination, elle entraîne la passion de la même manière que si son objet propre était réel et existant.

Mais il apparaîtra facilement que ce principe n'intervient pas ici si nous considérons que, afin d'établir une règle générale et de l'étendre au-delà de ses propres limites, il est requis qu'on trouve une certaine uniformité dans notre expérience et une grande supériorité de cas conformes à la règle sur les cas contraires. Mais, ici, le cas est totalement différent. Dans une centaine d'hommes de crédit et de fortune que je rencontre, il n'en est peut-être pas un dont je puis espérer un avantage, de sorte qu'il est impossible qu'une accoutumance puisse jamais prévaloir dans le cas présent.

En somme, il ne reste rien qui puisse nous donner de l'estime pour le pouvoir et la richesse et du mépris pour la médiocrité et la pauvreté, sinon le principe de *sympathie* par lequel nous pénétrons dans les sentiments du riche et du pauvre et partageons son plaisir et son déplaisir. Les richesses donnent une satisfaction à leur possesseur et cette satisfaction est communiquée au spectateur par l'imagination qui produit une idée ressemblant à l'impression originelle en force et en vivacité. Cette idée agréable, ou impression, est en connexion avec l'amour qui est une passion agréable. Elle provient d'un être pensant et conscient qui est l'objet même de l'amour. La passion naît, selon mon hypothèse, de cette relation des impressions et de l'identité des idées.

La meilleure méthode pour nous réconcilier avec cette opinion est de faire une revue générale de l'univers et d'observer la force de la sympathie dans toute la création animale et la communication facile des sentiments d'un être pensant à un autre. Dans tous les êtres qui ne sont pas des prédateurs et qui ne sont pas agités par de violentes passions, on note un remarquable désir de compagnie qui les associe les uns aux autres sans qu'ils puissent jamais espérer un avantage de leur union. C'est encore plus manifeste chez l'homme car il est, dans l'univers, la créature qui a pour cela le plus d'avantages. Nous ne pouvons former de souhait qui n'ait pas de référence à la société. Une parfaite solitude est peut-être le plus grand châtiment que nous puissions souffrir. Tout plaisir languit quand on en jouit en étant séparé de la société et toute souffrance devient plus cruelle et plus intolérable. Quelles que soient les passions qui nous meuvent, l'orgueil,

l'ambition, l'avarice, la curiosité, le ressentiment ou la luxure, l'âme, le principe qui les anime toutes, est la sympathie. Elles n'auraient aucune force si nous devions nous abstraire entièrement des pensées et des sentiments d'autrui. Que les puissances et les éléments de la nature s'unissent pour servir un homme et lui obéir ; que le soleil se lève et se couche à son commandement ; que la mer et les fleuves roulent comme il lui plaît ; et que la terre lui fournisse spontanément tout ce qui lui est utile ou agréable. Il sera toujours misérable tant que nous ne lui donnerons pas au moins une personne avec qui il puisse partager son bonheur et dont l'estime et l'amitié le réjouissent. ¹⁶

Cette conclusion tirée d'une vue générale de la nature humaine, nous pouvons la confirmer par des exemples particuliers où la force de la sympathie est très remarquable. La plupart des genres de beautés dérivent de cette origine et, même si notre premier objet est quelque morceau de matière inanimée et sans sensibilité, il est rare que nous en restions là et que nous ne portions pas notre vue sur son influence sur les créatures sensibles et rationnelles. Un homme qui nous montre une maison ou un immeuble prend le soin particulier, parmi d'autres choses, d'attirer notre attention sur la commodité des appartements, sur les avantages de leur situation, sur le peu de place perdue dans les escaliers, les antichambres et les couloirs ; et certes, la part principale de beauté consiste en ces particularités. L'observation de la commodité donne du plaisir puisqu'elle est une beauté. Mais de quelle manière donne-t-elle du plaisir ? Il est certain que notre propre intérêt n'est pas le moins du monde concerné et, comme c'est une beauté d'intérêt, non de forme, pour ainsi dire, elle doit nous réjouir seulement par communication et par notre sympathie avec le propriétaire du logement. Nous pénétrons dans son intérêt et nous éprouvons la même satisfaction que celle que les objets occasionnent naturellement en lui.

Cette observation s'étend aux tables, aux chaises, aux écritoires, aux cheminées, aux voitures, aux selles, aux charrues et, à dire vrai, à tous les objets fabriqués car c'est une règle universelle que leur beauté est principalement tirée de leur utilité et de leur convenance au but qu'on leur destine. Mais c'est un avantage qui n'intéresse que le pro-

¹⁶ Ce paragraphe est inspiré de l'*Essai sur la vertu* de Shaftesbury. (NdT)

priétaire et il n'y a que la sympathie qui puisse faire naître l'intérêt du spectateur.

Il est évident que rien ne rend un champ plus agréable que sa fertilité et les avantages de l'ornementation ou de la situation ne pourront guère égaler cette beauté. Le cas est le même aussi bien pour les plantes et les arbres particuliers que pour le champ où ils poussent. Je ne sais pas si une plaine envahie par les ajoncs et les genêts peut être en elle-même aussi belle qu'une colline couverte de vignes et d'oliviers mais elle ne semblera jamais telle à celui qui connaît la valeur de ces choses. C'est une beauté qui ne vient que de l'imagination et elle n'a aucun fondement dans ce qui apparaît aux sens. La fertilité et la valeur se réfèrent manifestement à l'utilité et l'utilité se réfère à la richesse, à la joie et à l'abondance dans lesquelles, quoique nous n'ayons aucun espoir de partage, nous pénétrons par la vivacité de la fantaisie et que nous partageons avec le propriétaire dans une certaine mesure.

Il n'y a pas, en peinture, de règle plus raisonnable que celle d'équilibrer les formes et de les placer avec la plus grande exactitude sur leur propre centre de gravité. Une forme qui n'est pas justement équilibrée est désagréable et cela parce qu'elle communique les idées de chute, de dommage et de souffrance, lesquelles idées sont pénibles quand elles acquièrent par sympathie quelque degré de force et de vivacité.

Ajoutez à cela que l'élément principal de la beauté d'une personne est l'apparence de santé et de vigueur et une structure des membres qui annonce la force et l'activité. Cette idée de beauté ne peut être expliquée que par la sympathie.

En général, nous pouvons remarquer que les esprits des hommes sont les miroirs les uns des autres, non seulement parce qu'ils réfléchissent les émotions de tout un chacun mais aussi parce que ces rayons de passions, de sentiments et d'opinions peuvent souvent être réfléchis et peuvent s'altérer par degrés insensibles. Ainsi le plaisir qu'un homme riche tire de ses possessions, étant projeté sur le spectateur, cause un plaisir et une estime chez ce dernier, lesquels sentiments, de nouveau, étant perçus par le possesseur, deviennent chez lui les objets d'une sympathie, accroissant son plaisir et, étant encore

une fois réfléchis, deviennent le nouveau fondement d'un plaisir et d'une estime chez le spectateur. Il y a certainement une satisfaction originelle de la richesse, tirée du pouvoir qu'elle donne de jouir de tous les plaisirs de la vie et, comme c'est sa nature même et son essence, elle doit être la source première de toutes les passions qui en proviennent. L'une des plus considérables est celle de l'amour et de l'estime d'autrui, passion qui provient donc d'une sympathie avec le plaisir du possesseur. Mais le possesseur a aussi une satisfaction secondaire de la richesse qui naît de l'amour et de l'estime qu'il acquiert grâce à elle ; et cette satisfaction n'est rien qu'une réflexion seconde du plaisir originel qui vient de lui. Cette satisfaction seconde, ou vanité, est la raison pour laquelle la richesse a si bonne réputation et pour laquelle nous la désirons pour nous-mêmes ou l'estimons chez autrui. C'est donc là un troisième rebondissement du plaisir originel, après lequel il devient difficile de distinguer les images et les réflexions en raison de leur affaiblissement et de leur confusion.

Partie II : de l'amour et de la haine

Section VI : De la bienveillance
et de la colère

[Retour à la table des matières](#)

Les idées peuvent être comparées à l'étendue et à la solidité de la matière et les impressions, surtout les impressions de réflexion, peuvent être comparées aux couleurs, aux saveurs, aux odeurs et aux autres qualités sensibles. Les idées n'admettent jamais une union entière mais sont douées d'une sorte d'impénétrabilité par laquelle elles s'excluent les unes les autres et sont capables de former un composé par leur conjonction, non par leur mélange. D'un autre côté, les impressions et les idées sont susceptibles d'une union complète et, semblables aux couleurs, elles peuvent se mêler si parfaitement ensemble que chacune d'elles peut se perdre et contribuer seulement à faire va-

rier l'impression uniforme qui naît de l'ensemble. Certains des plus curieux phénomènes de l'esprit humain dérivent de cette propriété des passions.

En examinant les éléments qui sont susceptibles de s'unir à l'amour et à la haine, je commence à prendre conscience, dans une certaine mesure, d'une infortune qui accompagne tous les systèmes de philosophie que le monde ait jamais connus. On trouve couramment, en expliquant les opérations de la nature par une hypothèse particulière que, parmi les expériences qui cadrent exactement avec les principes que nous nous efforçons d'établir, il y a toujours un phénomène réfractaire qui ne se laisse pas plier à notre dessein. Il ne faut pas être surpris que cela arrive en philosophie naturelle. L'essence et la composition des corps extérieurs sont si obscures que, dans nos raisonnements, ou plutôt dans nos conjectures sur ces corps, nous devons nécessairement nous empêtrer dans des contradictions et des absurdités. Mais, comme les perceptions de l'esprit sont parfaitement connues et que j'ai usé de toutes les précautions imaginables en formant sur elles des conclusions, j'ai toujours espéré éviter ces contradictions qui ont accompagné tous les autres systèmes. Par conséquent, la difficulté que j'ai à présent sous les yeux n'est aucunement contraire à mon système, elle ne fait qu'ôter un peu de cette simplicité qui a été jusqu'alors sa principale force et sa beauté.

Les passions de l'amour et de la haine sont toujours suivies de bienveillance et de colère ; ou plutôt, elles sont en conjonction avec ces dernières passions. C'est cette conjonction qui distingue surtout ces affections de l'orgueil et de l'humilité car l'orgueil et l'humilité sont de pures émotions de l'âme qui ne sont pas accompagnées d'un désir et qui ne nous incitent pas directement à l'action. Mais l'amour et la haine ne sont pas complets en eux-mêmes, ils n'en restent pas à l'émotion qu'ils produisent, ils portent l'esprit à quelque chose de plus. L'amour est toujours suivi du désir du bonheur de la personne aimée et d'une aversion pour son malheur alors que la haine produit le désir du malheur de la personne haïe et d'une aversion pour son bonheur. Une si remarquable différence entre ces deux ensembles de passions, l'orgueil et l'humilité, l'amour et la haine, qui, sur d'autres points, se correspondent, mérite notre attention.

La conjonction de ce désir et de cette aversion avec l'amour et la haine peut être expliquée par deux hypothèses différentes. La première hypothèse est que l'amour et la haine n'ont pas seulement une *cause* qui les excite, à savoir le plaisir ou la douleur, et un *objet* vers lequel ils se dirigent, à savoir une personne, un être pensant, mais également un *but* qu'ils s'efforcent d'atteindre, à savoir le bonheur ou le malheur de la personne aimée ou haïe ; et toutes ces vues, se mêlant, ne font qu'une seule passion. Selon ce système, l'amour n'est rien que le désir du bonheur d'une autre personne et la haine celui de son malheur. Le désir et l'aversion constituent la nature même de l'amour et de la haine. Ils ne sont pas seulement inséparables, ils sont identiques.

Mais cela est évidemment contraire à l'expérience. En effet, quoiqu'il soit certain que nous n'aimons jamais une personne sans désirer son bonheur ni ne haïssons quelqu'un sans souhaiter son malheur, ces désirs ne s'éveillent qu'à partir des idées du bonheur de notre ami ou du malheur de notre ennemi présentées par l'imagination et ils ne sont absolument essentiels à l'amour et à la haine. Ce sont les sentiments les plus manifestes et les plus naturels de ces affections mais ce ne sont pas les seuls. Les passions peuvent s'exprimer de cent façons et subsister pendant un temps important sans que nous réfléchissions au bonheur ou au malheur de leurs objets, ce qui prouve clairement que ces désirs ne sont pas identiques à l'amour et à la haine et qu'ils n'en constituent pas une partie essentielle.

Nous pouvons donc en inférer que la bienveillance et la colère sont des passions différentes de l'amour et de la haine et qu'elles ne sont qu'en conjonction avec elles par la constitution originelle de l'esprit. La nature a donné au corps certains appétits et certaines inclinations qu'elle accroit, diminue ou modifie selon la situation des fluides et des solides et elle a procédé de la même manière avec l'esprit. Selon que nous sommes possédés par l'amour ou la haine, le désir correspondant du bonheur ou du malheur de la personne qui est l'objet de ces passions naît dans l'esprit et varie à chaque fois que varient ces passions contraires. Cet ordre des choses, considéré dans l'abstrait ¹⁷, n'est pas nécessaire. L'amour et la haine auraient pu ne pas être accompagnés

¹⁷ C'est-à-dire sans l'expérience qui nous enseigne les liaisons des phénomènes. (NdT)

de tels désirs ou leur connexion particulière aurait pu être totalement inversée ¹⁸. S'il avait plu à la nature, l'amour pourrait avoir le même effet que la haine et la haine le même effet que l'amour. Je ne vois aucune contradiction à supposer un désir de produire le malheur annexé à l'amour et celui de produire le bonheur annexé à la haine. Si la sensation de la passion et le désir étaient en contradiction, la nature aurait pu modifier la sensation ¹⁹ sans modifier la tendance du désir et, par ce moyen, les aurait rendus compatibles l'une avec l'autre.

Partie II : de l'amour et de la haine

Section VII : De la compassion

[Retour à la table des matières](#)

Mais, quoique le désir du bonheur ou du malheur des autres, selon l'amour ou la haine que nous leur portons, soit un instinct arbitraire et originellement implanté dans notre nature, nous trouvons qu'il peut être contrefait et naître de principes secondaires. La *pitié* est un intérêt que nous prenons au malheur d'autrui, la *méchanceté* une joie que nous ressentons face au malheur des autres et cela sans qu'aucune amitié ou inimitié n'occasionne cet intérêt ou cette joie. Nous avons pitié même des étrangers et de ceux qui nous sont parfaitement indif-

¹⁸ Il faut bien sûr avoir en tête la théorie humienne de la causalité pour comprendre que ce qui suit n'a rien d'étonnant. Le lien entre l'amour et le désir du bonheur n'est que constaté empiriquement dans de très nombreux cas. Néanmoins, on peut se demander si on ne tient pas là une sérieuse objection à la pensée humienne. En effet, l'amour, selon Hume, aurait « pu » ne pas être accompagné de ce désir de bonheur de l'être aimé. Mais qu'aurait-il été exactement, quand bien même on imaginerait les modifications dont parle Hume ? Reprenons le célèbre exemple humien d'Adam et appliquons-le à notre problème. Imaginons qu'Adam éprouve de l'amour pour Eve en la voyant pour la première fois et demandons-lui *a priori* s'il va souhaiter le bonheur ou le malheur de l'être aimé ? Que répondra-t-il ? Il doit l'ignorer selon la théorie humienne. Mais l'ignorera-t-il ? Ou alors, il faut revenir à l'hypothèse (rejetée par Hume) d'une liaison de sentiments rendant compte de ce que nous appelons l'amour. En fait, il semble surtout qu'on trouve là un problème dû à l'atomisme psychologique de notre auteur. (NdT)

¹⁹ Mais s'agirait-il encore d'amour ? (NdT)

férents. Si notre malveillance envers autrui provient d'un dommage ou d'une injustice, ce n'est pas à proprement parler de la méchanceté, c'est de la vengeance. Mais si nous examinons ces affections de pitié et de méchanceté, nous trouverons que ce sont des affections secondaires qui naissent d'affections originelles diversifiées par quelque tour particulier de pensée et d'imagination.

Il sera aisé d'expliquer la passion de la *pitié* à partir du raisonnement précédent sur la *sympathie*. Nous avons une idée vive de tout ce qui nous est relié. Toutes les créatures humaines nous sont reliées par ressemblance. Leurs personnes, leurs intérêts, leurs passions, leurs souffrances et leurs plaisirs doivent donc nous frapper d'une manière vive et produire une émotion semblable à l'émotion originelle puisqu'une idée vive se convertit aisément en une impression. Si cela est vrai en général, c'est encore plus vrai de l'affliction et du chagrin qui ont toujours une influence plus forte et plus durable qu'aucun plaisir ou jouissance.

Un spectateur passe par une longue suite de chagrins, de terreurs, d'indignations et par d'autres affections que le poète représente dans les personnes qu'il fait entrer en scène. Comme de nombreuses tragédies se terminent bien et comme aucune tragédie ne peut être composée sans quelques revers de fortune, le spectateur doit sympathiser avec tous ces changements et recevoir la joie fictive aussi bien que toute autre passion. A moins donc d'affirmer que toute passion distincte se communique par une qualité originelle distincte et qu'elle ne dérive pas du principe général de sympathie expliqué ci-dessus, il faut admettre que toutes naissent de ce principe. En excepter une en particulier doit paraître hautement déraisonnable. Comme toutes se présentent d'abord dans l'esprit d'une personne et qu'elles apparaissent ensuite dans l'esprit d'une autre personne et comme leur manière d'apparaître, d'abord en tant qu'idée puis ensuite en tant qu'impression, est dans tous les cas la même, la transition doit naître du même principe. Je suis au moins sûr que cette façon de raisonner serait considérée comme certaine en philosophie naturelle ou dans la vie courante.

Ajoutez à cela que la pitié dépend dans une grande mesure de la contiguïté et même de la vue de l'objet, ce qui est une preuve qu'elle

dérive de l'imagination ; sans compter que les femmes et les enfants sont plus sujets à éprouver de la pitié car ils sont très guidés par cette faculté. La même faiblesse qui les fait défaillir à la vue d'une épée nue, même dans la main de leur meilleur ami, les fait avoir extrêmement pitié de ceux qu'ils trouvent dans le chagrin et l'affliction. Les philosophes qui, par je ne sais quelles subtiles réflexions, font dériver cette passion de l'instabilité de la fortune et du fait que nous sommes susceptibles de vivre les mêmes malheurs que ceux que nous voyons trouveront que cette observation leur est contraire, parmi un grand nombre d'autres qu'il serait facile de produire.

Il reste seulement à noter un phénomène assez remarquable de cette passion : la passion communiquée par sympathie tire parfois sa force de la faiblesse de son original et, même, naît d'une transition d'affections qui n'existe pas. Ainsi, quand une personne obtient une fonction honorable ou hérite d'une grande fortune, nous nous réjouissons d'autant plus de sa prospérité qu'elle semble en avoir moins conscience et qu'elle montre plus d'égalité d'humeur et d'indifférence à en jouir. De même, on plaint davantage un homme qui n'est pas abattu par ses infortunes en raison de sa patience ; et si cette vertu va jusqu'à supprimer en lui tout sentiment du malheur, cela accroît encore davantage notre compassion. Quand une personne de mérite tombe dans ce qu'on estime ordinairement être une grande infortune, nous nous formons une idée de sa condition et, portant notre fantaisie de la cause à son effet habituel, nous concevons d'abord l'idée vive de son chagrin puis en ressentons ensuite l'impression en négligeant totalement cette grandeur d'âme qui l'élève au-dessus de telles émotions ou en la considérant seulement juste assez pour accroître notre admiration, notre amour et notre tendresse pour lui. Nous trouvons par expérience que tel degré de passion est habituellement en connexion avec telle infortune et, quoique ce soit dans le cas présent une exception, l'imagination est cependant affectée par la règle générale et nous fait concevoir une idée vive de la passion, ou plutôt nous fait ressentir la passion elle-même de la même manière que si la personne était réellement mue par elle. A partir des mêmes principes, nous rougissons de la conduite de ceux qui se comportent stupidement devant nous, même s'ils ne montrent aucun sentiment de honte ni ne semblent le moins du monde conscients de leur stupidité. Tout cela procède de la sympathie mais d'une sympathie partielle qui ne voit ses objets que

d'un seul côté sans considérer l'autre côté qui a un effet contraire et qui détruirait entièrement l'émotion qui naît de la première apparence.

Nous avons aussi des cas où une indifférence et une insensibilité à l'infortune accroissent notre intérêt pour le malheureux, encore que l'indifférence ne procède pas d'une vertu ou de la magnanimité. Un crime est aggravé quand il est commis sur une personne endormie et en parfaite sécurité. De même, les historiens ont tendance à dire d'un prince enfant captif entre les mains de ses ennemis qu'il est d'autant plus digne de compassion qu'il a moins conscience de sa misérable condition. Comme nous-mêmes avons ici connaissance de la triste situation de la personne, cela nous donne une idée vive et une sensation de chagrin qui est la passion qui l'accompagne *généralement* ; et cette idée devient encore plus vive et la sensation plus violente par le contraste avec l'indifférence et le sentiment de sécurité que nous observons chez la personne elle-même. Un contraste, de quelque sorte qu'il soit, ne manque jamais d'affecter l'imagination, surtout si c'est le sujet qui le présente ; et c'est de l'imagination que la pitié dépend entièrement. ²⁰

Partie II : de l'amour et de la haine

Section VIII : De la méchanceté et de l'envie

[Retour à la table des matières](#)

Nous devons maintenant en venir à l'explication de la passion de *méchanceté* qui imite les effets de la haine (tout comme la pitié le fait avec les effets de l'amour) et nous donne une joie des souffrances et des malheurs des autres, sans aucune offense ou injustice de leur part.

²⁰ Pour prévenir toute ambiguïté, je dois faire remarquer que, quand j'oppose l'imagination à la mémoire, j'entends en général par ce terme la faculté qui présente nos idées affaiblies. Dans tous les autres cas et particulièrement quand elle opposée à l'entendement, j'entends la même faculté à l'exclusion des raisonnements démonstratifs et probables. (Note de Hume)

Les hommes sont si peu gouvernés par la raison dans leurs sentiments et leurs opinions qu'ils jugent toujours des objets davantage par comparaison que par leur mérite et leur valeur intrinsèques. Quand l'esprit considère un degré de perfection ou est accoutumé à le faire, toute chose qui n'atteint pas ce degré, même si elle est en réalité estimable, a cependant le même effet sur les passions que si elle était défectueuse et mauvaise. C'est une qualité *originelle* de l'âme, semblable à ce dont nous faisons quotidiennement l'expérience dans notre corps. Qu'on réchauffe une main et qu'on refroidisse l'autre main et la même eau, au même moment, semblera à la fois chaude et froide selon la disposition des différents organes. Un faible degré d'une qualité qui succède à un degré plus fort produit la même sensation que s'il était moindre qu'il n'est en réalité et, même parfois, il produit la sensation de la qualité contraire. Une faible souffrance qui suit une violente souffrance semble n'être rien ou, plutôt, devient un plaisir, comme, d'un autre côté, une violente souffrance qui suit une faible souffrance est doublement douloureuse et pénible.

Cela, personne ne peut en douter à l'égard de nos passions et sensations. Mais une difficulté peut surgir à l'égard de nos idées et objets. Quand un objet augmente ou diminue à l'œil ou à l'imagination par une comparaison avec d'autres objets, l'image et l'idée de l'objet sont toujours identiques et ont une égale étendue sur la *rétiline* et dans le cerveau ou organe de perception. Les yeux réfractent les rayons lumineux et les nerfs optiques communiquent les images au cerveau exactement de la même manière, que l'objet qui a précédé soit petit ou gros ; et même l'imagination ne change pas les dimensions de ses objets en raison de leur comparaison avec d'autres. La question est donc de savoir comment, à partir de la même impression et de la même idée, nous pouvons former ces différents jugements sur le même objet, admirer sa taille à un moment et, à un autre, mépriser sa petitesse. Cette variation dans nos jugements doit certainement provenir d'une variation dans quelque perception mais, comme la variation ne se trouve pas dans l'impression immédiate ou dans l'idée de l'objet, elle doit se trouver dans quelque autre impression qui l'accompagne.

Afin d'expliquer ce point, j'effleurerais juste deux principes dont l'un sera plus pleinement expliqué dans la suite de ce traité et dont l'autre a déjà été expliqué. Je crois qu'on peut en toute sûreté établir

comme une maxime générale qu'aucun objet ne se présente aux sens, qu'aucune image ne se forme dans la fantaisie sans s'accompagner d'une émotion ou d'un mouvement proportionné des esprits et, quoique l'accoutumance puisse nous rendre insensibles à cette sensation et nous la faire confondre avec l'objet ou idée, il sera facile, par des expériences soigneuses et précises, de les séparer et de les distinguer. Pour ne prendre pour exemples que les cas de l'étendue et du nombre, il est évident qu'un objet très volumineux, comme un océan, une plaine étendue, une vaste chaîne de montagnes, une grande forêt ou une collection de très nombreux objets, comme une armée, une flotte, une foule, excite dans l'esprit une émotion sensible et il est évident que l'admiration qui naît quand apparaissent ces objets est l'un des plus vifs plaisirs dont la nature humaine soit capable de jouir. Or, comme cette admiration augmente ou diminue par l'augmentation ou la diminution des objets, nous pouvons conclure, selon nos précédents ²¹ principes, que c'est un effet composé qui provient de la conjonction de plusieurs effets qui viennent de chaque partie de la cause. Toutes les parties de l'étendue et toutes les unités numériques sont accompagnées d'une émotion séparée et, même si l'émotion n'est pas toujours agréable, pourtant, par sa conjonction avec d'autres et par son agitation des esprits à un degré approprié, elle contribue à produire l'admiration qui est toujours agréable. Si on l'admet pour l'étendue et le nombre, on pourra le faire sans difficulté pour la vertu et le vice, l'esprit et la sottise, la richesse et la pauvreté, le bonheur et le malheur et pour d'autres objets du même genre qui sont toujours accompagnés d'une évidente émotion.

Le second principe que je noterai est celui de notre attachement aux *règles générales* qui ont une très puissante influence sur les actions et l'entendement et qui sont même capables d'en imposer aux sens. Quand on trouve par expérience qu'un objet est toujours accompagné d'un autre, à chaque fois que le premier apparaît, même si ses circonstances matérielles ont changé, nous concevons immédiatement le second et en formons une idée d'une manière aussi vive et aussi forte que si nous en avions inféré l'existence par la conclusion la plus juste et la plus authentique de notre entendement. Rien ne peut nous

²¹ Livre I, partie III, section 15. (Note de Hume)

détromper, pas même nos sens qui, au lieu de corriger ce faux jugement, sont souvent pervertis par lui et semblent autoriser ses erreurs.

La conclusion que je tire de ces deux principes joints à l'influence de la comparaison ci-dessus mentionnée est très brève et décisive. Tout objet s'accompagne d'une certaine émotion qui lui est proportionnée, un grand objet d'une grande émotion, un petit objet d'une petite émotion. Un grand *objet*, donc, qui succède à un petit, fait succéder une grande *émotion* à une petite. Or une grande émotion qui succède à une petite devient encore plus grande et s'élève au-delà de sa proportion habituelle. Mais, comme un certain degré d'une émotion accompagne couramment toute grandeur d'un objet, quand l'émotion augmente, nous imaginons naturellement que l'objet a également augmenté. L'effet conduit notre vue à sa cause habituelle, un certain degré d'émotion à une certaine grandeur de l'objet, et nous ne considérons pas que la comparaison puisse changer l'émotion sans changer quelque chose dans l'objet. Ceux qui connaissent la partie métaphysique de l'optique et qui savent comment nous transférons aux sens les jugements et les conclusions de l'entendement concevront facilement toute cette opération.

Mais, laissant de côté cette nouvelle découverte d'une impression qui accompagne secrètement toute idée, nous devons au moins admettre le principe d'où est venue cette découverte, *que les objets paraissent plus grands ou moins grands par une comparaison avec d'autres objets*. Nous en avons de si nombreux exemples qu'il est impossible que nous puissions disputer de sa vérité ; et c'est de ce principe que dérivent les passions de la méchanceté et de l'envie.

Il est évident que nous devons recevoir plus ou moins de satisfaction ou de gêne de notre réflexion sur notre propre condition et nos moyens en proportion de ce qu'ils paraissent plus ou moins heureux ou malheureux, en proportion des degrés de richesse, de pouvoir, de mérite et de réputation dont nous nous jugeons possesseurs. Or, comme nous jugeons rarement des objets par leur valeur intrinsèque mais que nous en formons une idée en les comparant avec d'autres objets, il s'ensuit que, selon que nous observons une plus ou moins grande part de bonheur ou de malheur chez les autres, nous devons estimer notre propre bonheur ou notre propre malheur et ressentir en conséquence

de la douleur ou du plaisir. Le malheur des autres nous donne une idée plus vive de notre bonheur et leur bonheur une idée plus vive de notre malheur. Le premier produit donc du plaisir et le second du déplaisir.

On trouve donc ici une sorte de pitié inversée, des sensations qui naissent chez le spectateur et qui sont contraires à celles qui sont éprouvées par la personne qu'il considère. En général, nous pouvons remarquer que, dans toutes sortes de comparaisons, un objet nous fait toujours recevoir d'un autre objet auquel il est comparé une sensation contraire à celle qui en provient quand on le voit directement et immédiatement. Un petit objet fait qu'un grand objet semble encore plus grand et un grand objet fait qu'un petit objet semble encore plus petit. La laideur, par elle-même, produit du déplaisir mais elle nous fait recevoir un nouveau plaisir de son contraste avec un bel objet dont la beauté est alors augmentée. De même, la beauté qui, par elle-même, produit du plaisir, nous fait recevoir un nouveau déplaisir par le contraste avec une chose disgracieuse dont la laideur se trouve alors augmentée. Le cas doit donc être le même avec le bonheur et le malheur. La vue directe du plaisir d'autrui nous donne naturellement du plaisir et produit donc de la douleur quand nous le comparons à notre propre plaisir. Sa douleur, considérée en elle-même, nous est pénible mais elle augmente l'idée de notre propre bonheur et nous donne du plaisir.

Il ne semblera pas étrange que nous puissions éprouver une sensation inversée du bonheur ou du malheur des autres puisque nous voyons que la même comparaison peut nous donner une sorte de méchanceté contre nous-mêmes, nous faire nous réjouir de nos douleurs et nous chagriner de nos plaisirs. Ainsi la vue de douleurs passées est agréable quand nous sommes satisfaits de notre condition actuelle. De même, nos plaisirs passés nous donnent du déplaisir quand nous ne jouissons actuellement d'aucun plaisir égal. La comparaison étant la même que quand nous réfléchissons aux sentiments d'autrui, elle doit être accompagnée des mêmes effets.

Mieux, une personne peut étendre cette méchanceté contre elle-même, même à l'égard de sa fortune présente, et la pousser si loin qu'elle recherche à dessein l'affliction et accroît ses douleurs et ses chagrins. Cela peut arriver en deux occasions. *Premièrement*, lors de

la détresse et l'infortune d'un ami ou d'une personne chère ; *deuxièmement*, quand on éprouve du remords pour un crime dont on s'est rendu coupable. C'est de ce principe de comparaison que naissent ces deux appétits irréguliers pour le mal. Une personne qui se laisse aller à un plaisir pendant que son ami est dans l'affliction, quand elle réfléchit, sent plus sensiblement le malheur de son ami en le comparant avec le plaisir original dont elle jouit. Ce contraste devrait d'ailleurs aviver le plaisir actuel mais, comme le chagrin est ici supposé être la passion prédominante, toute addition tombe de ce côté et y est engloutie sans agir le moins du monde sur l'affection contraire. Le cas est le même avec ces pénitences que des hommes s'infligent pour leurs fautes et leurs péchés passés. Quand un criminel réfléchit au châtement qu'il mérite, l'idée de ce châtement mérité est amplifiée par une comparaison avec son aise et sa satisfaction actuelles qui le force, d'une certaine manière, à rechercher le déplaisir pour éviter ce contraste si désagréable.

Ce raisonnement expliquera aussi bien l'origine de l'*envie* que celle de la méchanceté. La seule différence entre ces passions se trouve en ceci, que l'envie est excitée par quelque jouissance actuelle d'autrui qui, par comparaison, diminue l'idée de la nôtre, alors que la méchanceté est un désir sans autre raison que de faire mal à autrui pour en tirer un plaisir par comparaison. La jouissance qui est l'objet de l'envie est habituellement supérieure à la nôtre. Une supériorité semble naturellement nous faire de l'ombre et présenter une désagréable comparaison. Mais, même dans le cas d'une infériorité, nous désirons encore une plus grande distance afin d'accroître encore davantage l'idée de nous-mêmes. Quand cette distance diminue, la comparaison est moins à notre avantage et, par conséquent, nous donne moins de plaisir et est même désagréable. De là vient cette espèce d'envie que les hommes éprouvent quand ils s'aperçoivent que leurs inférieurs se rapprochent d'eux ou les dépassent dans la poursuite de la gloire et du bonheur. Dans cette envie, nous pouvons voir les effets d'une double comparaison. Un homme qui se compare à son inférieur reçoit un plaisir de la comparaison et, quand l'infériorité décroît par l'élévation de l'inférieur, ce qui aurait dû n'être qu'un affaiblissement du plaisir devient une souffrance réelle par une nouvelle comparaison avec sa situation précédente.

Il vaut la peine de remarquer, sur cette envie qui naît d'une supériorité chez autrui, que ce n'est pas la grande disproportion entre autrui et nous-mêmes qui la produit mais, au contraire, notre proximité. Un simple soldat n'éprouve pas une telle envie pour son général alors que c'est le cas pour son sergent et son caporal. Un écrivain éminent ne rencontre pas chez de banals écrivailleurs la grande jalousie qu'il rencontre chez les auteurs qui se rapprochent de lui. On peut certes penser que, plus grande est la disproportion, plus grande doit être le déplaisir venu de la comparaison mais, d'un autre côté, nous pouvons considérer que la grande disproportion supprime la relation et soit nous empêche de nous comparer avec ce qui est éloigné de nous, soit diminue les effets de la comparaison. La ressemblance et la proximité produisent toujours une relation des idées et, quand vous détruisez ces liens, quels que soient les autres accidents qui puissent rapprocher deux idées l'une de l'autre, comme elles n'ont aucun lien, aucune qualité liante pour les joindre dans l'imagination, il est impossible qu'elles restent longtemps unies ou aient une influence considérable l'une sur l'autre.

En considérant la nature de l'ambition, j'ai remarqué que les grands éprouvent un double plaisir à cause de leur supériorité, par la comparaison de leur propre condition avec celle de leurs esclaves ; et que cette comparaison a une double influence parce qu'elle est naturelle et parce qu'elle est présentée par le sujet. Quand la fantaisie, en comparant les objets, ne passe pas aisément de l'un à l'autre, l'action de l'esprit est rompue dans une certaine mesure et la fantaisie, en considérant le second objet, commence, pourrait-on dire, sur un nouveau pied. L'impression qui accompagne tout objet ne semble pas plus grande dans ce cas en succédant à une impression moindre du même genre mais ces deux impressions sont distinctes et elles produisent leurs effets distincts sans aucune communication entre elles. Le défaut de relation dans les idées rompt la relation des impressions et, par cette séparation, empêche leur opération et leur influence mutuelles.

Pour confirmer cela, nous pouvons remarquer que la proximité du degré de mérite ne suffit pas, à elle seule, à donner naissance à l'envie mais qu'elle doit être assistée par d'autres relations. Un poète n'est pas susceptible d'envier un philosophe, un poète d'un genre différent,

d'une nation différente ou d'un âge différent. Toutes ces différences empêchent ou affaiblissent la comparaison et, par conséquent, la passion.

C'est aussi la raison pour laquelle tous les objets semblent grands ou petits simplement par une comparaison avec des objets du même genre. Une montagne ne grandit pas ou ne diminue pas un cheval mais, quand nous voyons ensemble un cheval *flamand* et un cheval *gallois*, le premier paraît plus grand et le second plus petit que quand nous les voyons séparément.

Par le même principe, nous pouvons expliquer cette remarque des historiens : dans une guerre civile, les partis choisissent toujours d'en appeler à un ennemi étranger malgré le risque plutôt que de se soumettre à leurs concitoyens. *Guichardin* applique cette remarque aux guerres d'*Italie* où les relations entre les différents Etats ne sont, à proprement parler, que de nom, de langage et de contiguïté. Cependant, même ces relations, quand elles sont jointes à la supériorité, en rendant la comparaison plus naturelle, la rendent également plus pénible ; et elles poussent les hommes à rechercher quelque autre supériorité qui ne soit accompagnée d'aucune relation et qui puisse, par suite, avoir une influence moins sensible sur l'imagination. L'esprit perçoit rapidement ses divers avantages et désavantages et, trouvant que sa situation est plus malaisée quand la supériorité est jointe à d'autres relations, il cherche autant que possible son repos en les séparant et en rompant cette association des idées qui rend la comparaison d'autant plus naturelle et efficace. Quand il ne peut rompre l'association, il éprouve un plus fort désir de supprimer la supériorité ; et c'est la raison pour laquelle les voyageurs sont ordinairement si prodigues dans leurs louanges à l'égard des *Chinois* et des *Persans* alors que, en même temps, ils déprécient les nations voisines qui peuvent rivaliser avec leur pays natal.

Ces exemples tirés de l'histoire et de l'expérience courante sont nombreux et curieux mais nous pouvons en trouver de semblables dans les arts qui ne sont pas moins remarquables. Si un auteur composait un traité dont une partie serait sérieuse et profonde et dont l'autre serait légère et comique, tout le monde condamnerait un mélange si étrange et accuserait l'auteur d'avoir négligé toutes les règles de l'art

et de la critique. Les règles de l'art sont fondées sur les qualités de la nature humaine et la qualité de la nature humaine qui requiert un cohérence dans toutes les oeuvres est celle qui rend l'esprit incapable de passer en un instant d'une passion et d'une disposition à d'autres entièrement différentes. Cela ne nous fait pourtant pas blâmer M. *Prior* d'avoir joint son *Alma* et son *Salomon* dans le même volume, quoique cet admirable poète ait parfaitement réussi, aussi bien dans la gaieté de l'une que dans la tristesse de l'autre. En supposant même que le lecteur lise ces deux compositions sans s'arrêter entre elles, il éprouverait peu ou n'éprouverait pas de difficultés à changer de passion. Pourquoi ? Mais parce qu'il considérerait ces deux oeuvres comme entièrement différentes et que, par cette rupture des idées, il interromprait le progrès des affections et empêcherait l'une d'influencer ou de contredire l'autre.

Un dessein héroïque et un dessin burlesque sur un seul tableau, ce serait monstrueux. Pourtant, nous plaçons ces deux tableaux de caractères si différents dans une même pièce, même l'un à côté de l'autre, sans aucun scrupule ni aucune difficulté.

En un mot, des idées ne peuvent pas s'affecter les uns les autres, soit par comparaison, soit par les passions qu'elles produisent séparément, à moins qu'elles ne soient unies par quelque relation qui puisse causer une transition aisée des idées et, par suite, des émotions ou des impressions qui accompagnent les idées, et qui puisse conserver la première impression dans le passage de l'imagination de l'objet à l'autre. Ce principe est très remarquable parce qu'il est analogue à ce que nous avons déjà remarqué aussi bien pour l'*entendement* que pour les *passions*. Supposez que deux objets me soient présentés qui ne soient en connexion par aucune sorte de relation. Supposez que chacun de ces objets produise séparément une passion et que ces deux passions soient en elles-mêmes contraires. Nous trouvons par expérience que le défaut de relation dans les objets ou idées empêche la contrariété naturelle des passions et que la rupture dans la transition de la pensée éloigne les affections l'une de l'autre et empêche leur opposition. C'est la même chose pour la comparaison. De ces deux phénomènes, nous pouvons avec sûreté conclure que la relation des idées doit favoriser la transition des impressions puisque son absence seule est capable de l'empêcher et de séparer des impressions qui au-

raient naturellement agi l'une sur l'autre. Quand l'absence d'un objet ou d'une qualité supprime un effet habituel ou naturel, on peut avec certitude conclure que sa présence contribue à la production de l'effet.

Partie II : de l'amour et de la haine

Section IX : Du mélange de la bienveillance
et de la colère avec la compassion
et la méchanceté

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi nous nous sommes efforcés d'expliquer la *pitié* et la *méchanceté*. Ces deux affections naissent de l'imagination, selon le jour sous lequel elle place ses objets. Quand notre fantaisie considère directement les sentiments d'autrui et qu'elle entre en eux profondément, elle nous rend sensibles à toutes les passions qu'elle observe, particulièrement au chagrin et à la tristesse. Au contraire, quand nous comparons les sentiments des autres aux nôtres, nous éprouvons une sensation directement opposée à la sensation originelle, à savoir une joie causée par le chagrin des autres ou un chagrin causé par leur joie. Mais ce sont seulement les premiers fondements des affections de la pitié et de la méchanceté. D'autres passions se confondent ensuite avec elles. Il y a toujours un mélange d'amour ou de tendresse avec la pitié ou un mélange de haine ou de colère avec la méchanceté. Mais il faut avouer que ce mélange semble à première vue contredire mon système car, comme la pitié est un déplaisir et que la méchanceté est une joie qui viennent du malheur d'autrui, la pitié doit naturellement, comme dans tous les autres cas, produire de la haine et la méchanceté de l'amour. Cette contradiction, je tâche de la résoudre de la manière suivante.

Pour causer une transition des passions, il faut une double relation d'impressions et d'idées car une seule relation n'est pas suffisante

pour produire cet effet. Mais, pour pouvoir comprendre toute la force de cette double relation, nous devons considérer que ce n'est pas la sensation actuelle, la douleur ou le plaisir du moment, qui détermine le caractère d'une passion mais son penchant, sa tendance du début à la fin. Une impression peut être reliée à une autre non seulement quand leurs sensations se ressemblent mais aussi quand leurs impulsions ou directions sont semblables et correspondantes. Cela ne peut pas avoir lieu pour l'orgueil et l'humilité parce que ce ne sont que de pures sensations sans aucune direction ni tendance à l'action. Nous devons donc rechercher des exemples de cette relation particulière d'impressions seulement dans des affections qui sont accompagnées d'un certain appétit, d'un certain désir, comme le sont l'amour et la haine.

La bienveillance, l'appétit qui accompagne l'amour, est le désir du bonheur de la personne aimée et une aversion pour son malheur, tout comme la colère, l'appétit qui accompagne la haine, est le désir du malheur de la personne haïe et une aversion pour son bonheur. Donc, le désir du bonheur d'autrui et l'aversion pour son malheur sont semblables à la bienveillance ; et le désir de son malheur et l'aversion pour son bonheur correspondent à la colère. Or la pitié est le désir du bonheur d'autrui et l'aversion pour son malheur, et la méchanceté est l'appétit contraire. La pitié est donc reliée à la bienveillance et la méchanceté à la colère et, comme la bienveillance (nous l'avons déjà vu) est en connexion avec l'amour par une qualité originelle et naturelle et que la colère l'est avec la haine, c'est par cet enchaînement que les passions de pitié et de méchanceté sont en connexion avec l'amour et la haine.

Cette hypothèse se fonde sur une expérience suffisante. Un homme qui, à partir de certains motifs, a pris la résolution d'accomplir une action se jette naturellement vers toutes les autres vues ou tous les autres motifs qui peuvent lui donner de l'autorité et de l'influence sur l'esprit. Pour nous confirmer dans un dessein, nous cherchons des motifs tirés de l'intérêt, de l'honneur et du devoir. Est-il donc étonnant que la pitié et la bienveillance, la méchanceté et la colère, qui sont les mêmes désirs provenant de différents principes, se mêlent totalement les unes aux autres jusqu'à devenir indiscernables ? Pour ce qui est de

la connexion entre la bienveillance et l'amour, la colère et la haine, comme elle est originelle et primitive, elle n'admet aucune difficulté.

Nous pouvons ajouter à cela une autre expérience, à savoir que la bienveillance et la colère et, par conséquent, l'amour et la haine naissent quand notre bonheur ou notre malheur ont quelque dépendance par rapport au bonheur ou au malheur d'autrui, sans aucune autre relation. Cette expérience semblera si singulière, je n'en doute pas, qu'on nous excusera de nous y arrêter un moment pour l'envisager.

Supposez que deux personnes de la même profession recherchent un emploi dans une ville qui ne peut les faire vivre toutes les deux. Il est évident que le succès de l'une est parfaitement incompatible avec celui de l'autre et que tout ce qui va dans le sens de l'intérêt de l'une est contraire à l'intérêt de l'autre et *vice versa*. Supposez aussi que deux marchands, quoique vivant dans des parties différentes du monde, s'associent. Le profit ou la perte de l'un devient immédiatement le profit ou la perte de son associé, et une fortune identique les accompagne nécessairement tous les deux. Or il est évident que, dans le premier cas, la haine suit toujours l'opposition des intérêts alors que, dans le deuxième cas, l'amour naît de leur union. Voyons à quel principe nous pouvons attribuer ces passions.

Il est manifeste qu'elles ne naissent pas des doubles relations d'impressions et d'idées si nous considérons seulement la sensation présente. En effet, prenons le premier cas de rivalité. Quoique le plaisir et le profit d'un concurrent causent nécessairement chez moi de la douleur et une perte, pourtant, en contrepartie, sa douleur et sa perte causent mon plaisir et mon profit et, à supposer qu'il échoue, je peux par ce moyen recevoir de lui un degré supérieur de satisfaction. De la même manière, le succès d'un associé me réjouit mais alors son infortune m'afflige dans une égale proportion et il est aisé d'imaginer que ce dernier sentiment peut en certains cas être prédominant. Mais, que la fortune d'un rival ou celle d'un associé soient bonnes ou mauvaises, je hais toujours le premier et aime toujours le second.

L'amour d'un associé ne peut provenir d'une relation, d'une connexion du même type que celle qui existe avec un frère ou un compatriote que j'aime. Un concurrent a presque une relation aussi

étroite avec moi qu'un partenaire. En effet, de même que le plaisir du second cause mon plaisir, et sa douleur ma douleur, de même le plaisir du premier cause ma douleur et sa douleur mon plaisir. La connexion de cause à effet est donc la même dans les deux cas et, si, dans l'un des cas, la cause et l'effet ont une relation supplémentaire de ressemblance, dans l'autre cas, ils ont une relation de contrariété qui, étant aussi une sorte de ressemblance, rend les choses assez semblables.

La seule explication que nous puissions donc donner de ce phénomène dérive du principe de directions analogues ci-dessus mentionné. Le souci de notre intérêt nous donne un plaisir causé par le plaisir de l'associé et une douleur causée par sa douleur, et cela de la même manière que, par sympathie, nous éprouvons une sensation correspondant à celles qui apparaissent dans une autre personne qui nous est présente. D'autre part, le même souci pour notre intérêt nous fait ressentir une douleur causée par le plaisir du concurrent et un plaisir causé par sa douleur et, en bref, nous fait éprouver la même contrariété de sentiments que celle qui naît de la comparaison et de la méchanceté. Donc, puisqu'une direction analogue des affections qui proviennent de l'intérêt peut donner naissance à la bienveillance ou à la colère, il n'est pas étonnant que la même direction dérivée de la sympathie et de la comparaison puisse avoir le même effet.

En général, nous pouvons observer qu'il est impossible de faire du bien aux autres, quel qu'en soit le motif, sans ressentir un peu de bonté et de bienveillance à leur égard, tout comme les injustices que nous commettons non seulement causent de la haine chez la personne qui en est la victime mais en causent aussi en nous-mêmes. Ces phénomènes peuvent d'ailleurs être expliqués par d'autres principes.

Mais ici intervient une objection considérable qu'il va être nécessaire d'examiner avant d'aller plus loin. J'ai tâché de prouver que le pouvoir et la richesse, la médiocrité et la pauvreté, qui donnent naissance à l'amour ou à la haine sans produire un plaisir ou un déplaisir originels, opèrent sur nous au moyen d'une sensation secondaire dérivée de la sympathie avec la peine ou la satisfaction qu'ils produisent chez la personne qui les possède. D'une sympathie avec son plaisir, naît l'amour et, d'une sympathie avec son déplaisir, la haine. Mais il y a une maxime que je viens juste d'établir et qui est absolument néces-

saire à l'explication des phénomènes de pitié et de méchanceté : que ce n'est pas la sensation présente, la douleur ou le plaisir du moment, qui détermine le caractère d'une passion mais l'inclination générale, la tendance générale de cette passion du début à la fin. Pour cette raison, la pitié, la sympathie avec la douleur, produit l'amour, et cela parce qu'elle nous intéresse à la fortune d'autrui, bonne ou mauvaise, et nous donne une sensation secondaire correspondant à la sensation primitive ; et ainsi la pitié a la même influence que l'amour et la bienveillance. Donc, puisque cette règle est valable dans un cas, pourquoi ne prévaudrait-elle pas tout le temps, et pourquoi la sympathie avec la peine [d'autrui] ne produirait-elle jamais une autre passion que la bienveillance et la bonté ? Convient-il à un philosophe de changer sa méthode de raisonnement et d'aller d'un principe au principe contraire selon le phénomène particulier qu'il veut expliquer ?

J'ai mentionné deux causes différentes d'où peut naître une transition de passions, à savoir une double relation d'idées et d'impressions et, ce qui y est semblable, une conformité dans la tendance et la direction de deux désirs quelconques qui viennent de principes différents. Or j'affirme que, quand la sympathie avec le déplaisir est faible, elle produit de la haine ou du mépris par la première cause et que, quand elle forte, elle produit de l'amour ou de la tendresse par la deuxième cause. Telle est la solution de la difficulté précédente qui semble si pressante ; et c'est un principe fondé sur des arguments si évidents qu'il faudrait l'établir même s'il n'était pas nécessaire à l'explication d'un phénomène.

Il est certain que la sympathie ne se limite pas toujours au moment présent et que nous ressentons souvent par communication les douleurs et les plaisirs des autres qui n'existent pas en réalité mais que nous anticipons seulement par la force de l'imagination. En effet, si je voyais une personne parfaitement inconnue endormie dans les champs et qui risquait d'être foulée aux pieds par des chevaux, je me porterais immédiatement à son secours et, en cela, je serais mu par le même principe de sympathie qui me fait m'intéresser aux chagrins actuels d'un étranger. Mentionner simplement cela est suffisant. La sympathie n'étant rien qu'une idée vive convertie en une impression, il est évident que, en considérant la condition future d'une personne, condition possible ou probable, nous pouvons la pénétrer par une conception si

vive qu'elle devient l'objet de notre souci et, par ce moyen, nous sommes sensibles à des douleurs et des plaisirs qui ne sont pas les nôtres et qui n'ont pas pour l'instant d'existence réelle.

Mais, quoique nous puissions anticiper l'avenir en sympathisant avec une personne, l'étendue de notre sympathie dépend dans une grande mesure de notre sentiment de sa condition présente. C'est un grand effort d'imagination que de former ces idées vives des sentiments présents des autres jusqu'à ressentir ces sentiments eux-mêmes mais il est impossible que nous puissions étendre cette sympathie jusqu'au futur sans être aidé par quelque circonstance présente qui nous frappe d'une manière vive. Quand le malheur présent d'une personne a une forte influence sur moi, la vivacité de la conception ne se limite pas simplement à son objet immédiat mais diffuse son influence sur toutes les idées reliées et me donne une notion vive de toutes les circonstances qui affectent cette personne, qu'elles soient passées, présentes ou futures, possibles, probables ou certaines. Au moyen de cette idée vive, je m'intéresse à ces circonstances, j'y participe et je sens un mouvement de sympathie dans ma poitrine, mouvement analogue à celui que j'imagine dans la sienne. Si je diminue la vivacité de la première conception, je diminue celle des idées reliées, tout comme des tuyaux ne peuvent communiquer plus d'eau que celle qui provient de la source. Par cette diminution, je détruis l'anticipation du futur qui est nécessaire pour que je m'intéresse parfaitement au sort d'autrui. Je peux ressentir l'impression présente mais ne pas pousser plus loin ma sympathie et ne jamais transfuser la force de la première conception à mes idées des objets reliés. Si le malheur d'une autre personne se présente d'une manière faible, je le reçois par communication et je suis affecté par toutes les passions qui lui sont reliées mais, comme mon intérêt n'est pas assez fort pour que je me soucie de sa bonne ou de sa mauvaise fortune, je ne ressens ni de sympathie étendue, ni les passions qui *lui* sont reliées.

Or, pour savoir quelles passions sont reliées à ces différents genres de sympathie, nous devons considérer que la bienveillance est un plaisir originel qui naît du plaisir de la personne aimée ou d'une douleur qui provient de sa douleur. De cette correspondance d'impressions s'ensuivent un désir de son plaisir et une aversion pour sa douleur. Donc, pour faire qu'une passion se développe parallèlement à la bien-

veillance, il faut ressentir ces doubles impressions qui correspondent à celles de la personne que nous considérons et l'une d'elles, seule, ne suffit pas à ce dessein. Quand nous sympathisons avec une seule impression et qu'elle est pénible, cette sympathie est reliée à la colère et à la haine en raison du déplaisir qu'elle nous communique. Mais, comme l'extension ou la limitation de la sympathie dépend de la force de la première sympathie, il s'ensuit que la passion d'amour ou de haine dépend du même principe. Une forte impression, quand elle se communique, donne aux passions une double tendance qui est reliée à la bienveillance et à l'amour par une similitude de direction, quelque pénible qu'ait pu être la première impression. Une impression faible qui est pénible est reliée à la colère et à la haine par la ressemblance des sensations. La bienveillance naît donc d'un grand degré de malheur ou de quelque degré avec lequel on sympathise fortement ; la haine ou le mépris d'un faible degré ou d'un degré avec lequel on sympathise faiblement ; ce qui est le principe que je voulais prouver et expliquer.

Ce n'est pas seulement la raison qui nous fait avoir confiance en ce principe, c'est aussi l'expérience. Un certain degré de pauvreté produit le mépris mais un degré au-delà cause la compassion et la bienveillance. Nous pouvons peu estimer un paysan ou un serviteur mais, quand la misère d'un mendiant paraît très grande et qu'il est peint sous de très vives couleurs, nous sympathisons avec lui dans son affliction et ressentons à l'évidence dans notre cœur un peu de pitié et de bienveillance. Le même objet cause des passions contraires selon ses différents degrés. Donc, les passions doivent dépendre de principes à certains degrés selon mon hypothèse. L'accroissement de la sympathie a évidemment le même effet que l'accroissement du malheur.

Un contrée stérile ou désolée semble toujours affreuse et désagréable et elle nous inspire habituellement du mépris pour ses habitants. Cette laideur provient pourtant dans une large mesure d'une sympathie avec les habitants, comme nous l'avons déjà remarqué ; mais ce n'est qu'une faible sympathie qui ne dépasse pas la sensation immédiate qui est désagréable. La vue d'une ville en cendres donne des sentiments bienveillants parce que nous pénétrons si profondément

dans l'intérêt des malheureux habitants que nous souhaitons leur prospérité autant que nous sentons leur adversité.

Mais, quoique la force de l'impression produise généralement de la pitié et de la bienveillance, il est certain que, si elle est poussée trop loin, elle cesse d'avoir cet effet. Cela mérite peut-être d'être remarqué. Quand le déplaisir est soit trop faible, soit trop éloigné de nous, il n'attire pas l'imagination et n'est pas capable de communiquer, pour le bien futur et contingent, un souci égal à celui du mal actuel et réel. Quand il acquiert une plus grande force, nous nous intéressons tant aux soucis de la personne que nous devenons sensibles à sa bonne ou mauvaise fortune et, de cette sympathie complète, naissent la pitié et la bienveillance. Mais il sera facile d'imaginer que, quand le mal nous frappe avec une force inhabituelle, il peut attirer toute notre attention et empêcher cette double sympathie mentionnée ci-dessus. C'est ainsi que les gens, surtout les femmes, sont portés à éprouver de la bienveillance pour les criminels qui vont à l'échafaud et à les imaginer volontiers particulièrement beaux et bien faits, alors que celui qui est présent au cruel supplice de la roue ne ressent pas ces tendres émotions et se trouve d'une certaine manière submergé d'horreur sans avoir le loisir de tempérer cette sensation déplaisante par quelque sympathie contraire.

Mais le cas le plus favorable à mon hypothèse est celui où, par un changement des objets, nous séparons la double sympathie elle-même d'un degré médiocre de la passion ; auquel cas nous trouvons que la pitié, au lieu de produire de l'amour et de la tendresse, donne toujours naissance à l'affection contraire. Quand nous voyons une personne dans le malheur, nous ressentons de la pitié et de l'amour ; mais l'auteur de ce malheur devient l'objet de notre haine la plus forte et est d'autant plus détesté que notre degré de compassion est plus fort. Or, pour quelle raison la même passion de pitié produit-elle de l'amour pour la victime et de la haine pour la personne qui cause le malheur, sinon parce que, dans le dernier cas, l'auteur n'est en relation qu'avec le malheur tandis que, quand nous considérons la victime, nous portons notre vue de tous côtés et souhaitons sa prospérité autant que nous sommes sensibles à son affliction ?

Je remarquerai juste, avant de quitter le présent sujet, que ce phénomène de la double sympathie et sa tendance à causer de l'amour peuvent contribuer à la production de la bonté que nous avons naturellement pour nos parents et nos familiers. L'accoutumance et la parenté nous font entrer profondément dans les sentiments d'autrui et, quelle que soit la fortune dont nous les supposons dotés, elle nous est rendue présente par l'imagination et agit comme si c'était originellement la nôtre propre. Nous nous réjouissons de leurs plaisirs et nous chagrions de leurs malheurs, et cela simplement par la force de la sympathie. Rien de ce qui les soucie ne nous est indifférent et, comme cette correspondance de sentiments accompagne naturellement l'amour, elle produit promptement cette affection.

Partie II : de l'amour et de la haine

Section X : Du respect et du mépris

[Retour à la table des matières](#)

Il ne reste plus maintenant qu'à expliquer les passions de *respect* et de *mépris* ainsi que le sentiment amoureux pour comprendre toutes les passions qui ont quelque mélange d'amour et de haine. Commençons par le respect et le mépris.

En considérant les qualités et les particularités d'autrui, nous pouvons soit les regarder comme elles sont en elles-mêmes, soit les comparer aux nôtres, soit joindre ces deux méthodes d'examen. Les bonnes qualités d'autrui, du premier point de vue, produisent l'amour ; du second point de vue, produisent l'humilité ; et du troisième point de vue, le respect qui est un mélange des deux premières passions. Les mauvaises qualités d'autrui, de la même manière, causent soit la haine, soit l'orgueil, soit le mépris, selon le jour sous lequel nous les examinons.

Qu'il y ait un mélange d'orgueil dans le mépris et un mélange d'humilité dans le respect, c'est, par le sentiment même, par l'apparence même, trop évident pour qu'on exige une preuve particulière. Que ce mélange naisse d'une comparaison implicite de la personne méprisée ou respectée avec nous-mêmes, ce n'est pas moins évident. Le même homme peut causer soit du respect, soit de l'amour, soit du mépris, par sa condition et ses talents, selon que celui qui le considère, d'inférieur qu'il était, devient son égal ou son supérieur. En changeant de point de vue, même si l'objet demeure le même, son rapport à nous-mêmes change complètement, ce qui est la cause d'un changement des passions. Ces passions proviennent donc de notre observation du rapport, c'est-à-dire d'une comparaison.

J'ai déjà remarqué que l'esprit a une propension beaucoup plus forte à l'orgueil qu'à l'humilité et je me suis efforcé d'assigner une cause à ce phénomène à partir des principes de la nature humaine. Que mon raisonnement soit ou ne soit pas accepté, le phénomène est indiscutable et il apparaît en de nombreux cas. Entre autres, c'est la raison pour laquelle il y a un mélange beaucoup plus important d'orgueil dans le mépris que d'humilité dans le respect et c'est pourquoi nous sommes plus élevés par la vue de celui qui nous est inférieur que mortifiés par la présence de celui qui nous est supérieur. Le mépris, ou dédain, est si fortement teinté d'orgueil qu'on ne peut guère y discerner quelque autre passion, tandis que, dans l'estime ou le respect, l'amour constitue un élément plus important que l'humilité. La passion de la vanité est si promptement qu'elle s'éveille à la moindre sollicitation alors que l'humilité requiert une plus forte impulsion pour s'exercer.

Mais ici, on peut raisonnablement se demander pourquoi ce mélange n'a lieu que dans certains cas et n'apparaît pas en toute occasion. Tous les objets qui causent de l'amour quand ils sont situés en une autre personne sont des causes d'orgueil quand ils nous sont transférés et, par conséquent, ils devraient être aussi bien des causes d'humilité que d'amour quand ils appartiennent à autrui et qu'ils sont seulement comparés à ceux que nous possédons nous-mêmes. De la même manière, toute qualité qui, quand on la considère directement, produit de la haine, devrait toujours donner naissance à l'orgueil par comparaison et, par un mélange de ces passions de haine et d'orgueil, devrait exciter le mépris, ou dédain. La difficulté est donc celle-ci :

pourquoi des objets qui causent toujours de l'amour pur ou de la haine pure ne produisent-ils pas toujours les passions mêlées de respect et de mépris ?

Tout au long de cette explication, j'ai supposé que les passions d'amour et d'orgueil et les passions d'humilité et de haine étaient semblables dans leurs sensations et que les deux premières étaient toujours agréables tandis que les deux dernières étaient pénibles. Mais, bien que ce soit universellement vrai, on remarque que les deux passions agréables et les deux passions pénibles présentent certaines différences et même certaines contrariétés qui les distinguent. Rien ne fortifie et n'exalte autant l'esprit que l'orgueil et la vanité alors que l'amour ou la tendresse, trouve-t-on, l'affaiblit et le ramollit plutôt. La même différence s'observe entre les passions pénibles. La colère et la haine donnent une nouvelle force à toutes nos pensées et actions tandis que l'humilité et la honte nous abattent et nous découragent. Il sera nécessaire de se former une idée distincte de ces qualités des passions. Souvenons-nous que l'orgueil et la haine fortifient l'âme et que l'amour et l'humilité l'affaiblissent.

Il s'ensuit que, quoique la conformité entre l'amour et la haine dans le caractère agréable de leur sensation fasse qu'ils sont toujours excités par les mêmes objets, cette autre contrariété est la raison pour laquelle ils sont excités à différents degrés. Le génie et le savoir sont des objets *plaisants* et *magnifiques* et, par ces deux circonstances, ils sont adaptés à l'orgueil et à la vanité mais ils n'ont une relation avec l'amour que par le seul plaisir. L'ignorance et la bêtise sont *désagréables* et *méprisables*, ce qui, de la même manière, leur donne une double connexion avec l'humilité et une seule avec la haine. Nous pouvons donc considérer comme certain que, bien que le même objet produise toujours de l'amour et de l'orgueil, de l'humilité et de la haine, il produit pourtant rarement dans la même proportion soit les deux premières passions, soit les deux dernières.

C'est ici que nous devons rechercher une solution à la difficulté mentionnée ci-dessus : pourquoi un objet excite-t-il toujours l'amour pur et la haine pure et pourquoi ne produit-il pas du respect ou du mépris par un mélange d'humilité ou d'orgueil ? Aucune qualité en autrui ne donne naissance à l'humilité par comparaison, à moins qu'elle

ne produise de l'orgueil en étant située en nous-mêmes et, *vive versa*, aucun objet n'excite l'orgueil par comparaison, à moins qu'il ne produise l'humilité par examen direct. Il est évident que les objets produisent toujours par *comparaison* une sensation directement contraire à leur sensation *originelle*. Supposez donc qu'on présente un objet particulièrement propre à produire de l'amour mais imparfaitement propre à exciter l'orgueil. Cet objet qui appartient à autrui donne directement naissance à un haut degré d'amour mais à un faible degré d'humilité par comparaison ; et, par conséquent, la dernière passion n'est guère sentie dans le composé et elle n'est pas capable de convertir l'amour en respect. C'est le cas d'un bon naturel, de la bonne humeur, de la souplesse de caractère, de la générosité, de la beauté et de nombreuses autres qualités. Elles ont une aptitude particulière à produire de l'amour chez les autres mais elles n'ont pas une tendance aussi grande à exciter l'orgueil en nous-mêmes ; et c'est pour cette raison que les voir appartenir à une autre personne produit de l'amour pur avec seulement un faible mélange d'humilité et de respect. Il est facile d'étendre le même raisonnement aux passions contraires.

Avant de quitter ce sujet, il n'est peut-être pas mauvais d'expliquer un phénomène assez curieux : pourquoi gardons-nous habituellement à distance ceux que nous méprisons et pourquoi ne permettons-nous pas à nos inférieurs de nous approcher de trop près, même en ce qui concerne le lieu et la situation ? On a déjà remarqué que les idées de presque toutes les sortes sont accompagnées de quelque émotion, même les idées de nombres et d'étendue, et encore davantage celles des objets que nous estimons importants dans la vie et qui fixent notre attention. Ce n'est pas avec une entière indifférence que nous voyons un homme riche ou un homme pauvre mais nous ressentons nécessairement au moins un peu de respect dans le premier cas et un peu de mépris dans le deuxième. Ces deux passions sont contraires l'une à l'autre mais, afin de sentir l'opposition, les objets doivent être reliés de quelque façon ; sinon, les affections sont totalement séparées et distinctes et ne se rencontrent jamais. La relation intervient à chaque fois que les personnes sont contiguës, et c'est la raison pour laquelle nous éprouvons un certain malaise à voir dans cette situation des objets disproportionnés comme un riche et un pauvre ou un noble et un portier.

Ce malaise, commun à tous les spectateurs, doit être encore plus sensible au supérieur et cela parce que s'approcher de trop près du supérieur quand on est inférieur est regardé comme un manque de savoir-vivre et montre qu'on n'est pas sensible à la disproportion et qu'on n'est en aucun façon affecté par elle. Le sentiment de supériorité d'un homme produit chez tous les autres une inclination à se tenir à distance de lui et les détermine à redoubler les marques de respect et de révérence quand ils sont obligés de l'approcher ; et s'ils n'observent pas cette conduite, c'est la preuve qu'ils ne sont pas sensibles à sa supériorité. C'est de là que provient aussi qu'une grande *différence* dans les degrés d'une qualité s'appelle une *distance* par une métaphore courante qui, quelque triviale qu'elle puisse paraître, se fonde sur les principes naturels de l'imagination. Une grande différence nous incline à produire une distance. Les idées de distance et de différence sont donc en connexion l'une avec l'autre. Des idées en connexion sont facilement prises l'une pour l'autre et c'est en général la source de la métaphore, comme nous aurons l'occasion de le montrer par la suite.

Partie II : de l'amour et de la haine

Section XI : De la passion amoureuse ou amour entre les sexes

[Retour à la table des matières](#)

De toutes les passions composées qui proviennent d'un mélange d'amour et de haine avec d'autres affections, aucune ne mérite davantage notre attention que celle de l'amour qui naît entre les sexes, aussi bien en raison de sa force et de sa violence qu'en raison de ces curieux principes de philosophie à qui elle offre un argument incontestable. Il est évident que cette affection, dans son état le plus naturel, dérive de la conjonction de trois différentes impressions ou passions, à savoir la sensation plaisante qui provient de la beauté, l'appétit corporel pour la génération et une généreuse tendresse ou bienveillance. Que la tendresse provienne de la beauté peut s'expliquer par le raisonnement

précédent. La question est de savoir comment l'appétit corporel est excité par cette beauté.

L'appétit sexuel, quand il est limité à un certain degré, est évidemment d'un genre plaisant et il a une forte connexion avec toutes les émotions agréables. La joie, la gaieté, la vanité et la tendresse stimulent toutes ce désir, ainsi que la musique, la danse, le vin et la bonne chère. D'un autre côté, la tristesse, la mélancolie, la pauvreté et l'humilité le détruisent. A partir de cette qualité, on peut facilement concevoir pourquoi il est nécessairement en connexion avec le sentiment de la beauté.

Mais il y a un autre principe qui contribue au même effet. J'ai remarqué qu'une similitude de direction des désirs est une relation réelle elle qu'elle ne produit pas moins une connexion entre eux qu'une ressemblance dans leur sensation ne le fait. Pour pouvoir pleinement comprendre l'étendue de cette relation, nous devons considérer qu'un désir principal peut être accompagné de désirs subordonnés qui sont en connexion avec lui et par lesquels d'autres désirs semblables sont liés au désir principal. Ainsi la faim peut-elle être considérée comme une inclination première de l'âme et le désir d'accéder à des aliments comme une inclination secondaire puisqu'il est absolument nécessaire pour satisfaire cet appétit. Donc, si un objet, par des qualités séparées, nous incline à accéder à des aliments, il accroît naturellement notre appétit ; au contraire, tout ce qui nous incline à écarter les aliments de nous contredit la faim et diminue notre inclination pour eux. Or il est évident que la beauté a le premier effet et la laideur le second ; ce qui est la raison pour laquelle la première nous donne un plus vif appétit pour nos aliments tandis que le deuxième suffit à nous dégoûter des plus savoureux plats que l'art culinaire ait inventés. Tout cela s'applique facilement à l'appétit sexuel.

De ces deux relations, à savoir la ressemblance et un désir analogue, il naît une connexion telle entre le sentiment de la beauté, l'appétit corporel et la bienveillance qu'ils deviennent d'une certaine manière inséparables. Nous trouvons par expérience qu'il est indifférent que l'un se présente d'abord puisque chacun d'eux est presque sûr d'être accompagné par les affections reliées. Celui qui brûle de désir ressent au moins une tendresse momentanée pour l'objet de

l'objet de son désir et, en même temps, l'imagine plus beau qu'à l'ordinaire. De même, nombreux sont ceux qui commencent par la tendresse et l'estime pour l'esprit et le mérite de la personne et qui, de là, progressent vers d'autres passions. Mais l'amour de l'espèce la plus courante est celui qui naît de la beauté et qui, ensuite, se diffuse en tendresse et en appétit corporel. La tendresse et l'estime et l'appétit sexuel sont trop distants l'un de l'autre pour s'unir aisément. La première passion est peut-être la passion la plus raffinée de l'âme, la seconde la plus grossière et la plus vulgaire. L'amour de la beauté se place dans un juste milieu et elle partage les natures des deux autres passions. De là vient qu'il est particulièrement susceptible de produire les deux.

Cette explication de l'amour n'est pas propre à mon système, elle est inévitable, quelle que soit l'hypothèse. Les trois affections qui composent cette passion sont évidemment distinctes et elles ont chacune leur objet distinct. Il est donc certain que c'est seulement par leurs relations qu'elles se produisent l'une l'autre. Mais la seule relation des passions ne suffit pas. Il est également nécessaire qu'il y ait une relation d'idées. La beauté d'une personne ne nous inspire jamais de l'amour pour une autre personne. C'est donc une preuve sensible de la double relation des impressions et des idées. A partir d'un cas aussi évident que celui-là, nous pouvons nous former un jugement des autres.

Ce cas peut aussi servir d'un autre point de vue à illustrer ce sur quoi j'ai insisté concernant l'origine de l'orgueil et de l'humilité, de l'amour et de la haine. J'ai remarqué que, quoique le moi soit l'objet du premier ensemble de passions et une autre personne l'objet du second, ces objets ne peuvent cependant pas à eux seuls être les causes des passions car chacun d'eux a une relation à deux affections contraires qui se détruisent nécessairement l'une l'autre dès le premier instant. Voilà donc la situation de l'esprit telle que je l'ai déjà décrite. L'esprit a certains organes naturellement propres à produire une passion et cette passion, quand elle est produite, tourne naturellement la vue vers un certain objet. Mais ce n'est pas suffisant pour produire la passion, il faut quelque autre passion qui, par une double relation des impressions et des idées, puisse mettre ces principes en mouvement et leur donner la première impulsion. Cette situation est encore plus re-

marquable pour l'appétit sexuel. Le sexe ²² est non seulement l'objet de l'appétit mais c'est aussi sa cause. Ce n'est pas seulement en le voyant que nous sommes mus par cet appétit ; y réfléchir suffit à exciter l'appétit. Mais, comme cette cause perd de sa force par une trop grande fréquence, il est nécessaire qu'elle soit stimulée par quelque nouvelle impulsion ; et cette impulsion, nous voyons qu'elle vient de la *beauté* de la *personne*, c'est-à-dire d'une double relation d'impressions et d'idées. Puisque cette double relation est nécessaire quand une affection a à la fois une cause distincte et un objet, elle l'est d'autant plus quand elle a seulement un objet distinct sans cause déterminée.

Partie II : de l'amour et de la haine

Section XII : De l'amour et de la haine
chez les animaux

[Retour à la table des matières](#)

Mais, pour passer des passions d'amour et de haine et de leurs mélanges et de leurs compositions tels qu'ils apparaissent chez l'homme aux mêmes affections telles qu'elles se manifestent chez les bêtes, nous pouvons remarquer non seulement que l'amour et la haine sont communs à toutes les créatures sensibles mais aussi que leurs causes, telles qu'elles ont été expliquées ci-dessus, sont d'une nature si simple qu'on peut facilement supposer qu'elles opèrent sur les simples animaux. Aucune force de réflexion ou de pénétration n'est nécessaire. Toutes les choses sont conduites par des ressorts et des principes qui ne sont propres ni à l'homme, ni à aucune espèce d'animaux. Ce qu'on en conclut est manifestement favorable au système précédent.

²² Hume veut dire *l'autre sexe*. N'oublions pas qu'il n'envisage que l'amour hétérosexuel qu'il considère comme l'amour « dans son état le plus naturel ». (NdT)

L'amour chez les animaux n'a pas pour seul objet des animaux de la même espèce mais il s'étend plus loin et comprend presque tous les êtres sensibles et pensants. Un chien aime naturellement un homme qui est supérieur à sa propre espèce et qui, très souvent, lui rend cette affection.

Comme les animaux sont peu susceptibles de connaître les plaisirs ou les douleurs de l'imagination, ils ne peuvent juger des objets que par le bien et le mal sensibles qu'ils produisent et, à partir de *cela*, ils doivent régler leurs affections envers ces objets. Par conséquent, nous trouvons que, en leur faisant du bien ou du mal, nous produisons leur amour ou leur haine et, qu'en les nourrissant et les chérissant, nous acquérons rapidement leur affection, tout comme, en les battant et les maltraitant, nous ne manquons jamais de nous attirer leur inimitié et leur malveillance.

Chez les bêtes, l'amour n'est pas autant causé par la parenté que dans notre espèce, et cela parce que leurs pensées ne sont pas assez actives pour suivre des relations de parenté, sauf dans des cas très manifestes. Cependant il est facile de remarquer que, en certaines occasions, la parenté a une influence considérable sur eux. Ainsi la familiarité, qui a le même effet que la parenté, produit toujours chez les animaux de l'amour envers les hommes ou d'autres animaux. Pour la même raison, une ressemblance entre eux est la source de l'affection. Un bœuf enfermé dans un enclos avec des chevaux se joindra naturellement à leur compagnie, si je puis m'exprimer ainsi, mais il délaissera leur compagnie pour celle de sa propre espèce s'il a le choix entre les deux.

L'affection des parents pour leur progéniture provient d'un instinct particulier aux animaux et à notre propre espèce.

Il est évident que la *sympathie*, ou communication des passions, se trouve autant chez les animaux que chez les hommes. La crainte, la colère, le courage et d'autres affections sont fréquemment communiquées d'un animal à un autre sans connaissance de la cause qui produit la passion originelle. Le chagrin est également reçu par sympathie et il produit presque toutes les mêmes conséquences que dans notre espèce et excite les mêmes émotions. Les hurlements et les gémisse-

ments d'un chien produisent chez ses compagnons une préoccupation sensible. Il est remarquable que, quoique presque tous les animaux utilisent pour jouer les mêmes parties du corps que pour combattre (un lion, un tigre ou un chat ses griffes, le boeuf ses cornes, le chien ses crocs, le cheval ses sabots) et font presque les mêmes actions, ils évitent cependant le plus soigneusement qu'ils peuvent de blesser leurs compagnons, même s'ils n'ont pas à craindre leur vengeance, ce qui est la preuve évidente que les bêtes ont le sentiment du plaisir et de la douleur des autres bêtes.

Tout le monde a remarqué que les chiens sont plus excités quand ils chassent en meute que quand ils poursuivent seuls le gibier ; et il est évident que cela ne peut provenir que de la sympathie. Les chasseurs savent aussi très bien que cet effet atteint un plus haut degré, et même un degré trop haut, quand on réunit ensemble deux meutes étrangères l'une à l'autre. Nous serions peut-être bien embarrassés pour expliquer ce phénomène si nous n'avions pas fait en nous-mêmes une expérience semblable.

L'envie et la méchanceté sont des passions très remarquables chez les animaux. Elles sont peut-être plus courantes que la pitié et elles requièrent moins d'effort de pensée et d'imagination.

Livre II : Des passions

Partie III

De la volonté et des passions directes

Section I : De la liberté et de la nécessité

[Retour à la table des matières](#)

Nous en venons maintenant à expliquer les passions *directes* ou impressions qui naissent immédiatement du bien et du mal, de la douleur ou du plaisir. De ce genre sont *le désir et l'aversion, le chagrin et la joie, l'espoir et la crainte*.

De tous les effets immédiats de la douleur et du plaisir, il n'en est pas de plus remarquable que la VOLONTE ; et, quoiqu'à proprement parler, elle ne soit pas comprise parmi les passions, comme la complète compréhension de sa nature et de ses propriétés est cependant nécessaire à leur explication, nous en ferons ici le sujet de notre recherche. Je désire qu'on note que, par *volonté*, je n'entends rien d'autre que *l'impression interne que nous ressentons et dont nous sommes conscients quand nous donnons sciemment naissance à un nouveau mouvement de notre corps ou à une nouvelle perception de notre esprit*. Cette impression, comme les impressions précédentes d'orgueil et d'humilité, d'amour ou de haine, il est impossible de la définir et il n'est pas nécessaire de la décrire davantage, raison pour laquelle nous couperons court à ces définitions et distinctions avec lesquelles les

philosophes ont l'habitude d'embrouiller plutôt que de clarifier la question et, entrant d'abord dans le sujet, nous examinerons cette question longtemps débattue de *la liberté* et de *la nécessité* qui se présente si naturellement quand on traite de la volonté.

Il est universellement reconnu que les opérations des corps sont nécessaires et que, dans la communication de leur mouvement, dans leur attraction et leur mutuelle cohésion, il n'y a pas la moindre trace d'indifférence ou de liberté. Tout objet est déterminé par une fatalité absolue à un certain degré et une certaine direction de son mouvement et il ne peut pas plus s'écarter de la ligne précise selon laquelle il se meut qu'il ne peut se transformer en un ange, un esprit ou une substance supérieure. Les actions de la matière doivent donc être considérées comme des exemples d'actions nécessaires et tout ce qui, à cet égard, est sur le même pied que la matière doit être reconnu comme nécessaire. Pour savoir si c'est [aussi] le cas pour les actions de l'esprit, nous commencerons par examiner la matière, considérerons sur quoi se fonde l'idée de nécessité de ses opérations et nous nous demanderons pourquoi nous concluons qu'un corps ou une action est la cause infaillible d'un autre corps ou d'une autre action.

On a déjà remarqué qu'il n'est pas un seul cas où nous puissions découvrir la connexion ultime des objets, que ce soit par nos sens ou par notre raison, et que nous ne pouvons jamais aller jusqu'à pénétrer l'essence et la structure des corps pour percevoir le principe dont dépend leur influence réciproque. C'est seulement leur union constante que nous connaissons et c'est de cette union constante que provient la nécessité. Si les objets n'avaient pas entre eux une conjonction uniforme et régulière, nous ne pourrions jamais parvenir à l'idée de cause et d'effet, et même, après tout, la nécessité qui entre dans cette idée n'est rien d'autre que la détermination de l'esprit à passer d'un objet à celui qui l'accompagne habituellement et à inférer l'existence de l'un à partir de l'existence de l'autre. Nous avons donc ici deux particularités que nous devons considérer comme essentielles à la nécessité, à savoir l'*union* constante et l'*inférence* de l'esprit et, à chaque fois que nous découvrons ces particularités, nous devons reconnaître une nécessité. Comme les actions de la matière n'ont pas d'autre nécessité que celle qui dérive de ces circonstances et comme ce n'est pas par une pénétration de l'essence des corps que nous découvrons leur

connexion, l'absence de cette pénétration, alors que l'union et l'inférence demeurent, ne supprimera jamais, en aucun cas, la nécessité. C'est l'observation de leur union qui produit l'inférence ; raison pour laquelle on pourrait juger suffisant de prouver une union constante dans les actions de l'esprit afin d'établir l'inférence en même temps que la nécessité de ces actions. Mais, pour pouvoir donner une plus grande force à mon raisonnement, j'examinerai ces points séparément et je prouverai d'abord à partir de l'expérience que nos actions ont une union constante avec nos motifs, notre tempérament et notre situation avant de considérer les inférences que nous en tirons.

A cette fin, une vue générale et rapide du cours ordinaire des affaires humaines suffira. Tous les points de vue sous lesquels nous pouvons les envisager confirment ce principe. Que nous considérions le genre humain selon la différence des sexes, des âges, des gouvernements, des conditions ou des méthodes d'éducation, la même uniformité et la même opération régulière des principes se discernent. Les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets, de la même manière que dans l'action réciproque des éléments et des pouvoirs de la nature.

Il existe différents arbres qui produisent régulièrement des fruits dont les saveurs sont différentes ; et cette régularité, on admettra qu'elle est un exemple de nécessité et de causalité dans les corps extérieurs. Mais les produits de la *Guyenne* et de la *Champagne* sont-ils plus régulièrement différents que les sentiments, les actions et les passions des deux sexes dont l'un se distingue par sa force et sa maturité et l'autre par sa délicatesse et sa douceur ?

Les changements de notre corps de l'enfance à la vieillesse sont-ils plus réguliers et plus certains que ceux de notre esprit et de notre conduite ? Et qui serait le plus ridicule, celui qui penserait qu'un enfant de quatre ans va soulever un poids de trois cents livres ou celui qui attendrait d'une personne du même âge un raisonnement philosophique ou une action prudente et réfléchie ?

Nous devons certainement admettre que la cohésion des parties de la matière vient de principes naturels et nécessaires, quelque difficulté que nous puissions avoir à les expliquer. Il y a une raison pour laquelle

le il nous faut admettre que la société humaine se fonde sur des principes semblables ; et notre raison, dans le deuxième cas, est même meilleure que dans le premier cas parce que nous n'observons pas seulement que les hommes recherchent *toujours* la société mais que nous pouvons aussi expliquer les principes sur lesquels se fonde cette propension universelle. En effet, l'union de deux morceaux polis de marbre est-elle plus certaine que la copulation de deux jeunes sauvages de sexe différent ? La naissance d'enfants venant de cette copulation est-elle plus uniforme que le soin que prennent les parents pour leur sécurité et leur conservation ? Quand ils arrivent à l'âge de raison par le soin des parents, les inconvénients qui accompagnent leur séparation sont-ils plus certains que leur prévision de ces inconvénients et leur soin à les éviter par une union étroite et une confédération ?

La peau, les pores, les muscles et les nerfs d'un journalier diffèrent de ceux d'un homme de qualité, et il en est de même de ses sentiments, de ses actions et de ses manières. Les différentes conditions de vie influencent toute la structure, interne et externe, et elles viennent nécessairement, parce qu'uniformément, de principes nécessaires et uniformes de la nature humaine. Les hommes ne peuvent vivre hors de la société et ne peuvent s'associer sans gouvernement. Le gouvernement fait une distinction de propriété et établit les différents rangs des hommes, ce qui produit l'industrie, le commerce, les manufactures, les procès, les guerres, les ligue, les alliances, les traversées, les voyages, les villes, les flottes, les ports et toutes les autres actions et tous les autres objets qui causent cette diversité et maintiennent en même temps cette uniformité dans la vie humaine.

Si un voyageur, revenant d'une contrée lointaine, nous disait qu'il a vu un climat sous le cinquantième degré de latitude nord où tous les fruits mûrissent et viennent à maturité en hiver et se gâtent en été de la même manière qu'ils se produisent et se gâtent en *Angleterre* dans les saisons contraires, il en trouverait peu d'assez crédules pour le croire. Je suis porté à penser qu'un voyageur trouverait aussi peu de crédit s'il nous informait de l'existence de gens ayant exactement le même caractère que ceux de la *République* de *Platon* ou que ceux du *Léviathan* de *Hobbes*. Il y a un cours général de la nature dans les actions humaines aussi bien que dans les opérations du soleil et du climat. Il y a aussi bien des caractères particuliers aux différentes nations et des

personnes particulières que des caractères communs à tous les hommes. La connaissance de ces caractères se fonde sur l'observation d'une uniformité dans les actions qui en découlent ; et cette uniformité forme l'essence même de la nécessité.

Je ne peux imaginer qu'une seule façon d'éluder cet argument, c'est de nier cette uniformité des actions humaines sur laquelle il se fonde. Aussi longtemps que les actions ont une union et une connexion constantes avec la situation et le tempérament de l'agent, même si nous pouvons en paroles refuser de reconnaître la nécessité, nous devons en réalité admettre la chose. Or certains peuvent peut-être trouver un prétexte pour nier cette union et cette connexion régulières. Quoi de plus capricieux que les actions humaines ? Quoi de plus inconstant que les désirs de l'homme ? Existe-t-il une créature qui s'écarte le plus largement non seulement de la droite raison mais aussi de son propre caractère et de sa propre disposition ? Une heure, un moment suffisent pour le faire changer d'un extrême à l'autre et renverser ce qu'il a établi au prix de la plus grande peine et des plus grands efforts. La nécessité est régulière et certaine, la conduite humaine est irrégulière et incertaine. L'une ne provient donc pas de l'autre.

À cela, je réponds que, en jugeant des actions des hommes, nous devons procéder à partir des mêmes maximes que quand nous raisonnons sur les objets extérieurs. Quand les phénomènes sont en conjonction constante et invariable, ils acquièrent une telle connexion dans l'imagination que cette dernière passe de l'un à l'autre sans aucun doute ni hésitation. Mais, au-dessous [de ce degré de certitude], il y a de nombreux degrés inférieurs d'évidence et de probabilité et ce n'est pas une unique contrariété d'expériences qui détruit entièrement tout notre raisonnement. L'esprit soupèse les expériences contraires et, ôtant le degré inférieur du degré supérieur, il procède avec le degré d'assurance ou d'évidence qui reste. Même quand ces expériences contraires sont d'un poids égal, nous ne supprimons pas [pour cela] la notion de cause et de nécessité mais, supposant que la contrariété ordinaire provient de l'opération de causes contraires et cachées, nous concluons que le hasard ou l'indifférence se trouve seulement dans notre jugement en raison de notre connaissance imparfaite, non dans les choses elles-mêmes qui sont dans tous les cas également nécessai-

res, même quand elles ne nous semblent pas constantes et certaines. Aucune union ne peut être plus constante et certaine que celle de certaines actions avec certains motifs et certains caractères et, si, dans d'autres cas, l'union est incertaine, elle ne l'est pas davantage que ce qui arrive dans les opérations des corps. Nous ne pouvons rien conclure de l'une de ces irrégularités qui ne s'ensuive également de l'autre.

Nous admettons couramment que les fous n'ont pas de liberté et, à en juger par leurs actions, nous trouvons qu'elles ont moins de régularité et de constance que les actions des hommes sensés et sont par conséquent plus éloignées de la nécessité. Notre manière de penser sur ce point est donc absolument incohérente mais elle est une conséquence naturelle de ces idées confuses et de ces termes non définis dont nous faisons habituellement usage dans nos raisonnements, surtout sur le sujet actuel.

Nous devons maintenant montrer que, de même que l'*union* entre les motifs et les actions a la même constance que celle qu'on trouve dans les opérations naturelles, de même son influence sur l'entendement est identique, en nous *déterminant* à inférer l'existence des uns à partir de l'existence des autres. S'il en est ainsi, il n'est aucune circonstance connue entrant dans la connexion et la production des actions de la matière qu'on ne doive retrouver dans toutes les opérations de l'esprit ; et, par conséquent, nous ne pouvons sans une manifeste absurdité attribuer la nécessité aux unes et la refuser aux autres.

Il n'est aucun philosophe dont le jugement adhère à ce système fantasque de la liberté au point de ne pas reconnaître la force de l'*évidence morale* et de ne pas procéder à partir d'elle comme à partir d'un fondement raisonnable, aussi bien en théorie qu'en pratique. Or l'*évidence morale* n'est rien qu'une conclusion sur les actions des hommes, qui dérive de la considération de leurs motifs, de leurs tempéraments et de leurs situations. Ainsi, quand nous voyons certains caractères ou figures tracés sur le papier, nous inférons que la personne qui a fait cela voulait affirmer certains faits, la mort de *César*, le triomphe d'*Auguste*, la cruauté de *Néron* et, nous souvenant de nombreux autres témoignages concordants, nous concluons que ces faits ont autrefois réellement existé et que tant d'hommes, sans intérêt à la chose, n'auraient jamais conspiré pour nous tromper, surtout parce

que, s'ils essayaient, ils s'exposeraient à être la risée de tous leurs contemporains puisque ces faits ont été affirmés jusqu'alors et sont universellement reconnus. Le même genre de raisonnement court dans la politique, la guerre, le commerce, l'économie et, en vérité, se mêle si entièrement à la vie humaine qu'il est impossible d'agir ou de subsister un moment sans y avoir recours. Un prince qui lève un impôt sur ses sujets s'attend à leur obéissance, un général qui conduit une armée compte sur un certain degré de courage, un marchand s'attend à la loyauté et au zèle de son agent ou de son subrécargue, un homme qui donne des ordres pour le dîner ne doute pas de l'obéissance de ses serviteurs. En bref, comme rien ne nous intéresse plus étroitement que nos propres actions et celles des autres, la plus grande partie de nos raisonnements est employée à porter des jugements sur elles. Or j'affirme que celui qui raisonne de cette manière doit *ipso facto* croire que les actions de la volonté naissent de la nécessité et qu'il ne sait pas ce qu'il veut dire quand il le nie.

Tous ces objets, dont l'un est appelé la *cause* et l'autre l'*effet*, considérés en eux-mêmes, sont aussi distincts et séparés l'un de l'autre que deux choses quelconques de la nature et nous ne pouvons jamais, [même] par l'examen le plus précis des objets, inférer l'existence de l'un de l'existence de l'autre. C'est seulement par l'expérience et par l'observation de leur union constante que nous sommes capables de former cette inférence ; et même, après tout, cette inférence n'est rien d'autre que l'effet de l'accoutumance sur l'imagination. Nous ne devons pas ici nous contenter de dire que l'idée de cause et d'effet naît d'objets constamment unis mais nous devons affirmer que c'est exactement la même chose que l'idée de ces objets, et que la *connexion nécessaire* ne se découvre pas par une conclusion de l'entendement mais n'est qu'une perception de l'esprit. Donc, partout où nous observons la même union et partout où l'union opère de la même manière sur la croyance et l'opinion, nous avons l'idée de cause et de nécessité, même si nous évitons peut-être ces termes. Le mouvement d'un corps, dans tous les cas passés qui sont tombés sous notre observation, est suivi, par impulsion, du mouvement d'un autre corps. Il est impossible que l'esprit pénètre plus loin. A partir de cette union constante, il *forme* l'idée de cause et d'effet et, par son influence, *sent* la nécessité. Comme la constance et l'influence

sont identiques dans ce que nous appelons l'évidence morale, je n'en demande pas plus. Le reste n'est qu'une dispute verbale.

Et, en vérité, quand nous considérons avec quelle facilité l'évidence *naturelle* et l'évidence *morale* se cimentent l'une à l'autre et ne forment entre elles qu'une seule chaîne d'arguments, nous n'aurons aucun scrupule à reconnaître qu'elles sont de même nature et dérivent des mêmes principes. Un prisonnier qui n'a pas d'argent et qui ne présente aucun intérêt découvre l'impossibilité de s'échapper aussi bien à partir de la résistance de son geôlier qu'à partir de celle des murs et des barreaux qui l'entourent et, dans toutes ses tentatives de recouvrer la liberté, il choisit de s'attaquer à la pierre et à l'acier de son cachot plutôt que de s'en prendre à la nature inflexible de son gardien. Le même prisonnier, quand on le conduit à l'échafaud, prévoit sa mort aussi certainement de la constance et de la loyauté de ses gardes que de l'action de la hache ou de la roue. Son esprit parcourt une certaine suite d'idées : le refus des soldats de consentir à son évasion, l'action du bourreau, la séparation de la tête et du corps, l'hémorragie, les mouvements convulsifs et la mort. Il y a ici une chaîne qui met en connexion des causes naturelles et des actions volontaires mais l'esprit ne sent aucune différence entre elles quand il passe d'un maillon à l'autre et il n'est pas moins certain de l'événement à venir que si ce dernier était en connexion avec les impressions présentes de la mémoire et des sens par une suite de causes cimentées les unes aux autres par ce qu'il nous plaît d'appeler une *nécessité physique*. L'expérience de la même union a le même effet sur l'esprit, que les objets unis soient des motifs, des volitions ou des actions ou qu'ils soient des figures et des mouvements. Nous pouvons changer le nom des choses mais leur nature et leur action sur l'entendement ne changent jamais.

J'ose affirmer que personne ne tentera jamais de réfuter ces raisonnements autrement qu'en changeant mes définitions et en assignant un sens différent aux mots *cause*, *effet*, *nécessité*, *liberté* et *hasard*. Selon mes définitions, la nécessité est un élément essentiel de la causalité et, par suite, la liberté, qui supprime la nécessité, supprime aussi les causes et est exactement la même chose que le hasard. Comme on juge habituellement que le hasard implique contradiction et est du moins directement contraire à l'expérience, on a toujours là les mêmes preu-

ves contre la liberté ou le libre-arbitre. Si quelqu'un change les définitions, je ne prétends plus débattre avec lui tant que je connais pas le sens qu'il donne à ces termes.

Partie III : de la volonté et des passions directes

Section II : Suite du même sujet

[Retour à la table des matières](#)

Je crois que nous pouvons assigner les trois raisons suivantes à la prédominance de la doctrine de la liberté, quelque absurde qu'elle puisse être en un sens et quelque inintelligible qu'elle soit en un autre sens. Premièrement, quand nous avons accompli une action, quoique nous reconnaissons que nous avons été influencés par des vues et des motifs particuliers, il nous est difficile de nous persuader que nous avons été gouvernés par la nécessité et qu'il nous était entièrement impossible d'agir autrement, l'idée de nécessité semblant impliquer quelque chose comme une force, une violence et une contrainte dont nous n'avons pas conscience. Peu nombreux sont ceux qui sont capables de faire la distinction entre la liberté de *spontanéité*, comme on l'appelle dans les écoles, et la liberté d'*indifférence*, entre celle qui s'oppose à la violence et celle qui signifie une négation de la nécessité et des causes. Le premier sens du mot « liberté » est le plus courant et, comme c'est seulement cette sorte de liberté que nous avons le souci de conserver, nos pensées se sont surtout tournées vers elle et nous l'avons presque universellement confondue avec l'autre.

Deuxièmement, il y a même une *fausse sensation*, une *fausse expérience* de la liberté d'indifférence qui est considérée comme une preuve de son existence réelle. La nécessité d'une action n'est pas, à proprement parler, une qualité de l'agent mais une qualité d'un être pensant ou intelligent qui peut considérer l'action, qualité qui consiste en la détermination de ses pensées à inférer l'existence de cette action de certains objets précédents. D'autre part, la liberté, le hasard, n'est rien

que le défaut de cette détermination et une certaine latitude que nous sentons à passer ou à ne pas passer de l'idée des uns à l'idée de l'autre. Or nous pouvons remarquer que, quoiqu'en réfléchissant sur les actions humaines, nous ne sentions guère une telle latitude ou indifférence, il arrive pourtant très couramment qu'en exécutant les actions elles-mêmes nous soyons conscients de quelque chose de semblable. Et comme tous les objets reliés et ressemblants sont volontiers confondus, cela a été employé comme une preuve démonstrative de la liberté humaine, et même une preuve intuitive. Nous sentons que nos actions sont assujetties à notre volonté en la plupart des occasions et nous nous imaginons sentir que la volonté elle-même n'est assujettie à rien parce que, si on le nie, nous sommes incités à essayer et nous sentons qu'elle se meut aisément de tous les côtés et produit une image d'elle-même même du côté où elle ne s'établit pas. Cette image, ce faible mouvement, nous nous en persuadons, aurait pu se parfaire dans la réalité parce que, si on le nie, nous trouvons par un second essai que c'est possible. Mais ces efforts sont tous vains et, quelque capricieuses et déréglées que soient les actions que nous puissions accomplir, comme le désir de montrer notre liberté est le seul motif de nos actions, nous ne pouvons jamais nous affranchir des liens de la nécessité. Nous pouvons imaginer que nous sentons une liberté en nous-mêmes mais un spectateur peut communément inférer nos actions de nos motifs et de notre caractère et, s'il ne le peut pas, il conclut en général qu'il le pourrait s'il connaissait parfaitement toutes les circonstances de notre situation et de notre tempérament et les ressorts les plus secrets de notre complexion et de notre disposition. Or c'est l'essence même de la nécessité selon la doctrine précédente.

Une troisième raison pour laquelle la doctrine de la liberté a généralement été mieux acceptée dans le monde que la doctrine adverse vient de la *religion* qui, absolument sans aucune nécessité, s'est trouvée intéressée à la question. Il n'est pas de méthode de raisonnement plus commune, et pourtant plus blâmable, que celle qui consiste à s'efforcer de réfuter une hypothèse sous prétexte que ses conséquences sont dangereuses pour la religion et la moralité. Quand une opinion conduit à des absurdités, elle est certainement fautive mais il n'est pas certain qu'une opinion soit fautive parce que ses conséquences sont dangereuses. Nous devons donc entièrement nous abstenir de tels arguments qui ne servent en rien à la découverte de la vérité mais qui

ne font que rendre odieuse la personne d'un adversaire. C'est que j'observe en général sans prétendre en tirer un avantage. Je me sou mets franchement à un examen de ce genre et j'ose prendre le risque d'affirmer que la doctrine de la nécessité, telle que je l'explique, non seulement est innocente mais est même avantageuse à la religion et à la moralité.

Je définis la nécessité de deux façons, conformément aux deux définitions de la cause dont elle constitue une partie essentielle. Je la situe soit dans l'union et la conjonction constantes d'objets semblables, soit dans l'inférence de l'esprit de l'un des objets à l'autre. Or la nécessité, en ces deux sens, a universellement, quoique tacitement, été reconnue dans les écoles, les chaires et dans la vie courante, et personne n'a jamais prétendu nier que nous pouvons tirer des inférences sur les actions humaines et que ces inférences sont fondées sur l'union empirique d'actions semblables avec des motifs et des circonstances semblables. Le seul point sur lequel quelqu'un peut différer de moi, c'est soit qu'il refusera peut-être d'appeler cela la nécessité (mais tant que le sens des mots est compris, j'espère que le mot ne blessera personne), soit qu'il soutiendra qu'il y a quelque chose d'autre dans les opérations de la matière. Or qu'il en soit ainsi ou pas n'est d'aucune conséquence pour la religion, même s'il y a des conséquences en philosophie naturelle. Je puis m'être trompé en affirmant que nous n'avons aucune idée d'une autre connexion dans les actions des corps, et je serai content qu'on m'instruise davantage sur ce point mais, j'en suis certain, je n'attribue rien d'autre aux actions de l'esprit que ce que l'on doit leur attribuer sans difficulté. Donc, que personne n'interprète mes paroles de façon désobligeante en disant simplement que j'affirme la nécessité des actions humaines et que je les place sur le même pied que les opérations de la matière insensible. Je n'attribue pas à la volonté cette nécessité inintelligible qu'on suppose se trouver dans la matière mais j'attribue à la matière cette qualité intelligible, qu'on l'appelle nécessité ou pas, que la plus rigoureuse orthodoxie accorde ou doit accorder à la volonté. Je ne change donc rien aux systèmes reçus sur la question de la volonté, je fais un changement seulement pour les objets matériels.

Mieux, je vais plus loin et j'affirme que ce genre de nécessité est si essentielle à la religion et à la morale que, sans elle, il doit s'ensuire

un total renversement des deux et que toute autre hypothèse détruit entièrement toutes les lois *humaines* et *divines*. Il est en vérité certain que, comme toutes les lois humaines se fondent sur des récompenses et des châtiments, on suppose comme un principe fondamental que ces motifs aient une influence sur l'esprit et, à la fois, produisent les bonnes actions et empêchent les mauvaises. Nous pouvons donner à cette influence le nom qu'il nous plaît mais, comme elle est habituellement jointe à l'action, le sens commun exige qu'elle soit considérée comme une cause et regardée comme un exemple de cette nécessité que je voudrais établir.

Ce raisonnement est également solide quand il s'applique aux lois *divines*, pour autant que Dieu est considéré comme un législateur et qu'on suppose qu'il inflige des châtiments et accorde des récompenses avec le dessein de produire l'obéissance. Mais je maintiens aussi que, même s'il n'agit pas par sa capacité de magistrat mais qu'on le regarde seulement comme le vengeur des crimes en raison de leur laid et de leur caractère odieux, il est impossible non seulement, sans la nécessaire connexion des causes et des effets dans les actions humaines, que les châtiments puissent être infligés conformément à la justice et l'équité morale mais aussi qu'il puisse jamais entrer dans la pensée d'un être raisonnable de les infliger. L'objet constant et universel de la haine ou de la colère est une personne, une créature douée de pensée et de conscience et, quand des actions criminelles ou injustes excitent ces passions, c'est seulement par leur relation à la personne ou par une connexion avec elle. Mais, selon la doctrine de la liberté ou du hasard, cette connexion se réduit à rien et les hommes ne sont pas plus responsables des actions faites à dessein et préméditées qu'ils ne le sont de celles qui sont fortuites et accidentelles. Les actions sont, par leur nature même, temporaires et périssables et, si elles ne procèdent pas d'une cause dans le caractère et la disposition de la personne qui les accomplit, elles ne sont pas inscrites en elle et ne sauraient rejaillir ni sur son honneur si elles sont bonnes, ni sur son déshonneur si elles sont mauvaises. L'action elle-même peut être blâmable, elle peut être contraire à toutes les règles de la moralité et de la religion mais la personne n'en est pas responsable et, comme elle ne procède pas de quelque chose en elle de durable et de constant et ne laisse rien de sa nature derrière elle, il est impossible qu'elle soit pour cette raison l'objet d'un châtiment ou d'une vengeance. Donc, selon l'hypothèse

de la liberté, un homme, après avoir commis les crimes les plus horribles, est aussi pur et propre qu'au jour de sa naissance et ses actions ne se mêlent pas à son caractère puisqu'elles n'en dérivent pas et que la méchanceté des uns ne saurait jamais servir de preuve de la dépravation de l'autre. C'est seulement par les principes de la nécessité qu'une personne acquiert un mérite ou un démérite par ses actions, quelque inclination que l'opinion courante ait pour la thèse contraire.

Mais les hommes sont si peu conséquents avec eux-mêmes que, quoiqu'ils affirment que la nécessité détruit entièrement tout mérite et tout démérite envers les hommes et envers les puissances supérieures, ils continuent pourtant toujours à raisonner sur ces mêmes principes de nécessité dans tous les jugements qui concernent ce domaine. Les hommes ne sont pas blâmés pour les mauvaises actions qu'ils accomplissent sans le savoir et de façon fortuite, quelles que puissent être les conséquences. Pourquoi ? Mais parce que les causes de ces actions ne sont que ponctuelles et qu'elles ne vont pas au-delà de ces actions. Les hommes sont moins blâmés pour de mauvaises actions qu'ils accomplissent dans la hâte et sans préméditation que pour des actions qui proviennent de la réflexion et de la délibération. Pour quelle raison ? Mais parce que le tempérament emporté, quoiqu'étant une cause constante dans l'esprit, n'opère que par intervalles et n'infecte pas tout le caractère. De même, le repentir efface toutes les fautes, surtout s'il s'accompagne d'une réforme visible de la vie et des mœurs. Comment expliquer cela ? En affirmant que les actions rendent une personne criminelle uniquement en tant qu'elles sont des preuves de passions ou de principes criminels dans l'esprit et, quand, par un changement de ces principes, les actions cessent d'être de justes preuves, elles cessent aussi d'être criminelles. Mais, selon la doctrine de la *liberté* et du *hasard*, elles ne seraient jamais de justes preuves et ne seraient par conséquent jamais criminelles.

Ici donc je me tourne vers mon adversaire et je désire qu'il affranchisse son propre système de ces odieuses conséquences avant de les imputer aux autres. S'il choisit que la question soit décidée devant les philosophes par des arguments équitables plutôt que devant le peuple par des déclamations, qu'il revienne sur ce que j'ai avancé pour prouver que la liberté et le hasard sont synonymes et sur ce que j'ai avancé sur la nature de l'évidence morale et sur la régularité des actions hu-

maines. Si l'on revoit ces raisonnements, je ne peux douter d'une victoire totale. Ayant donc prouvé que toutes les actions de la volonté ont des causes particulières, j'en viens à expliquer ce que sont ces causes et comment elles opèrent.

Partie III : de la volonté et des passions directes

Section III : Des motifs qui influencent la volonté

[Retour à la table des matières](#)

Rien n'est plus habituel en philosophie, et même dans la vie courante, que de parler du combat de la passion et de la raison, de donner la préférence à la raison et d'affirmer que les hommes ne sont vertueux que dans la mesure où ils se conforment à ses ordres. Toute créature raisonnable, dit-on, est obligée de régler ses actions par la raison et, si un autre motif ou principe lui dispute la direction de sa conduite, elle doit s'y opposer jusqu'à ce qu'il soit totalement vaincu ou du moins mis en conformité avec ce principe supérieur. C'est sur cette manière de penser que la plus grande partie de la philosophie morale, ancienne et moderne, est fondée. Il n'est pas de terrain plus ample, aussi bien pour les arguments métaphysiques que pour les déclamations populaires, que cette supposée prééminence de la raison sur la passion. Son éternité, son invariabilité et son origine divine sont montrées sous le meilleur jour et on insiste aussi fortement sur l'aveuglement, l'inconstance et la nature trompeuse de la seconde. Afin de montrer la fausseté de toute cette philosophie, je m'efforcerai de prouver, premièrement, que la seule raison ne peut jamais être un motif pour une action de la volonté et, deuxièmement, qu'elle ne peut jamais s'opposer à la passion pour diriger la volonté.

L'entendement s'exerce de deux façons différentes selon qu'il juge par démonstration ou par probabilité, c'est-à-dire selon qu'il considère les relations abstraites de nos idées ou qu'il considère les relations des

objets dont l'expérience seule nous informe. On n'affirmera guère, je pense, que la première espèce de raisonnement seule puisse jamais être la cause d'une action. Comme son domaine propre est le monde des idées et comme la volonté nous place toujours dans le monde des réalités, la démonstration et la volition semblent pour cette raison être totalement distantes l'une de l'autre. À vrai dire, les mathématiques sont utiles dans les opérations mécaniques et l'arithmétique dans presque tous les arts et métiers ; mais ce n'est pas par elles-mêmes qu'elles ont une influence. La mécanique est l'art de régler les mouvements des corps pour une *certaine fin visée, un certain but* ; et la raison pour laquelle nous employons l'arithmétique pour fixer la proportion des nombres est que nous pouvons découvrir les proportions de leur influence et de leur opération. Un marchand désire connaître la somme totale de ses comptes avec une personne. Pourquoi ? Mais parce qu'il peut savoir quelle somme aura les mêmes *effets*, pour payer ses dettes et acheter des marchandises, que l'ensemble de tous les articles particuliers. Un raisonnement abstrait ou démonstratif n'influence donc jamais aucune de nos actions, sinon en ce qu'il dirige notre jugement sur les causes et les effets ; ce qui nous conduit à la seconde opération de l'entendement.

Il est évident que, quand nous attendons d'un objet de la douleur ou du plaisir, nous ressentons en conséquence une émotion d'aversion ou d'inclination et nous sommes portés à éviter ou rechercher ce qui donnera du déplaisir ou de la satisfaction. Mais il est évident que cette émotion n'en reste pas là mais qu'elle porte nos vues de tous les côtés et nous fait comprendre quels objets sont en connexion avec l'objet originel par la relation de cause à effet. C'est donc ici qu'a lieu le raisonnement, pour découvrir cette relation et, selon que notre raisonnement varie, nos actions reçoivent une variation subséquente. Mais il est évident que, dans ce cas, l'impulsion ne provient pas de la raison mais est seulement dirigée par elle. C'est parce que nous attendons une douleur ou un plaisir que naît l'aversion ou l'inclination envers un objet ; et ces émotions s'étendent aux causes et aux effets de cet objet, tels que nous l'indiquent la raison et l'expérience. Nous ne nous soucions pas le moins du monde de savoir que tels objets sont les causes et tels autres les effets si ces causes et ces effets nous sont tous les deux indifférents. Quand les objets eux-mêmes ne nous affectent pas, leur connexion ne peut jamais leur donner une influence et il est clair

que, comme la raison n'est rien d'autre que la découverte de cette connexion, ce ne peut être que par elle les objets sont capables de nous affecter.

Puisque la raison seule ne peut jamais produire une action ou donner naissance à une volition, j'en infère que la même faculté est tout autant incapable d'empêcher une volition ou de disputer la préférence à une passion ou une émotion. Cette conséquence est nécessaire. Il est impossible que la raison puisse avoir ce dernier effet d'empêcher une volition, sinon en donnant une impulsion dans une direction contraire à notre passion, et cette impulsion, si elle opérerait seule, devrait être capable de produire la volition. Rien ne peut s'opposer à l'impulsion d'une passion ou la retarder, sinon une impulsion contraire ; et si cette impulsion contraire ne vient jamais de la raison, cette dernière faculté doit avoir une influence originelle sur la volonté et doit être capable de causer aussi bien que d'empêcher un acte de volition. Mais si la raison n'a pas d'influence originelle, elle ne peut pas résister à un principe qui a une telle efficacité ni garder l'esprit en suspens un moment. Ainsi il apparaît que le principe qui s'oppose à notre passion ne peut être identique à la raison et qu'il n'est appelé tel qu'en un sens impropre. Nous ne parlons pas rigoureusement et philosophiquement quand nous disons qu'il y a un combat de la passion et de la raison. La raison est et ne peut qu'être l'esclave des passions et elle ne peut jamais prétendre à une autre fonction que celle de servir les passions et de leur obéir. Comme cette opinion peut sembler quelque peu extraordinaire, il ne serait peut-être pas inapproprié de la confirmer par quelques autres considérations.

Une passion est une existence originelle ou, si vous voulez, une modification d'une existence et elle ne contient pas de qualité représentative qui en fasse une copie d'une autre existence ou d'une autre modification. Quand j'ai faim, je suis effectivement dominé par la passion et, dans l'émotion, je ne me réfère pas plus à un autre objet que quand j'ai soif, que je suis malade ou que je fais plus de cinq pieds de haut. Il est donc impossible que cette passion soit en opposition ou en contradiction avec la vérité et la raison puisque cette contradiction consiste dans le désaccord des idées, considérées comme des copies, avec les objets qu'elles représentent.

Ce qui peut se présenter sur ce point est que, comme rien ne peut être contraire à la vérité ou la raison si ce n'est ce qui s'y réfère, et comme les jugements de notre entendement ont seuls cette référence, il doit s'ensuivre que les passions ne sauraient être contraires à la raison que dans la mesure où elles sont *accompagnées* d'un jugement ou d'une opinion. Selon ce principe si évident et si naturel, c'est seulement en deux sens qu'une affection peut être dite déraisonnable. Premièrement, quand une passion telle que l'espoir ou la crainte, le chagrin ou la joie, le désespoir ou la confiance, se fonde sur la supposition de l'existence d'objets qui n'existent pas dans la réalité. Deuxièmement, quand, pour mettre en pratique une passion, nous choisissons des moyens insuffisants pour atteindre la fin poursuivie et que nous nous trompons dans nos jugements de causalité. Quand une passion n'est pas fondée sur de fausses suppositions, quand nous ne choisissons pas des moyens impropres pour atteindre la fin, l'entendement ne peut jamais la légitimer ou la condamner. Il n'est pas contraire à la raison que je préfère la destruction du monde entier à l'égratignure de mon doigt. Il n'est pas contraire à la raison que je choisisse ma ruine totale pour empêcher le moindre déplaisir d'un *Indien* ou d'une personne qu'est m'est entièrement inconnue. Il est même aussi peu contraire à la raison que je préfère un bien reconnu moindre à un bien supérieur et que j'ai une ardente affection pour le premier plutôt que pour le second. Un bien banal peut, en certaines circonstances, produire un désir supérieur à ce qui provient de la jouissance la plus grande et la plus estimable. Il n'y a rien de plus extraordinaire en cela que ce qu'on voit en mécanique, un poids d'une livre soulever un poids de cent livres par l'avantage de sa situation. En bref, une passion doit être accompagnée d'un faux jugement pour être déraisonnable et, même alors, ce n'est, à proprement parler, la passion qui est déraisonnable, c'est le jugement.

Les conséquences sont évidentes. Puisqu'une passion ne peut jamais, en aucun sens, être dite déraisonnable, sinon si elle se fonde sur une fausse supposition ou si elle choisit des moyens insuffisants pour atteindre la fin visée, il est impossible que la raison et la passion puissent jamais s'opposer l'une à l'autre ou se disputer le gouvernement de la volonté et des actions. Au moment où nous percevons la fausseté d'une supposition ou l'insuffisance des moyens, nos passions cèdent à notre raison sans aucune opposition. Je peux désirer un fruit en pen-

sant son goût excellent mais, dès que vous me convainquez de mon erreur, mon envie cesse. Je peux vouloir accomplir certaines actions comme moyens d'obtenir le bien désiré mais, comme la volonté de faire ces actions n'est que secondaire et fondée sur la supposition qu'elles sont des causes de l'effet projeté, dès que je découvre la fausseté de cette supposition, elles me deviennent nécessairement indifférentes.

Il est naturel que quelqu'un qui n'examine pas les objets avec un regard rigoureusement philosophique imagine que les actions de l'esprit qui ne produisent pas des sensations différentes et qui ne sont pas immédiatement discernables au sentiment et à la perception sont identiques. La raison, par exemple, s'exerce sans produire d'émotion sensible et, si ce n'est dans les spéculations les plus sublimes de la philosophie ou dans les subtilités frivoles des écoles, elle ne communique guère de plaisir ou de déplaisir. Il s'ensuit que toute action de l'esprit qui opère avec le même calme et la même tranquillité est confondue avec la raison par ceux qui jugent des choses à première vue et selon l'apparence. Or il est certain qu'il y a certains désirs et certaines tendances calmes qui, quoiqu'ils soient de véritables passions, ne produisent que peu d'émotion dans l'esprit et sont plus connus par leurs effets que par le sentiment immédiat ou la sensation immédiate. Ces désirs sont de deux sortes : soit certains instincts originellement implantés dans notre nature, tels que la bienveillance et le ressentiment, l'amour de la vie, la tendresse pour les enfants, soit l'appétit général pour le bien et l'aversion générale pour le mal, considérés simplement en tant que tels. Quand certaines de ces passions sont calmes et qu'elles ne causent pas de désordre en l'âme, elles sont très facilement prises pour des déterminations de la raison et on suppose qu'elles procèdent de la même faculté que celle qui juge du vrai et du faux. Leur nature et leurs principes ont été supposés identiques parce qu'il n'y a pas de différence manifeste entre leurs sensations.

Outre ces passions calmes qui déterminent souvent la volonté, il existe des émotions violentes du même genre qui ont également une grande influence sur cette faculté. Quand quelqu'un me fait subir une injustice, je ressens une violente passion de ressentiment qui me fait désirer qu'il subisse du mal et une punition, et cela indépendamment

de toute considération d'un avantage ou d'un plaisir qui me reviendraient. Quand je suis directement menacé d'un grave mal, mes craintes, mes appréhensions et mes aversions s'élèvent à un haut niveau et produisent une émotion sensible.

L'erreur commune des métaphysiciens est d'attribuer entièrement la direction de la volonté à l'un de ces principes en supposant que l'autre n'a aucune influence. Les hommes agissent souvent sciemment contre leur intérêt, et c'est la raison pour laquelle la vue du plus grand bien possible ne les influence pas toujours. Les hommes répriment souvent une violente passion en poursuivant leurs desseins et leur intérêt. Ce n'est donc pas le seul mal présent qui les détermine. En général, nous pouvons remarquer que ces deux principes agissent sur la volonté et que, quand ils sont contraires, l'un des deux prédomine selon le caractère *général* ou la disposition *actuelle* de la personne. Ce que nous appelons « force d'âme » implique la prédominance des passions calmes sur les passions violentes, quoique nous puissions facilement observer qu'aucun homme ne possède une vertu assez constante pour ne jamais avoir l'occasion de succomber aux sollicitations de la passion et du désir. De ces variations du tempérament provient la grande difficulté qu'il y a à décider des actions et des résolutions des hommes quand il y a une contrariété des motifs et des passions.

Partie III : de la volonté et des passions directes

Section IV : Des causes des violentes passions

[Retour à la table des matières](#)

Il n'est pas en philosophie de sujet de spéculation plus délicate que celui des différentes *causes* et des différents *effets* des passions calmes et des passions violentes. Il est évident que les passions n'influencent pas la volonté proportionnellement à la violence ou au désordre qu'elles occasionnent dans le tempérament mais que, au contraire, une fois que la passion est devenue un principe d'action établi et qu'elle

est l'inclination prédominante dans l'âme, elle ne produit plus, communément, d'agitation sensible. Comme l'accoutumance répétée et sa propre force lui ont tout soumis, elle dirige les actions et la conduite sans l'opposition et l'émotion qui accompagnent si naturellement chaque bouffée momentanée de passion. Nous devons donc faire la distinction entre une passion calme et une passion faible, entre une passion violente et une passion forte. Malgré cela, il est certain que, quand nous voulons gouverner un homme et le pousser à une action, la meilleure politique est couramment d'agir sur les passions violentes plutôt que sur les passions calmes et de le prendre par son inclination plutôt que par ce qui est vulgairement appelé sa *raison*. Nous devons placer l'objet dans des situations particulières propres à augmenter la violence de la passion. En effet, nous pouvons observer que tout dépend de la situation de l'objet et qu'une variation sur ce point sera capable de changer les passions calmes en passions violentes et les passions violentes en passions calmes. Ces deux genres de passions poursuivent le bien et évitent le mal et les deux sont augmentées ou diminuées par l'augmentation ou la diminution du bien ou du mal. Mais voici une différence entre ces passions : le même bien qui, quand il est proche, causera une violente passion produira seulement une passion calme s'il s'éloigne. Comme ce sujet appartient très proprement à la présente question de la volonté, nous l'examinerons ici à fond et nous considérerons certaines de ces circonstances et situations des objets qui rendent une passion ou calme, ou violente.

C'est une propriété remarquable de la nature humaine qu'une émotion qui accompagne une passion se convertit aisément en elle, même si leurs natures sont originellement différentes et qu'elles sont contraires l'une à l'autre. Afin de rendre parfaite une union entre des passions, il est vrai qu'une double relation d'impressions et d'idées est toujours requise et qu'une seule relation ne suffit pas pour y parvenir. Mais, quoique cette vérité soit confirmée par une expérience indubitable, nous devons la comprendre avec ses propres limites et nous devons considérer que la double relation est requise seulement pour qu'une passion en produise une autre. Quand deux passions sont déjà produites par leurs causes séparées et qu'elles sont toutes les deux présentes à l'esprit, elles se mêlent et s'unissent aisément quoiqu'elles n'aient qu'une relation, et parfois aucune relation. La passion prédominante englobe la passion inférieure et la convertit en elle-même.

Les esprits, une fois qu'ils sont excités, reçoivent aisément un changement de direction et il est naturel d'imaginer que ce changement viendra de l'affection qui l'emporte. La connexion est à de nombreux égards plus étroite entre deux passions quelconques qu'entre une passion et l'indifférence.

Une fois qu'un homme est très amoureux, les petits défauts et les petits caprices de sa maîtresse, les jalousies et les disputes auxquelles ce commerce est sujet, bien qu'ils soient déplaisants et en relation avec la colère et la haine, donnent pourtant, on le remarque, une force supplémentaire à la passion dominante. C'est un artifice courant chez les politiciens, quand ils veulent toucher très fortement une personne par un fait dont ils comptent l'informer, d'exciter d'abord sa curiosité et de retarder le plus possible sa satisfaction, et, par ce moyen, d'amener son anxiété et son impatience au plus haut degré avant de lui donner une vue entière de l'affaire. Ils savent que cette curiosité la précipitera dans la passion qu'ils ont l'intention de susciter et qu'elle aidera l'objet à influencer l'esprit. Un soldat qui s'avance vers la bataille est naturellement plein de courage et de confiance quand il pense à ses amis et à ses compagnons de guerre et il est frappé de crainte et de terreur quand il réfléchit à ses ennemis. Donc, toute nouvelle émotion qui provient des premiers augmente naturellement le courage, de même que celle qui provient des derniers augmente la crainte par la relation des idées et la conversion de l'émotion inférieure en l'émotion prédominante. De là vient que, dans la discipline militaire, l'uniformité et l'éclat de nos habits, la régularité de nos figures et de nos mouvements, avec toute la pompe et la majesté de la guerre, nous encouragent et encouragent nos alliés tandis que les mêmes objets chez l'ennemi nous frappent de terreur, même s'ils sont en eux-mêmes beaux et agréables.

Puisque les passions, quoiqu'indépendantes, se transfusent naturellement l'une dans l'autre si elles sont toutes les deux présentes en même temps, il s'ensuit que, quand le bien ou le mal est placé dans une telle situation qu'il cause une émotion particulière, outre sa passion directe de désir ou d'aversion, cette dernière passion doit acquérir une nouvelle force et une nouvelle violence.

C'est le cas, entre autres, quand un objet excite des passions contraires. En effet, on observe qu'une opposition de passions cause communément une nouvelle émotion dans les esprits et produit plus de désordre que le concours de deux affections quelconques d'égale force. Cette nouvelle émotion se convertit aisément en la passion prédominante et accroît sa violence au-delà du point auquel elle serait parvenue si elle n'avait rencontré aucune opposition. C'est pourquoi nous désirons naturellement ce qui est interdit et prenons du plaisir à accomplir des actions simplement parce qu'elles sont illégales. La notion de devoir, quand elle s'oppose aux passions, est rarement capable de les vaincre et quand elle manque à cet effet, elle est plutôt portée à les accroître en produisant une opposition dans nos motifs et nos principes.

Le même effet s'ensuit, que l'opposition naisse de motifs intérieurs ou qu'elle naisse d'obstacles extérieurs. La passion acquiert communément une nouvelle force et une nouvelle violence dans les deux cas. Les efforts que fait l'esprit pour surmonter l'obstacle excitent les esprits et avivent la passion.

L'incertitude a la même influence que l'opposition. L'agitation de la pensée, les rapides passages qu'elle fait d'une vue à une autre, la variété des passions qui se succèdent selon les différentes vues, tout cela produit une agitation dans l'esprit et se transfuse dans la passion prédominante.

Il n'y a pas selon moi d'autre cause naturelle qui fait que la sécurité diminue les passions sinon qu'elle écarte cette incertitude qui les augmente. L'esprit, quand il est laissé à lui-même, s'alanguit immédiatement et, pour conserver son ardeur, il doit à tout moment être soutenu par un nouveau flux de passions. Pour la même raison, le désespoir, quoique contraire à la sécurité, a une influence identique.

Il est certain que rien n'anime plus puissamment une affection que le fait de cacher une partie de son objet en le jetant dans une sorte d'obscurité qui, tout en le montrant suffisamment pour nous prévenir en sa faveur, laisse encore à l'imagination quelque travail. De plus, l'obscurité s'accompagnant toujours d'une sorte d'incertitude, l'effort

que fait la fantaisie pour compléter l'idée éveille les esprits et donne une force supplémentaire à la passion.

De même que le désespoir et la sécurité, quoique contraires l'un à l'autre, produisent les mêmes effets, de même on observe que l'absence a des effets contraires et que, dans des circonstances différentes, elle accroît ou diminue nos affections. Le *duc de La Rochefoucauld* a très bien remarqué que l'absence détruit les passions faibles mais accroît les fortes, tout comme le vent éteint une bougie mais attise un feu. Une longue absence affaiblit naturellement notre idée et diminue la passion mais, quand l'idée est assez forte et assez vive pour se soutenir, le déplaisir qui naît de l'absence accroît la passion et lui donne une nouvelle force et une nouvelle violence.

Partie III : de la volonté et des passions directes

Section V : Des effets de l'accoutumance

[Retour à la table des matières](#)

Mais rien n'a un plus grand effet aussi bien pour accroître et diminuer nos passions que pour convertir le plaisir en douleur et la douleur en plaisir que l'accoutumance et la répétition. L'accoutumance a deux effets *originaux* sur l'esprit, donner une facilité à exécuter une action ou à concevoir un objet et, ensuite, donner une *tendance* ou une *inclination* envers cette action ou cet objet. Nous pouvons par ces effets expliquer tous les autres effets, si extraordinaires soient-ils.

Quand l'âme s'applique à l'accomplissement d'une action ou à la conception d'un objet auxquels elle n'est pas accoutumée, il y a une certaine raideur des facultés et une difficulté de l'esprit à se mouvoir dans leur nouvelle direction. Comme cette difficulté excite les esprits ²³, c'est la source de l'étonnement, de la surprise et de toutes les émotions qui proviennent de la nouveauté ; et elle est en elle-même

²³ Rappelons qu'il s'agit ici des esprits animaux. (NdT)

très agréable, comme toutes les choses qui animent l'esprit à un degré modéré. Mais, quoique la surprise soit agréable en elle-même, comme elle met cependant les esprits en agitation, elle accroît non seulement nos affections agréables mais aussi nos affections pénibles, conformément au principe précédent, *que toute émotion qui précède ou accompagne une passion se convertit aisément en cette passion*. C'est pourquoi toute chose nouvelle nous affecte davantage et nous donne plus de plaisir ou plus de souffrance que ce qui, à strictement parler, lui appartient. Après une fréquente répétition, la nouveauté s'émousse, les passions s'apaisent ; le mouvement des esprits se calme et nous considérons les objets avec une plus grande tranquillité.

Par degrés, la répétition produit une facilité qui est un autre principe très puissant de l'esprit et est une source infaillible de plaisir si la facilité ne va pas au-delà d'un certain degré. Ici, on peut remarquer que le plaisir qui naît d'une facilité modérée ne tend pas comme celui qui naît de la nouveauté à accroître les affections pénibles aussi bien que les affections agréables. Le plaisir de la facilité ne consiste pas tant en une fermentation des esprits que dans un mouvement régulier qui sera parfois assez puissant pour aller jusqu'à convertir la douleur en plaisir et nous donner finalement le goût de quelque chose qui était d'abord âpre et désagréable.

De plus, de même que la facilité convertit la douleur en plaisir, de même elle convertit souvent le plaisir en douleur quand elle est trop grande et qu'elle affaiblit et alanguit tant les actions de l'esprit qu'elles ne sont plus capables de l'intéresser et de le soutenir. En vérité, il n'est d'autres objets qui deviennent désagréables par la coutume que ceux qui accompagnent naturellement une émotion ou une affection qui est détruite par la trop fréquente répétition. Malgré la fréquente répétition, on considère les nuages, les cieux, les arbres et les pierres sans jamais ressentir une aversion. Mais quand le beau sexe, la musique, la bonne chère ou toute chose qui doit être agréable deviennent indifférents, ils produisent facilement l'affection contraire.

La coutume ne donne pas seulement une facilité à accomplir une action, elle nous donne également une inclination et une tendance envers l'action si elle n'est pas entièrement désagréable et si elle n'est pas incapable d'être l'objet d'une inclination. Et c'est la raison pour

laquelle la coutume augmente toutes les habitudes *actives* mais diminue les *passives*, comme l'a observé récemment un éminent philosophe. La facilité ôte la force des habitudes passives en affaiblissant et alanguissant le mouvement des esprits. Mais, pour les habitudes actives, comme les esprits se soutiennent suffisamment par eux-mêmes, la tendance de l'esprit leur donne une nouvelle force et les pousse plus fortement à l'action.

Partie III : de la volonté et des passions directes

Section VI : De l'influence de l'imagination
sur les passions

[Retour à la table des matières](#)

On peut remarquer que l'imagination et les affections ont entre elles une union étroite et que rien de ce qui affecte l'une ne peut être entièrement indifférent aux autres. Lorsque nos idées du bien et du mal acquièrent une nouvelle vivacité, les passions deviennent plus violentes et marchent de pair avec l'imagination dans toutes ses variations. Je ne déterminerai pas [pour l'instant] si cela provient du principe ci-dessus mentionné, *qu'une émotion qui accompagne une autre émotion se convertit aisément en l'émotion qui prédomine*. Il suffit à mon propos actuel que nous ayons de nombreux cas qui confirment l'influence de l'imagination sur les passions.

Un plaisir qui nous est familier nous affecte plus qu'un autre que nous reconnaissons comme supérieur mais dont nous ignorons totalement la nature. De l'un, nous pouvons former une idée particulière et déterminée. L'autre, nous le concevons sous la notion générale de plaisir et il est certain que, plus l'une de nos idées est générale et universelle, moins elle a de l'influence sur l'imagination. Une idée générale, quoique n'étant rien qu'une idée particulière conçue sous un certain point de vue, est communément plus obscure et cela parce qu'aucune idée particulière par laquelle nous représentons une idée

générale n'est jamais fixée ou déterminée mais qu'elle peut aisément être remplacée par d'autres idées particulières qui serviront également à la représentation.

Il y a dans l'histoire de la *Grèce* un passage remarquable qui peut servir notre présent propos. *Thémistocle* parla aux *Athéniens* d'un projet qu'il avait conçu qui pouvait se révéler très utile à la cité mais qu'il ne pouvait pas leur communiquer sans ruiner son exécution puisque le succès dépendait entièrement du secret de l'affaire. Les *Athéniens*, au lieu de lui confier les pleins pouvoirs pour agir comme il le jugeait bon, lui ordonnèrent de communiquer son projet à *Aristide* en la sagesse de qui ils avaient une entière confiance et à l'opinion de qui ils avaient résolu de se soumettre aveuglément. Le projet de *Thémistocle* était de mettre secrètement le feu à la flotte de toutes les républiques grecques qui s'était réunie dans un port voisin et dont la destruction donnerait aux *Athéniens* la domination de la mer sans aucun rival. *Aristide* retourna à l'assemblée et dit au peuple que rien ne pouvait être plus avantageux que le dessein de *Thémistocle* mais que, en même temps, rien ne pouvait être plus injuste ; sur quoi le peuple rejeta à l'unanimité le projet.

Un célèbre historien ²⁴ a admiré récemment ce passage de l'histoire antique comme l'un des plus singuliers que l'on puisse rencontrer. « Ici, dit-il, ce ne sont pas des philosophes qui ont vite fait dans leurs écoles d'établir les maximes les plus fines et les règles de moralité les plus sublimes qui décident que l'intérêt ne doit jamais prévaloir sur la justice, c'est tout un peuple qui est intéressé à la proposition qui lui est faite, qui la considère comme importante pour le bien public mais qui, cependant, la rejette unanimement et sans hésitation parce qu'elle est contraire à la justice. » Pour ma part, je ne vois rien de si extraordinaire dans l'attitude des *Athéniens*. Les mêmes raisons qui font qu'il est facile aux philosophes d'établir ces sublimes maximes tendent, pour une part, à diminuer le mérite d'une telle conduite chez ce peuple. Les philosophes n'hésitent jamais entre le profit et l'honnêteté parce que leurs décisions sont générales et que ni leurs passions, ni leur imagination ne sont intéressées aux objets. Et, quoique, dans le cas actuel, l'avantage des *Athéniens* fût immédiat,

²⁴ Mons. Rollin.

comme il ne leur a été cependant connu que sous la notion générale d'avantage sans être conçu par une idée particulière, il a dû avoir une influence moins considérable sur leur imagination et a provoqué une tentation moins violente que si on les avait informés de tous les détails. Autrement, il est difficile d'imaginer qu'un peuple entier injuste et violent (comme le sont habituellement les hommes) ait si unanimement adhéré à la justice et rejeté un avantage si considérable.

Une satisfaction que nous avons éprouvée il y a peu de temps et dont le souvenir est frais et récent opère sur la volonté avec plus de violence qu'une autre dont les traces s'atténuent et qui sont presque effacées. D'où cela provient-il, sinon de ce que, dans le premier cas, la mémoire aide la fantaisie et donne une force et une vigueur supplémentaires à ses conceptions ? L'image du plaisir passé étant forte et violente, elle donne ces qualités à l'idée du plaisir futur qui est en connexion avec elle par la relation de ressemblance.

Un plaisir adapté au mode de vie dans lequel nous sommes engagés excite davantage nos désirs et nos appétits qu'un autre qui lui est étranger. Ce phénomène peut être expliqué par le même principe.

Rien n'est plus capable d'infuser une passion dans l'esprit que l'éloquence qui représente les objets sous les couleurs les plus vives et les plus fortes. Nous pouvons par nous-mêmes reconnaître que tel objet est estimable et que tel autre est odieux mais, tant qu'un orateur n'excite pas l'imagination et ne donne pas de la force à ces idées, elles peuvent n'avoir qu'une faible influence sur la volonté ou sur les affections.

Mais l'éloquence n'est pas toujours nécessaire. La simple opinion d'autrui, surtout si elle s'appuie sur une passion, fera qu'une idée du bien ou du mal aura une influence sur nous alors qu'autrement nous l'aurions négligée. Cela vient du principe de sympathie ou de communication ; et la sympathie, comme je l'ai déjà remarqué, n'est rien que la conversion d'une idée en une impression par la force de l'imagination.

Il est remarquable que les passions vives accompagnent communément une imagination vive. Sous ce rapport, et aussi sous d'autres,

la force de la passion dépend aussi bien du tempérament de la personne que de la nature ou de la situation de l'objet.

J'ai déjà noté que la croyance n'est rien qu'une idée vive reliée à une impression présente. La vivacité est une circonstance requise pour exciter toutes les passions, les calmes aussi bien que les violentes, mais une pure fiction de l'imagination n'a pas d'influence considérable sur les unes ou les autres. Elle est trop faible pour avoir prise sur l'esprit ou être accompagnée d'une émotion.

Partie III : de la volonté et des passions directes

Section VII : De la contiguïté et de la distance dans l'espace et le temps

[Retour à la table des matières](#)

Il est facile de donner la raison pour laquelle toute chose qui nous est contiguë, soit dans l'espace, soit dans le temps, est conçue avec une force et une vivacité particulières et influence davantage l'imagination que tout autre objet. Notre moi nous est intimement présent et tout ce qui est relié au moi doit partager cette qualité. Mais, quand un objet s'éloigne au point de perdre l'avantage de cette relation, la raison pour laquelle plus il s'éloigne, plus son idée s'affaiblit et s'obscurcit exige peut-être un examen plus précis.

Il est évident que l'imagination ne peut jamais totalement oublier les points de l'espace et du temps dans lesquels nous existons. Elle en reçoit de si fréquents avertissements par les passions et les sens que, quoiqu'elle puisse tourner son attention vers des objets étrangers et éloignés, elle est déterminée à tout moment à réfléchir au présent. On remarque aussi que, quand nous concevons ces objets que nous regardons comme réels et existants, nous les prenons dans leur ordre et leur situation propres et nous ne sautons jamais d'un objet à l'autre sans parcourir tous les objets qui se trouvent entre eux, au moins de manière

re rapide. Donc, quand nous réfléchissons à un objet distant de nous-mêmes, nous sommes obligés non seulement de l'atteindre en passant d'abord par tout l'espace intermédiaire entre l'objet et nous, mais aussi de renouveler la progression, étant constamment rappelés à la considération de nous-mêmes et de notre situation actuelle. On conçoit aisément que cette interruption doit affaiblir l'idée en brisant l'action de l'esprit et en empêchant la conception de devenir aussi intense et aussi continue que quand nous réfléchissons à un objet plus proche. Moins nous faisons de pas pour arriver à l'objet, plus facile est la route et moins nous sentons consciemment la diminution de vivacité, quoiqu'elle puisse encore être plus ou moins remarquée en fonction des degrés de distance et de difficulté.

Ici donc nous devons considérer deux genres d'objets, les objets contigus et les objets éloignés. Les premiers, au moyen de leur relation à nous-mêmes, se rapprochent d'une impression en force et en vivacité, les deuxièmes, en raison de l'interruption de notre manière de les concevoir, apparaissent sous un jour plus faible et plus imparfait. C'est leur effet sur l'imagination. Si mon raisonnement est juste, ils doivent un effet proportionnel sur la volonté et les passions. Des objets contigus doivent avoir une influence très supérieure aux objets distants et éloignés. C'est pourquoi nous trouvons, dans la vie courante, que les hommes se soucient surtout des objets qui ne sont pas très éloignés dans l'espace et le temps, jouissant du présent et laissant ce qui est lointain au soin du hasard et de la fortune. Parlez à un homme de la condition qui sera la sienne dans trente ans et il ne vous regardera pas. Parlez-lui de ce qui va lui arriver demain et il vous prêtera attention. Le bris d'un miroir dans notre maison nous donne plus de soucis que l'incendie d'une maison qui se trouve à l'étranger et à quelques centaines de lieues de distance.

Mais allons plus loin. Quoique la distance dans l'espace et le temps ait un effet considérable sur l'imagination et, par ce moyen, sur la volonté et les passions, les conséquences d'un éloignement spatial sont très inférieures à celles d'un éloignement temporel. Vingt années ne sont certainement qu'une petite distance temporelle en comparaison de ce que l'histoire ou même la mémoire de certains peut nous apprendre et, pourtant, je me demande si mille lieues ou même la plus grande distance que ce globe puisse admettre affaibliraient nos idées

et diminueraient nos passions de façon aussi remarquable. Un marchand des *Indes occidentales* nous dira qu'il n'est pas sans se préoccuper de ce qui se passe en *Jamaïque* mais peu d'hommes étendent leurs vues assez loin dans le futur pour craindre des accidents très éloignés.

La cause de ce phénomène peut évidemment se trouver dans les différentes propriétés de l'espace et du temps. Sans avoir recours à la métaphysique, on peut facilement observer que l'espace (l'étendue) est constitué d'un nombre de parties coexistantes disposées dans un certain ordre et capables d'être en une seule fois présentes à la vue et au toucher. Au contraire, le temps, la succession, bien qu'elle soit également constituée de parties, ne nous présente jamais qu'une seule partie à la fois et il n'est pas possible que deux de ces parties puissent jamais coexister. Ces qualités des objets ont un effet approprié à l'imagination. Les parties de l'étendue étant susceptibles d'une union dans les sens, elles acquièrent une union dans la fantaisie et, comme l'apparition d'une partie n'exclut pas une autre partie, la transition, le passage de la pensée à travers les parties contiguës est par ce moyen rendu plus coulant et plus aisé. D'un autre côté, l'incompatibilité des parties du temps dans leur existence réelle les sépare dans l'imagination et fait qu'il est plus *difficile* à cette faculté de suivre une longue succession ou série d'événements. Chaque partie doit apparaître seule et isolée et elle ne peut habituellement entrer dans la fantaisie sans chasser ce qu'on suppose y avoir été juste avant. Par ce moyen, une distance temporelle cause une plus grande interruption dans la pensée qu'une égale distance spatiale et, par conséquent, elle affaiblit plus considérablement l'idée et par suite les passions qui, selon mon système, dépendent dans une large mesure de l'imagination.

Il existe un autre phénomène de même nature que le précédent, à savoir *la supériorité des effets d'une distance dans le futur à ceux d'une distance égale dans le passé*. Pour ce qui est de la volonté, cette différence sera aisément expliquée. Comme aucune de nos actions ne peut changer le passé, il n'est pas étrange qu'il ne puisse jamais déterminer la volonté. Mais, pour ce qui est des passions, la question est cependant entière et elle mérite bien un examen.

Outre cette propension à progresser graduellement à travers les points de l'espace et du temps, nous avons une autre particularité dans notre manière de penser qui concourt à produire ce phénomène. Nous suivons toujours la succession du temps en situant nos idées et, de la considération d'un objet, nous passons plus aisément à celui qui le suit immédiatement qu'à celui qui l'a précédé. Nous pouvons apprendre cela, parmi d'autres exemples, de l'ordre qui est toujours observé dans les récits historiques. Rien sinon une absolue nécessité ne peut obliger un historien à rompre l'ordre temporel et, dans sa *narration*, à donner la priorité à un événement qui est dans la *réalité* postérieur à l'autre.

On appliquera aisément cela à la question en jeu si on réfléchit sur ce que j'ai déjà observé, que la situation présente d'une personne est toujours celle de l'imagination et que c'est de cette situation que nous partons pour concevoir un objet éloigné. Quand l'objet est passé, la progression de la pensée pour passer de cet objet au présent est contraire à la nature car elle procède d'un point du temps au point qui précède et de ce point précédent à un autre qui précède encore, ce qui est contraire au cours naturel de la succession. D'autre part, quand nous tournons notre pensée vers un objet futur, notre fantaisie s'écoule dans le sens du cours du temps et arrive à l'objet par un ordre qui semble plus naturel, passant toujours d'un point du temps à celui qui lui est immédiatement postérieur. La progression *aisée* des idées favorise l'imagination et lui fait concevoir son objet sous un jour plus fort et plus complet que quand nous sommes empêchés dans notre passage et sommes obligés de surmonter les difficultés qui naissent de la propension naturelle de la fantaisie. Un petit degré de distance dans le passé a donc un plus grand effet, pour interrompre et affaiblir la conception, qu'un plus grand dans le futur. De son effet sur l'imagination dérive son influence sur la volonté et les passions.

Il y a une autre cause qui, à la fois, contribue au même effet et provient de la même qualité de la fantaisie qui nous détermine à suivre la succession temporelle par une succession semblable d'idées. Quand, de l'instant présent, nous considérons deux points du temps également distants dans le passé et dans le futur, il est évident que leur relation au présent, considérée abstraitement, est presque égale. En effet, de même que le futur sera *un jour* présent, le passé a été *autrefois* présent. Si nous pouvions donc supprimer cette qualité de l'imagination,

une distance dans le passé et une distance égale dans le futur auraient une influence identique. Ce n'est pas seulement vrai quand la fantaisie reste fixe et, de l'instant présent, examine le futur et le passé, mais aussi quand elle change de situation et nous place à différents moments du temps. En effet, de même que, d'un côté, en nous supposant existant en un point du temps situé entre l'instant présent et l'objet futur, nous trouvons que l'objet futur s'approche de nous et que l'objet passé s'éloigne et devient plus distant, de même, d'un autre côté, en nous supposant existant en un point du temps situé entre le présent et le passé, le passé s'approche de nous et le futur devient plus distant. Mais, par la propriété de la fantaisie ci-dessus mentionnée, nous choisissons plutôt de fixer notre pensée sur le point du temps situé entre le présent et le futur que sur celui qui se situe entre le présent et le passé. Nous avançons notre existence plutôt que de la retarder et, suivant ce qui semble la succession naturelle du temps, nous procédons du passé au présent et du présent au futur. Par ce moyen, nous concevons le futur comme se rapprochant de nous et le passé comme se retirant. Une distance dans le passé et une égale distance dans le futur n'ont donc pas le même effet sur l'imagination et cela parce que nous considérons que l'un s'accroît toujours et que l'autre diminue continuellement. La fantaisie anticipe le cours des choses et envisage l'objet dans l'état vers lequel il tend, aussi bien que dans celui qui est considéré comme présent.

Partie III : de la volonté et des passions directes

Section VIII : Suite du même sujet

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi nous avons expliqué trois phénomènes qui paraissent assez remarquables. Pourquoi la distance affaiblit-elle la conception et la passion ? Pourquoi la distance temporelle a-t-elle un plus grand effet que la distance spatiale ? Pourquoi la distance dans le passé a-t-elle encore un plus grand effet que la distance dans le futur ? Nous devons maintenant considérer les phénomènes suivants qui, d'une certaine

manière, semblent s'opposer à ces trois phénomènes : Pourquoi une très grande distance augmente-t-elle notre estime et notre admiration pour un objet ? Pourquoi cette distance, quand elle est temporelle, l'accroît-elle plus qu'une distance spatiale ? Pourquoi une distance dans le passé plus qu'une distance dans le futur ? La curiosité du sujet excusera, je l'espère, que je m'y appesantisse quelque temps.

Commençons par le premier phénomène. Pourquoi une grande distance accroît-elle notre estime et notre admiration pour un objet ? Il est évident que la simple vue, la simple contemplation de quelque chose de grand, que ce soit dans la succession ou dans l'étendue, élargit l'âme et lui donne une jouissance et un plaisir sensibles. Une large plaine, l'océan, l'éternité, la succession de différentes époques, ce sont là des objets divertissants qui dépassent toutes les choses qui, quoique belles, ne s'accompagnent pas d'une beauté d'une grandeur appropriée. Or, quand un objet lointain se présente à l'imagination, nous réfléchissons naturellement à la distance qui nous sépare de l'objet et, par ce moyen, concevant quelque chose de grand et de magnifique, nous recevons l'habituelle satisfaction. Mais, comme la fantaisie passe aisément d'une idée à une autre qui lui est reliée et qu'elle communique à la seconde toutes les passions excitées par la première, l'admiration, qui se dirige vers la distance, se diffuse naturellement sur l'objet distant. Nous trouvons par suite qu'il n'est pas nécessaire que l'objet soit effectivement distant de nous pour causer notre admiration mais qu'il suffit que, par l'association naturelle des idées, il conduise notre vue vers une distance considérable. Un voyageur, même s'il se trouve dans la même pièce que nous, passera pour une personne tout à fait extraordinaire. De même, une médaille *grecque*, même dans notre cabinet de travail, sera toujours estimée comme une curiosité de valeur. Ici, l'objet, par une transition naturelle, conduit notre vue vers la distance et l'admiration qui naît de cette distance, par une autre transition naturelle, revient vers l'objet.

Mais, quoique toute grande distance produise une admiration pour l'objet distant, une distance temporelle a un effet plus considérable qu'une distance spatiale. Des inscriptions et des bustes antiques sont plus estimés que des tables du *Japon*. Sans mentionner les *Grecs* et les *Romains*, il est certain que nous considérons avec plus de vénération les anciens *Chaldéens* et les anciens *Egyptiens* que les *Chinois* et les

Persans modernes et que nous dépenserions plus d'efforts stériles à clarifier l'histoire et la chronologie des premiers qu'il ne nous en coûterait de faire un voyage et d'être informés avec certitude du caractère, du savoir et du gouvernement des derniers. Je vais être obligé de faire une digression pour expliquer ce phénomène.

C'est une qualité très remarquable de la nature humaine qu'une opposition qui ne nous décourage pas et ne nous intimide pas totalement a plutôt l'effet contraire et nous inspire de la grandeur et de la magnanimité plus qu'à l'ordinaire. En rassemblant nos forces pour surmonter l'opposition, nous donnons à l'âme une vigueur et une élévation qu'elle n'aurait jamais connues autrement. La complaisance, en rendant inutile notre force, nous la rend insensible mais l'opposition l'éveille et l'utilise.

C'est aussi vrai en sens inverse. L'opposition non seulement élargit l'âme mais l'âme, quand elle est pleine de courage et de magnanimité, recherche d'une certaine manière l'opposition.

*Spumantemque dari pecora inter inertia votis
Optat aprum, aut fulvum descendere monte leonem* ²⁵

Tout ce qui soutient et enfle les passions nous est agréable et, au contraire, tout ce qui les diminue ou les affaiblit est déplaisant. Comme l'opposition a le premier effet et que la facilité a le second, il n'est pas étonnant que l'esprit, en certaines dispositions, désire la première et ait une aversion pour la seconde.

Ces principes ont un effet aussi bien sur l'imagination que sur les passions. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer l'influence des *hauteurs* et des *profondeurs* sur cette faculté. Un lieu très élevé communique une sorte d'orgueil ou de sublime imaginaire et donne une illusion de supériorité à ceux qui se trouvent au-dessous ; et, *vice versa*, une imagination forte et sublime communique l'idée d'ascension ou d'élévation. C'est pourquoi nous associons d'une certaine manière

²⁵ Virgile : *Enéide*, IV, 158-9. « Il souhaite qu'un sanglier écumant se jette dans les troupeaux inertes ou que le lion fauve descende de la montagne. » (Traduction de Philippe Folliot) (NdT)

l'idée de ce qui est bon avec l'idée de hauteur et l'idée de mal avec la bassesse. Le ciel est supposé se trouver en haut, l'enfer en bas. Un noble génie est appelé un génie élevé et sublime. *Atque udam spernit humum fugiente penna*²⁶. Au contraire, une conception vulgaire et triviale est dite indifféremment basse ou petite. La prospérité est nommée ascension, l'adversité est nommée descente. Les rois et les princes sont supposés se trouver au sommet des affaires humaines alors que les paysans et les journaliers sont dits être dans les situations les plus basses. Ces façons de penser et de nous exprimer ne sont pas d'aussi faible conséquence qu'elles peuvent le paraître à première vue.

Il est évident que, aussi bien pour le sens commun que pour la philosophie, il n'y a pas de différence naturelle ni essentielle entre le haut et le bas et que cette distinction naît uniquement de la gravitation de la matière qui produit un mouvement de l'un vers l'autre. La même direction, exactement, que l'on appelle *ascension* dans cette partie du globe est appelée *descente* dans nos antipodes, ce qui ne peut venir de rien d'autre que d'une tendance contraire des corps. Or il est certain que la tendance des corps, opérant continuellement sur nos sens, doit, par accoutumance, produire une tendance identique dans la fantaisie et que, quand nous considérons un objet situé sur une pente, l'idée de son poids nous donne une propension à le transporter de l'endroit où il est situé à l'endroit immédiatement inférieur et ainsi de suite jusqu'à ce que nous en venions au sol qui stoppe le corps et notre imagination. Pour une raison semblable, nous sentons une difficulté en montant et ne passons pas sans une sorte de répugnance de l'inférieur à ce qui est situé au-dessus, comme si nos idées acquéraient une sorte de gravité par leurs objets. Preuve en est l'aisance qui est tant étudiée en musique et en poésie et que l'on appelle la chute ou la cadence de l'harmonie ou de la période, l'idée d'aisance nous communiquant celle de descente de la même manière que la descente produit l'aisance.

Donc, puisque l'imagination, en allant du bas au haut, trouve dans ses qualités et ses principes internes une opposition et puisque l'âme, quand la joie et le courage l'élèvent, recherche d'une certaine manière l'opposition et se jette avec empressement sur un théâtre de pensée ou

²⁶ Horace, *Odes*, III, II, 23-24. « Et elle fuit la terre humide d'une aile dédaigneuse. » (Traduction d'Isabelle Folliot) (NdT)

d'action où son courage trouvera de quoi se nourrir et s'employer, il s'ensuit que tout ce qui donne de la vigueur à l'âme, tout ce qui l'anime, que ce soit en touchant les passions ou que ce soit en touchant l'imagination, communique naturellement à la fantaisie cette inclination à l'ascension et la détermine à aller contre le cours naturel de ses pensées et de ses conceptions. Ce progrès ascensionnel de l'imagination s'adapte à la présente disposition de l'esprit ; et la difficulté, au lieu d'éteindre sa vigueur et son empressement, a l'effet contraire, elle les soutient et les accroît. La vertu, le génie, le pouvoir et la richesse sont pour cette raison associés à la hauteur et au sublime alors que la pauvreté, l'esclavage et la folie sont liés à la descente et à la bassesse. Si nous étions dans le cas de ces anges que représente *Milton*, à qui *la descente est contraire* et qui ne *peuvent tomber sans effort et contrainte*, cet ordre des choses serait entièrement inversé. Il apparaît de là que la nature même de l'ascension et de la descente dérive de la difficulté et de la propension et que, par conséquent, tous leurs effets procèdent de cette origine.

Tout cela peut s'appliquer facilement à la question actuelle qui est de savoir pourquoi une distance temporelle considérable produit une plus grande vénération pour les objets lointains qu'un semblable éloignement spatial. L'imagination se meut avec plus de difficulté en passant d'une partie du temps à une autre qu'en passant par les parties de l'espace ; et cela parce que l'espace, l'étendue, apparaît unie à nos sens tandis que le temps, la succession, est toujours brisée et divisée. La difficulté, quand elle se joint à une petite distance, interrompt et affaiblit la fantaisie mais elle a un effet contraire avec une grande distance. L'esprit, élevé par l'immensité de son objet, s'élève encore davantage par la difficulté de la conception et, étant obligé à tout moment de renouveler ses efforts en passant d'une partie du temps à une autre, il sent une disposition plus vigoureuse et sublime que quand il passe par les parties de l'espace où les idées coulent avec aisance et facilité. Dans cette disposition, l'imagination, passant, comme il est habituel, de la considération de la distance à la vue des objets distants, nous donne pour eux une vénération proportionnée ; et c'est la raison pour laquelle tous les vestiges de l'antiquité sont si précieux à nos yeux et semblent même plus estimables que les objets qu'on rapporte des parties les plus reculées du monde.

Le troisième phénomène que j'ai remarqué en sera une pleine confirmation. Ce n'est pas toute distance temporelle qui a l'effet de produire la vénération ou l'estime. Nous ne sommes pas portés à imaginer que notre postérité nous surpassera ou égale nos ancêtres. Ce phénomène est d'autant plus remarquable qu'une distance dans le futur n'affaiblit pas autant nos idées qu'une égale distance dans le passé. Bien qu'une distance dans le passé, quand elle est très importante, accroisse davantage nos passions qu'une semblable distance dans le futur, pourtant une petite distance a une plus grande tendance à les diminuer.

Dans notre façon commune de penser, nous sommes placés dans une situation intermédiaire entre le passé et le futur et, comme notre imagination trouve une sorte de difficulté à suivre le cours du passé et une sorte de facilité à suivre le cours du futur, la difficulté communique l'idée d'ascension et la facilité l'idée contraire. C'est pourquoi nous imaginons que nos ancêtres sont au-dessus de nous et que notre postérité se trouve au-dessous de nous. Notre imagination n'arrive pas aux uns sans effort mais atteint facilement l'autre ; lequel effort affaiblit la conception quand la distance est petite mais élargit et élève l'imagination quand elle s'accompagne d'un objet approprié. D'autre part, la facilité aide la fantaisie pour un petit éloignement mais lui enlève de sa force quand elle contemple une distance considérable.

Il serait peut-être bon, avant de quitter ce sujet de la volonté, de résumer en quelques mots tout ce qui a été dit sur elle afin de placer l'ensemble plus distinctement sous les yeux du lecteur. Ce que nous entendons couramment par *passion* est une émotion violente et sensible de l'esprit quand un bien ou un mal se présente ou qu'un objet, par la formation originelle de nos facultés, est propre à exciter un appétit. Par *raison*, nous entendons les affections du même genre que les premières mais qui opèrent plus calmement et ne causent pas de désordre dans le tempérament. Cette tranquillité nous conduit à nous méprendre sur ces affections et à les regarder comme les conclusions de nos seules facultés intellectuelles. Les *causes* et les *effets* de ces passions violentes et calmes sont assez variables et, dans une grande mesure, dépendent de la disposition et du tempérament particuliers de chaque individu. En parlant de façon générale, les violentes passions ont une influence plus puissante sur la volonté quoique, on le voit souvent, les

passions calmes, quand elles sont corroborées par la réflexion et secondées par la résolution, soient capables de les maîtriser dans leurs plus furieux mouvements. Ce qui rend toute cette question plus incertaine, c'est qu'une passion calme peut aisément se changer en une passion violente, soit par un changement de tempérament, soit par les circonstances et la situation de l'objet, soit par l'emprunt de la force d'une passion accompagnatrice, soit par l'accoutumance, soit par l'excitation de l'imagination. En somme, cette lutte de la passion et de la raison, comme on l'appelle, diversifie la vie humaine et rend non seulement les hommes si différents entre eux, mais aussi si différents d'eux-mêmes à des moments différents. La philosophie ne peut expliquer que quelques-uns des plus grands et sensibles événements de cette guerre mais elle doit abandonner les plus petites et plus délicates révolutions en tant qu'elles dépendent de principes trop fins et trop menus pour sa compréhension.

Partie III : de la volonté et des passions directes

Section IX : Des passions directes

[Retour à la table des matières](#)

Il est facile d'observer que les passions, aussi bien directes qu'indirectes, se fondent sur la douleur et le plaisir et que, pour produire une affection d'un genre quelconque, il suffit de présenter un bien ou un mal. Si l'on supprime la douleur ou le plaisir, il s'ensuit immédiatement une suppression de l'amour et de la haine, de l'orgueil et de l'humilité, du désir et de l'aversion et de la plupart de nos impressions de réflexion ou impressions secondaires.

Les impressions qui naissent du bien et du mal le plus naturellement et sans la moindre préparation sont les passions *directes* de désir et d'aversion, de chagrin et de joie, d'espoir et de crainte, ainsi que la volition. L'esprit, par un instinct *originel*, tend à s'unir au bien et à éviter le mal, même s'ils sont simplement conçus en idée et sont considérés comme existant dans un temps à venir.

Mais, si l'on suppose qu'il y a une impression immédiate de douleur ou de plaisir et que *cette* impression naît d'un objet qui nous est relié ou qui est relié à autrui, cela n'empêche pas la propension ou l'aversion avec les émotions qui s'ensuivent, mais, avec le concours de certains principes latents de l'esprit humain, elle excite les nouvelles impressions d'orgueil ou d'humilité, d'amour ou de haine. Cette propension, qui nous unit à l'objet ou nous sépare de lui, continue toujours à opérer mais en conjonction avec les passions *indirectes* qui naissent d'une double relation d'impressions et d'idées.

Ces passions indirectes, étant toujours agréables ou désagréables, donnent à leur tour une force supplémentaire aux passions directes et augmentent notre désir ou notre aversion de l'objet. Ainsi un ensemble de beaux vêtements produit du plaisir par sa beauté et ce plaisir produit les passions directes ou les impressions de volition et de désir. De plus, quand ces habits sont considérés comme nous appartenant, la double relation nous communique le sentiment d'orgueil qui est une passion indirecte ; et le plaisir qui accompagne cette passion retourne vers les affections directes et donne une nouvelle force à notre désir ou notre volition, à notre joie ou notre espoir.

Quand le bien est certain ou probable, il produit la JOIE. Quand le mal est dans la même situation, naît le CHAGRIN ou la TRISTESSE.

Quand le bien ou le mal est incertain, il donne naissance à la CRAINTE ou à l'ESPOIR selon les degrés d'incertitude d'un côté ou de l'autre.

Le DESIR naît de la simple considération du bien et l'AVERSION dérive du mal. La VOLONTE s'exerce quand le bien ou l'absence de mal peut être atteint par une action de l'esprit ou du corps.

Outre le bien et le mal ou, en d'autres termes, la douleur et le plaisir, les passions directes naissent fréquemment d'une impulsion naturelle, d'un instinct naturel qui est parfaitement inexplicable. De ce genre sont le désir de punition de nos ennemis et le désir du bonheur de nos amis, la faim, le désir sexuel et quelques autres appétits corpo-

rels. Ces passions, à proprement parler, produisent le bien et le mal et n'en procèdent pas comme les autres affections.

Aucune des affections directes ne semble mériter notre attention particulière, à l'exception de l'espoir et de la crainte que nous tâchons d'expliquer maintenant. Il est évident que le même événement, exactement, quand nous sommes certains de le voir arriver, produit du chagrin ou de la joie, et quand il est seulement probable ou incertain, donne toujours naissance à l'espoir ou à la crainte. Afin donc de comprendre la raison pour laquelle cette circonstance fait une telle différence, nous devons réfléchir sur ce que j'ai déjà avancé dans le livre précédent sur la nature de la probabilité.

La probabilité naît de l'opposition de chances ou de causes contraires qui ne permet pas à l'esprit de se fixer d'un côté et où il est sans cesse ballotté d'un côté à l'autre, où il est déterminé à un moment à considérer l'objet comme existant et à un autre moment à envisager le contraire. L'imagination (ou entendement, employez le terme que vous voulez) fluctue entre les vues opposées et, quoiqu'elle puisse être plus souvent tournée d'un côté plutôt que de l'autre, il lui est impossible, en raison de l'opposition des causes et des chances, de se fixer sur l'une des vues. Le *pour* et le *contre* de la question prévalent alternativement et l'esprit, considérant l'objet dans ses principes opposés, trouve une contrariété qui détruit entièrement toute certitude et toute opinion établie.

Supposez donc qu'un objet, dont la réalité est pour nous douteuse, soit un objet de désir ou d'aversion ; il est évident que, selon que l'esprit se tourne soit d'un côté, soit de l'autre, il doit éprouver une impression momentanée de joie ou de tristesse. Un objet dont nous désirons l'existence donne du plaisir quand nous réfléchissons aux causes qui le produisent mais, pour la même raison, excite le chagrin ou le déplaisir quand nous considérons le contraire ; de sorte que, comme l'entendement, dans toutes les questions probables, est divisé entre les points de vue contraires, les affections doivent de la même manière être divisées entre des émotions contraires.

Or, si nous considérons l'esprit humain, nous trouverons que, à l'égard des passions, il n'a pas la même nature qu'un instrument à

vent qui, quand nous jouons toutes les notes, perd immédiatement le son dès que le souffle cesse, mais qu'il ressemble plutôt à un instrument à cordes où les vibrations, après chaque note, retiennent encore un certain son qui disparaît graduellement et insensiblement. L'imagination est extrêmement rapide et agile mais les passions sont lentes et rétives, et c'est la raison pour laquelle, quand un objet se présente qui offre une variété de vues à l'une et des émotions aux autres, quoique l'imagination puisse changer ses vues avec une grande célérité, chaque coup ne produira pas une note de passion claire et distincte ; mais l'une des passions sera toujours mêlée et confondue avec l'autre. Selon que la probabilité incline au bien ou au mal, la passion de joie ou de tristesse prédomine dans la composition parce que la nature de la probabilité est d'additionner un nombre supérieur de vues ou de chances d'un côté ou, ce qui est la même chose, un nombre supérieur de retours d'une passion ou encore, puisque les passions dispersées sont rassemblées en une seule, un degré supérieur de cette passion. C'est-à-dire, en d'autres termes, que le chagrin et la joie, s'entremêlant par les vues contraires de l'imagination, produisent par leur union les passions de la crainte et de l'espoir.

Sur ce point, on peut soulever une très curieuse question sur la contrariété des passions qui est notre sujet actuel. On observe que, quand les objets de passions contraires se présentent en même temps, outre l'accroissement de la passion prédominante (qui a été déjà été expliqué et qui naît communément de leur premier choc, de leur première rencontre), il arrive parfois que les deux passions existent successivement et par courts intervalles, parfois qu'elles se détruisent l'une l'autre et qu'aucune d'elle n'ait lieu, et parfois que les deux demeurent unies dans l'esprit. On peut donc se demander par quelle théorie nous pouvons expliquer ces variations et à quel principe général nous pouvons les réduire.

Quand les passions contraires naissent d'objets entièrement différents, elles ont lieu alternativement, le défaut de relation dans les idées séparant les impressions l'une de l'autre et empêchant leur opposition. Ainsi, quand un homme est affligé de la perte d'un procès et heureux de la naissance d'un fils, l'esprit va de l'objet agréable à l'objet désagréable avec toute la célérité avec laquelle il peut exécuter ce mouve-

ment et, comme il ne peut guère tempérer l'une des affections par l'autre, il demeure entre elles dans un état d'indifférence.

Il peut facilement atteindre une situation calme quand le même événement est de nature mixte et qu'il contient des circonstances avantageuses et des circonstances désavantageuses car, dans ce cas, les deux passions, se mêlant l'une à l'autre au moyen de la relation, se détruisent mutuellement et laissent l'esprit dans une parfaite tranquillité.

Mais, en troisième lieu, en supposant que l'objet ne soit pas composé de bien et de mal mais qu'il soit considéré comme probable ou improbable en quelque degré, dans ce cas, j'affirme que les passions contraires se présenteront en même temps dans l'âme et, au lieu de se détruire et se tempérer l'une l'autre, subsisteront ensemble et produiront une troisième impression (ou affection) par leur union. Des passions contraires ne sont pas capables de se détruire l'une l'autre, sauf quand leurs mouvements contraires se rencontrent exactement et sont opposés dans leur direction autant que par la sensation qu'ils produisent. La précision de la rencontre dépend de la relation des idées dont elles dérivent et cette rencontre est plus ou moins parfaite selon les degrés de la relation. Dans le cas de la probabilité, les chances contraires sont reliées pour autant qu'elles déterminent l'existence ou la non-existence de l'objet. Mais cette relation est loin d'être parfaite puisque certaines des chances se trouvent du côté de l'existence et que d'autres se trouvent du côté de la non-existence, objets totalement incompatibles. Il est impossible, par une vue continue, de considérer les chances opposées et les événements qui en dépendent mais il est nécessaire que l'imagination aille alternativement de l'une à l'autre. Chaque vue de l'imagination produit sa passion particulière qui s'évanouit par degrés et est suivie d'une vibration sensible après le coup. Cette incompatibilité des vues empêche les passions de se heurter en ligne directe (si l'on me permet cette expression) et, cependant, leur relation est suffisante pour mêler leurs plus faibles émotions. C'est de cette manière que l'espoir et la crainte naissent de leurs différents mélanges des passions opposées du chagrin et de la joie et de leur union et de leur conjonction imparfaites.

En somme, des passions contraires se succèdent alternativement quand elles naissent d'objets différents ; elles se détruisent mutuellement quand elles proviennent de parties différentes du même objet ; et elles subsistent toutes les deux et se mêlent quand elles dérivent de chances ou de possibilités contraires et incompatibles dont l'objet dépend. L'influence des relations des idées est manifestement visible dans toute cette affaire. Si les objets des passions contraires sont totalement différents, les passions sont comme deux liqueurs opposées dans des bouteilles différentes qui n'ont aucune influence l'une sur l'autre. Si les objets sont en connexion intime, les passions sont comme un *alcali* et un *acide* qui, mélangés, se détruisent. Si la relation est plus imparfaite et consiste en des vues contradictoires du même objet, les passions sont comme de l'huile et du vinaigre qui, même mélangés, ne s'unissent et ne s'incorporent jamais parfaitement.

Comme l'hypothèse concernant l'espoir et la crainte porte en elle-même sa propre évidence, nous serons plus concis dans nos preuves, quelques arguments solides étant meilleurs qu'un grand nombre d'arguments faibles.

La passion de la crainte et de l'espoir peut naître quand les chances sont égales des deux côtés et qu'aucune supériorité de l'une sur l'autre ne peut être découverte. Mieux, dans cette situation, les passions sont plutôt les plus fortes car l'esprit, étant ballotté par la plus grande incertitude, a une très petite base où reposer. Donnez un degré supérieur de probabilité du côté du chagrin, vous verrez immédiatement cette passion se diffuser sur le composé et le teinter de crainte. Augmentez la probabilité, et donc le chagrin, la crainte prévaudra de plus en plus et deviendra finalement, comme la joie diminue continuellement, un pur chagrin. Quand la passion est dans cette situation, diminuez le chagrin de la même manière que vous l'avez augmenté en diminuant la probabilité de ce côté et vous verrez la passion s'éclaircir à chaque instant jusqu'à se changer insensiblement en espoir qui, de la même manière, par degrés, se transforme en joie car vous accroissez cette partie du composé par l'accroissement de la probabilité. Ne sont-ce pas là des preuves manifestes que les passions de crainte et d'espoir sont des mélanges de chagrin et de joie, comme c'est une preuve en optique qu'un rayon coloré du soleil passant par un prisme est un composé de deux autres rayons quand, en diminuant ou augmentant

l'un des deux, vous voyez qu'il prévaut plus ou moins en proportion dans le composé ? Je suis sûr que ni la philosophie naturelle ni la philosophie morale n'admettent des preuves plus solides.

Il y a deux sortes de probabilités : soit quand l'objet est en lui-même réellement incertain et qu'il doit être déterminé par hasard, soit quand l'objet, quoique déjà certain, est cependant incertain pour notre jugement qui trouve un nombre de preuves de chaque côté de la question. Ces deux sortes de probabilités causent de la crainte et de l'espoir, ce qui ne peut procéder que de cette propriété sur laquelle elles s'accordent, à savoir l'incertitude et la fluctuation qu'elles donnent à l'imagination par la contrariété des vues qui est commune aux deux.

C'est un bien ou un mal probable qui produit communément l'espoir ou la crainte parce que la probabilité, étant une méthode hésitante et incertaine d'examen de l'objet, cause naturellement un semblable mélange et une incertitude des passions. Mais nous pouvons observer que, chaque fois que ce mélange peut être produit par d'autres causes, les passions de crainte et d'espoir naîtront, même s'il n'y a aucune probabilité ; ce qu'on doit admettre comme une preuve convaincante de l'hypothèse présente.

Nous trouvons qu'un mal conçu comme simplement *possible* produit parfois la crainte, surtout si le mal est très grand. On ne peut penser à des douleurs et des tortures excessives sans trembler, même s'il y a fort peu de risques de les subir. La petitesse de la probabilité est compensée par la grandeur du mal et la sensation est aussi vive que si le mal était plus probable. Une vue ou un aperçu du premier a le même effet que plusieurs du second.

Ce ne sont pas seulement des maux possibles qui causent la crainte, ce sont même certains maux qui sont reconnus comme *impossibles*, comme quand nous tremblons au bord d'un précipice, quoique nous nous sachions en parfaite sécurité et que nous sachions qu'il nous appartient de choisir de faire un pas en avant. Cela provient de l'immédiate présence du mal qui influence l'imagination de la même manière que la certitude le ferait ; mais, étant vaincue par la réflexion sur notre sécurité, elle se retire immédiatement et cause le même gen-

re de passion que quand des passions contraires sont produites par une contrariété de chances.

Des maux *certain*s produisent parfois la peur comme des maux possibles ou impossibles. Ainsi un homme, dans une prison bien gardée, sans le moindre moyen de s'échapper, tremble à la pensée du supplice auquel il est condamné. Cela arrive seulement quand le mal certain est terrible et bouleversant, auquel cas l'esprit le rejette constamment avec horreur alors qu'il pèse constamment sur la pensée. Le mal est dans ce cas fixe et établi mais l'esprit ne peut pas supporter de se fixer sur lui. De cette fluctuation et de cette incertitude naît une passion qui ressemble fort à la crainte.

Ce n'est pas seulement quand le bien ou le mal est incertain quant à son *existence* que naît la crainte ou l'espoir, c'est aussi quand il est incertain quant à son *genre*. Qu'une personne entende dire par quelqu'un dont la véracité ne saurait être mise en doute, que l'un de ses fils vient d'être subitement tué ; il est évident que la passion que cet événement occasionnera ne s'établira pas en pur chagrin tant que la personne ne saura pas quel fils elle a perdu. Ici, il y a un mal certain mais son genre est incertain. Par conséquent, la crainte que nous éprouvons en cette occasion est sans le moindre mélange de joie et provient seulement de la fluctuation de la fantaisie entre ses objets. Et, quoique chaque côté de la question produise ici la même passion, cette passion ne peut cependant pas se fixer mais elle reçoit de l'imagination un mouvement tremblotant et instable qui ressemble, aussi bien par sa cause que par sa sensation, au mélange et au combat du chagrin et de la joie.

Par ces principes, nous pouvons expliquer un phénomène des passions qui, à première vue, semble très extraordinaire, à savoir que la surprise est capable de se transformer en crainte et que toute chose inattendue nous effraie. Ce qu'on en conclut de la façon la plus manifeste, c'est que la nature humaine est en général pusillanime puisque, quand un objet apparaît subitement, nous concluons immédiatement que c'est un mal et, sans attendre de pouvoir examiner si sa nature est bonne ou mauvaise, nous sommes saisis de crainte. C'est, dis-je, ce qu'on peut conclure de la façon la plus évidente mais, avec un examen plus poussé, nous trouverons que ce phénomène doit être expliqué

autrement. La soudaineté et l'étrangeté d'une apparition excitent naturellement une commotion dans l'esprit, comme toute chose à laquelle nous ne sommes ni préparés ni accoutumés. La commotion, à son tour, produit naturellement une curiosité, un désir d'en savoir plus qui, étant très violents à cause de l'impulsion forte et soudaine de l'objet, deviennent déplaisants et ressemblent, dans leur fluctuation et leur incertitude, à la sensation de crainte ou au mélange des passions de chagrin et de joie. Cette image de la crainte se convertit naturellement en la chose elle-même et nous donne une réelle appréhension du mal car l'esprit forme toujours ses jugements plus par sa disposition présente que par la nature de ses objets.

Ainsi toutes les sortes d'incertitudes ont une forte connexion avec la crainte, même quand ces incertitudes ne causent pas une opposition de passions par les vues et les considérations opposées qu'elles nous présentent. Un homme qui a quitté son ami malade se sentira plus anxieux à cause de cette absence que s'il avait été présent, quoique, peut-être, il n'eût pas été capable de lui porter secours ou de juger de l'issue de la maladie. Dans ce cas, quoique le principal objet de la passion, à savoir la vie ou la mort de son ami, soit incertain pour lui, qu'il soit absent ou présent, il y a cependant mille petites circonstances de la situation et de l'état de son ami dont la connaissance fixe les idées et prévient cette fluctuation et cette incertitude, si proches parentes de la crainte. D'ailleurs, l'incertitude est, d'une certaine manière, aussi proche parente de l'espoir que de la crainte puisqu'elle constitue une partie essentielle dans la composition de la première passion ; mais la raison pour laquelle elle n'incline pas de ce côté est que l'incertitude seule est déplaisante et a une relation d'impressions aux passions déplaisantes.

C'est ainsi que notre incertitude sur les petites circonstances relatives à une personne augmente l'appréhension de sa mort ou de son malheur. *Horace* a remarqué ce phénomène.

*Ut assidens implumibus pullus avis
Serpentium allapsus timet,
Magis relictis; non, ut adsit, auxili*

Latura plus presentibus. ²⁷

Mais ce principe de la connexion de la crainte avec l'incertitude, je le pousse plus loin et je remarque qu'un doute produit cette passion, même s'il ne nous présente rien d'autre, de tout côté, que ce qui est bon et désirable. Une vierge, lors de sa nuit de noces, se couche pleine de craintes et d'appréhensions, quoiqu'elle n'attende rien d'autre que le plus haut plaisir et tout ce qu'elle a longtemps désiré. La nouveauté et la grandeur de l'événement, la confusion des désirs et des joies embarrassent tant l'esprit qu'il ne sait pas sur quelle passion se fixer ; de là viennent une agitation et un trouble des esprits qui, étant en quelque degré déplaisants, dégénèrent très naturellement en crainte.

Ainsi nous trouvons encore que tout ce qui cause une fluctuation ou un mélange des passions avec un degré de déplaisir produit toujours la crainte, ou du moins une passion si semblable qu'elles ne peuvent guère être distinguées.

Je me suis ici limité à l'examen de l'espoir et de la crainte dans leur situation la plus simple et la plus naturelle sans considérer toutes les variations que ces passions peuvent recevoir du mélange de différentes vues et réflexions. La *terreur*, la *consternation*, l'*étonnement*, l'*anxiété* et d'autres passions de ce genre ne sont rien que des espèces différentes ou des degrés différents de la crainte. Il est facile d'imaginer comme une situation différente de l'objet ou une tournure différente d'esprit peut changer même la sensation d'une passion, et cela peut en général expliquer toutes les subdivisions particulières des autres affections et de la crainte. L'amour peut se montrer sous la forme de la *tendresse*, de l'*amitié*, de l'*intimité*, de l'*estime*, de la *bienveillance* et sous d'autres nombreuses apparences qui sont au fond les mêmes affections qui naissent des mêmes causes, quoiqu'avec une petite variation qu'il n'est pas nécessaire d'expliquer en particulier.

²⁷ Horace : *Epodes*, livre I, 19-22. «L'oiseau veillant sur ses petits sans plumes craint davantage, quand il les laisse seuls, les serpents qui arrivent en glissant ; et pourtant, s'il était là, sa présence ne leur apporterait pas plus de secours.» (Traduction Isabelle Folliot) Le texte latin est en vérité celui-ci : « ut adsidens inplumibus pullis avis serpentium adlapsus timet magis relictis, non, ut adsit, auxiliatura plus praesentibus. » (NdT)

C'est pour cette raison que je me suis tout au long limité à la passion principale.

Le même soin d'éviter la prolixité est la raison pour laquelle j'ai négligé l'examen de la volonté et des passions directes telles qu'elles apparaissent chez les animaux puisque, rien n'est plus évident, elles sont de même nature que chez les créatures humaines et sont excitées par les mêmes causes. Je laisse le lecteur faire ses propres observations et je désire qu'il considère en même temps la force supplémentaire que ces observations donneront au présent système.

Partie III : de la volonté et des passions directes

Section X : De la curiosité ou de l'amour de la vérité

[Retour à la table des matières](#)

Il me semble que nous avons été assez négligents en passant en revue tant de parties différentes de l'esprit humain et en examinant tant de passions sans considérer une seule fois cet amour de la vérité qui est la source première de nos recherches. Il serait donc bon, avant de quitter ce sujet, de faire quelques réflexions sur cette passion et de montrer son origine dans la nature humaine. C'est une affection d'un genre si particulier qu'il aurait été impossible d'en traiter sous l'une des questions que nous avons examinées sans risque d'obscurité et de confusion.

La vérité est de deux sortes, elle consiste soit en la découverte des rapports entre les idées considérées en tant que telles, soit en la découverte de la conformité de nos idées des objets avec leur existence réelle. Il est certain que la première espèce de vérité n'est pas désirée simplement en tant que vérité et que ce n'est pas la justesse de nos conclusions qui donne seule le plaisir car ces conclusions sont aussi justes quand nous découvrons l'égalité de deux corps à l'aide d'un

compas que quand nous l'apprenons par une démonstration mathématique. Même si, dans un cas, les preuves sont démonstratives alors que, dans l'autre, elles sont sensibles, pourtant, généralement parlant, l'esprit acquiesce à l'une comme à l'autre avec une égale assurance. Dans une opération arithmétique, où la vérité et l'assurance sont toutes les deux de même nature, comme dans le problème d'algèbre le plus approfondi, le plaisir est très peu considérable, si même il ne dégénère pas en souffrance ; ce qui est une preuve évidente que la satisfaction que nous recevons parfois de la découverte de la vérité ne provient pas de la vérité simplement en tant que telle mais de la vérité seulement en tant qu'elle est douée de certaines qualités.

La première et la plus considérable circonstance requise pour rendre une vérité agréable, c'est le génie et la compétence qui sont employés pour l'inventer ou la découvrir. Ce qui est facile et évident n'est jamais valorisé ; et même ce qui est *en soi* difficile n'est que peu considéré si nous y parvenons sans difficulté et sans effort de la pensée ou du jugement. Nous aimons suivre les démonstrations des mathématiciens mais nous ne recevons qu'un faible divertissement d'une personne qui nous informerait simplement des proportions des lignes et des angles, même si nous avons la plus entière confiance en ses jugements et sa véracité. Dans ce cas, il suffit d'avoir des oreilles pour apprendre la vérité. Nous ne sommes plus obligés de fixer notre attention ou d'exercer notre génie, exercice qui, de tous les exercices de l'esprit, est le plus plaisant et le plus agréable.

Mais, quoique l'exercice du génie soit la principale source de cette satisfaction que nous recevons des sciences, je doute cependant qu'il suffise à nous donner une jouissance considérable. La vérité que nous découvrons doit aussi être de quelque importance. Il est facile de multiplier à l'infini les problèmes d'algèbre et la découverte des proportions des sections coniques n'a pas de limite, quoique peu de mathématiciens prennent du plaisir à ces recherches, préférant tourner leurs pensées vers ce qui est plus utile et plus important. La question est donc de savoir de quelle manière cette utilité et cette importance opèrent sur nous. La difficulté de cette question tient au fait que de nombreux philosophes ont perdu leur temps, détruit leur santé et négligé leur fortune à la recherche de telles vérités qu'ils estimaient importantes et utiles pour le monde, alors que toute leur conduite et tout leur

comportement montraient qu'il n'avaient aucune part à l'esprit public ni aucun souci des intérêts de l'humanité. S'ils avaient été convaincus que leurs découvertes n'avaient aucune importance, ils auraient entièrement perdu le goût de l'étude et cela même si les conséquences leur avaient été entièrement indifférentes, ce qui semble contradictoire.

Pour supprimer cette contradiction, nous devons considérer qu'il y a certains désirs et certaines inclinations qui ne vont pas plus loin que l'imagination et qui sont des reflets affaiblis et des images des passions plutôt que des affections réelles. Ainsi supposez qu'un homme fasse l'examen des fortifications d'une ville, qu'il considère leur force et leurs avantages, naturels ou acquis, qu'il observe la disposition et l'agencement des bastions, des remparts, des mines et d'autres ouvrages militaires ; il est évident qu'il recevra une satisfaction et un plaisir proportionnels à la plus ou moins grande propriété de ces ouvrages d'atteindre leur but. Ce plaisir, comme il vient de l'utilité et non de la forme des objets, ne peut être que la sympathie à l'égard des habitants pour la sécurité desquels tout cet art est employé, quoique cette personne, par exemple un étranger ou un ennemi, puisse dans son cœur n'avoir aucune bienveillance pour eux et puisse même entretenir une haine à leur rencontre.

On peut certes objecter que cette sympathie lointaine est une très faible base pour une passion et que tant de zèle et d'application, comme on en observe fréquemment chez les philosophes, ne peut jamais dériver d'une origine aussi peu considérable. Mais je reviens ici à ce que j'ai déjà remarqué, que le plaisir de l'étude consiste principalement en l'action de l'esprit et en l'exercice du génie et de l'entendement dans la découverte ou la compréhension de quelque vérité. Si l'importance de la vérité est requise pour que le plaisir soit complet, ce n'est pas en raison de la considérable addition qu'elle donne à notre jouissance, c'est seulement parce que, dans une certaine mesure, elle est requise pour fixer notre attention. Quand nous sommes négligents et inattentifs, la même action de l'entendement n'a aucun effet sur nous et elle n'est pas capable de nous communiquer la satisfaction qui en provient quand nous sommes dans une autre disposition.

Outre l'action de l'esprit, qui est le principal fondement du plaisir, un degré de réussite dans l'atteinte du but ou la découverte de la vérité

que nous examinons est également requis. Sur ce point, je ferai une remarque générale qui peut être utile en de nombreuses occasions, à savoir que, quand l'esprit poursuit un but avec passion, quoique la passion ne dérive pas originellement du but mais simplement de l'action et de la poursuite, pourtant, par le cours naturel des affections, nous avons le souci du but lui-même et nous éprouvons du déplaisir quand nous avons à subir une déception dans la poursuite de ce but. Cela provient de la relation et de la direction parallèle des passions ci-dessus mentionnées.

Pour illustrer cela par une analogie, j'observerai qu'il n'existe pas deux passions si ressemblantes que celles de la chasse et de la philosophie, quelque disproportion qu'on puisse discerner à première vue. Il est évident que le plaisir de chasser consiste dans l'action de l'esprit et du corps, le mouvement, l'attention, la difficulté et l'incertitude. Il est de même évident que ces actions doivent s'accompagner d'une idée d'utilité pour qu'elles aient un effet sur nous. Un homme très riche, pas le moins du monde avare, bien qu'il prenne du plaisir à chasser des perdrix et des faisans n'éprouvera aucune satisfaction en tirant des corbeaux et des pies et cela parce qu'il considérera que le gibier de la première sorte est digne d'être présenté sur sa table et que celui de la seconde sorte est entièrement inutile. Ici, il est certain que l'utilité, l'importance ne cause pas par elle-même une passion réelle mais elle est seulement requise pour soutenir l'imagination ; et la même personne qui négligera un profit dix fois plus grand dans un autre domaine est contente de rapporter chez elle une douzaine de coqs de bruyère et de pluviers après les avoir chassés pendant des heures. Pour compléter le parallèle entre la chasse et la philosophie, nous pouvons observer que, dans les deux cas, le but de notre action peut en lui-même être méprisé et que, dans le feu de l'action, nous accordons une telle attention au but que nous sommes malheureux quand nous sommes déçus et sommes désolés soit de manquer notre gibier, soit de tomber dans l'erreur en raisonnant.

Si nous voulons un exemple d'affection analogue, nous pouvons considérer la passion du jeu qui offre un plaisir par les mêmes principes que la chasse et la philosophie. On a remarqué que le plaisir du jeu ne vient pas du seul intérêt puisque nombreux sont ceux qui délaissent un gain assuré pour ce divertissement et ne dérive pas du jeu

seul puisque les mêmes personnes n'éprouvent aucune satisfaction quand elle jouent pour rien. Ce plaisir provient de l'union de ces deux causes qui, séparément, n'ont aucun effet. Il en est ici comme dans certaines préparations chimiques où le mélange de deux liquides clairs et transparents produit un troisième liquide opaque et coloré.

L'intérêt que nous prenons au jeu engage notre attention, attention sans laquelle il est impossible d'éprouver du plaisir, que ce soit dans ce cas ou dans le cas de toute autre action. Une fois notre attention engagée, la difficulté, la variété et les soudains revers de fortune nous intéressent encore davantage et c'est de cet intérêt que provient notre satisfaction. La vie humaine est un théâtre si lassant et les hommes sont généralement dans de si indolentes dispositions que tout ce qui les amuse, même par une passion mêlée de douleur, leur donne à tout prendre un plaisir sensible ; et ce plaisir est ici accru par la nature des objets qui, étant sensibles et de portée limitée, entrent en l'imagination avec facilité et lui sont agréables.

La même théorie qui explique l'amour de la vérité en mathématiques et en algèbre peut être étendue à la morale, la politique, la philosophie naturelle et à toutes les autres études où nous considérons non les relations abstraites des idées mais leur connexions et leur existence réelles. Mais, outre l'amour de la vérité qui se déploie dans les sciences, il existe une certaine curiosité implantée dans la nature humaine et qui est une passion qui dérive d'un principe complètement différent. Certaines personnes ont le désir insatiable de connaître les actions et les détails de la situation de leurs voisins, quoique leur intérêt ne soit pas concerné et qu'ils doivent dépendre entièrement d'autrui pour s'informer. Dans un tel cas, il n'y a pas de place pour l'étude ou l'application. Cherchons la raison de ce phénomène.

Il a été largement prouvé que l'influence de la croyance est immédiatement d'aviver une idée, de la fixer dans l'imagination et d'empêcher toute sorte d'hésitation et d'incertitude à son sujet. Ces deux circonstances sont avantageuses. Par la vivacité de l'idée, nous intéressons la fantaisie et produisons, quoiqu'à un moindre degré, le même plaisir que celui qui provient d'une passion modérée. De même que la vivacité de l'idée donne du plaisir, de même sa certitude empêche le déplaisir en fixant une idée particulière dans l'esprit et en l'empêchant

de flotter dans le choix de ses objets. C'est une qualité de la nature, visible en de nombreuses occasions, qu'un changement trop soudain et trop violent nous donne du déplaisir et que, même si des objets peuvent, en eux-mêmes, nous être indifférents, leur changement nous donne pourtant du déplaisir. Comme c'est la nature du doute de causer un changement dans la pensée et de nous transporter soudainement d'une idée à une autre, le doute doit par conséquent être l'occasion d'une souffrance. Cette douleur a surtout lieu quand un objet retient notre attention à cause de son intérêt, de sa relation, de sa grandeur ou de sa nouveauté. Ce ne sont pas toutes les choses de fait que nous avons la curiosité de connaître, ce ne sont pas non plus seulement celles que nous avons un intérêt à connaître. Il suffit qu'une idée nous frappe avec assez de force ou nous concerne d'assez près pour nous donner du déplaisir par son instabilité et son inconstance. Un étranger, quand il arrive d'abord dans une ville, ne se préoccupe pas de connaître l'histoire et les aventures de ses habitants mais, ensuite, quand il s'est familiarisé et a vécu longtemps avec eux, il acquiert la même curiosité que les gens qui sont nés là. Quand nous lisons l'histoire d'une nation, nous pouvons avoir un désir ardent de lever tous les doutes et toutes les difficultés du récit mais nous négligeons de telles recherches quand les idées de ces événements sont dans une grande mesure effacées.

FIN DU LIVRE II DU
TRAITÉ DE LA NATURE HUMAINE.
de David Hume (1739)

Traduction terminée à Dieppe le 8 octobre 2006
par Philippe Folliot.