

Hume Traité de la nature humaine Livre I Partie IV : Du système sceptique et des autres systèmes philosophiques Section VI : De l'identité personnelle

Il y a certains philosophes qui imaginent que nous sommes à tout moment conscients de ce que nous appelons notre MOI, que nous sentons son existence et sa continuité d'existence, et que nous sommes certains, [d'une certitude qui va] au-delà de l'évidence de la démonstration, aussi bien de sa parfaite identité que de sa parfaite simplicité. La plus forte sensation [et] la plus violente passion, disent-ils, au lieu de nous distraire de cette vue, ne font que l'établir plus intensément, et [elles] nous font considérer leur influence sur le moi, soit par leur douleur, soit par leur plaisir. Tenter de le prouver davantage, ce serait en affaiblir l'évidence, puisqu'aucune preuve ne peut être tirée d'aucun fait dont nous soyons aussi intimement conscients, et il n'est rien dont nous puissions être certains si nous doutons de cela. Malheureusement, toutes ces assertions positives sont contraires à l'expérience même qu'on allègue en leur faveur ; et nous n'avons aucune idée du moi de la manière ici expliquée. En effet, de quelle impression cette idée pourrait-elle être tirée ? Il est impossible de répondre à cette question sans contradiction ni absurdités manifestes ; et pourtant, c'est une question à laquelle il faut nécessairement répondre si nous voulons que l'idée de moi passe pour claire et intelligible. Il faut [bien] qu'il y ait quelque impression qui donne naissance à toute idée réelle. Mais le moi, ou personne, n'est pas une impression, mais c'est ce à quoi sont supposées se rattacher nos différentes impressions et idées. Si une impression donne naissance à l'idée du moi, cette impression doit demeurer invariablement la même durant le cours entier de notre vie, puisque le moi est supposé exister de cette manière. **Mais il n'existe aucune impression constante et invariable. Douleur et plaisir, chagrin et joie, passions et sensations se succèdent les uns aux autres, et ils n'existent jamais tous en même temps.** Ce ne peut donc être d'aucune de ces impressions ni d'aucune autre que l'idée du moi est dérivée, et, par conséquent, une telle idée n'existe pas. Mais encore, que doit-il advenir de toutes nos perceptions particulières selon cette hypothèse ? Elles sont toutes différentes, discernables et séparables les unes des autres, elles peuvent être considérées séparément, et elles peuvent exister séparément et n'ont besoin de rien pour soutenir leur existence. De quelle manière appartiennent-elles donc au moi, et comment lui sont-elles connectées ? Pour ma part, quand j'entre le plus intimement dans ce que j'appelle moi-même, je bute toujours sur quelque perception particulière ou sur une autre, de chaud ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne peux jamais, à aucun moment, me saisir moi-même sans une perception, et jamais je ne puis observer autre chose que la perception. Quand mes perceptions sont supprimées pour un temps, comme par un sommeil profond, aussi longtemps que je suis sans conscience de moi-même, on peut vraiment dire que je n'existe pas. Et si toutes mes perceptions étaient supprimées par la mort, et que je ne puisse ni penser, ni sentir, ni voir, ni aimer, ni haïr après la dissolution de mon corps, je serais entièrement annihilé, et je ne conçois pas ce qu'il faudrait de plus pour faire de moi une parfaite non-entité. Si quelqu'un, à partir d'une réflexion sérieuse et sans préjugé, pense qu'il a une notion différente de lui-même, je dois avouer que je ne puis raisonner plus longtemps avec lui. Tout ce que je peux lui accorder, c'est qu'il peut avoir raison aussi bien que moi, et que nous différons essentiellement sur ce point. Il peut peut-être percevoir quelque chose de simple et de continu, qu'il appelle lui-même, mais je suis certain qu'il n'existe pas un tel principe en moi. Mais en écartant certains métaphysiciens de ce genre, je peux m'aventurer à affirmer du reste des hommes qu'ils ne sont rien qu'un ensemble, une collection de différentes perceptions qui se succèdent les unes aux autres avec une inconcevable rapidité et qui sont dans un flux et un mouvement perpétuels. Nos yeux ne peuvent tourner dans leurs orbites sans faire varier nos perceptions. Notre pensée est encore plus variable que notre vue, et tous nos autres sens et toutes nos autres facultés contribuent à ce changement. Il n'est pas un seul pouvoir de l'âme qui demeure inaltérablement identique peut-être pour un seul moment. L'esprit est une sorte de théâtre où différentes perceptions font successivement leur apparition, passent, repassent, glissent et se mêlent en une infinie variété de positions et de situations. Il n'y a en lui proprement ni simplicité en un moment, ni identité en différents moments. La comparaison du théâtre ne doit pas nous induire en erreur. Ce sont

seulement les perceptions successives qui constituent l'esprit. Nous n'avons pas la plus lointaine notion du lieu où ces scènes sont représentées ni des matériaux dont il se compose. Qu'est-ce donc qui donne une si grande propension à attribuer une identité à ces perceptions successives et à supposer que nous possédons, durant le cours entier de notre vie, une existence invariable et ininterrompue ? Afin de répondre à cette question, nous devons distinguer l'identité personnelle, en tant qu'elle concerne notre pensée ou notre imagination, et cette identité, en tant qu'elle concerne nos passions ou l'intérêt que nous prenons à nous-mêmes. La première est notre présent sujet ; et pour l'expliquer parfaitement, **nous devons envisager la question assez profondément et expliquer l'identité que nous attribuons aux plantes et aux animaux car il y a une grande analogie entre elle et celle d'un moi ou d'une personne.** Nous avons une idée distincte d'un objet qui demeure invariable et ininterrompu à travers une variation supposée du temps, et cette idée, nous l'appelons idée d'identité ou du même. Nous avons aussi une idée distincte de plusieurs objets différents existant successivement et liés entre eux par une relation étroite, et cela offre à un regard exact une notion de diversité aussi parfaite que s'il n'y avait aucune sorte de relation entre les objets. Mais, quoique ces deux idées d'identité et de succession d'objets reliés soient en elles-mêmes parfaitement distinctes, et même contraire, il est certain que, pourtant, dans notre manière courante de penser, nous les confondons généralement l'une avec l'autre. L'action de l'imagination par laquelle nous considérons l'objet ininterrompu et invariable, et celle par laquelle nous réfléchissons à la succession d'objets reliés sont senties de façon presque identique, et il n'est pas exigé plus d'efforts dans le premier cas que dans le deuxième. La relation facilite la transition de l'esprit d'un objet à un autre et rend son passage aussi aisé que s'il contemplait un seul objet continu. Cette ressemblance est la cause de la confusion et de la méprise et elle nous fait substituer la notion d'identité à celle d'objets reliés. De quelque manière que nous considérons, à un certain moment, la succession reliée comme variable ou interrompue, l'instant d'après, il est certain que nous lui attribuons une parfaite identité et la considérons comme invariable et ininterrompue. Par suite de la ressemblance ci-dessus mentionnée, notre propension à cette méprise est si grande que nous y tombons avant d'en être avisés ; et, quoique nous nous corrigeons sans cesse par la réflexion et revenions à une méthode de penser plus exacte, nous ne pouvons cependant pas soutenir longtemps notre philosophie ou nous défaire de ce penchant venant de notre imagination. Notre dernière ressource est d'y céder et d'affirmer hardiment que ces différents objets reliés, bien qu'ils soient interrompus et variables, sont en fait identiques. Afin de justifier à nos propres yeux cette absurdité, nous imaginons quelque principe nouveau et inintelligible qui relie les objets et en empêche l'interruption ou la variation. C'est ainsi que nous faisons comme s'il y avait une existence continue des perceptions de nos sens, pour supprimer leur interruption, et tombons dans la notion d'âme, de moi et de substance, pour masquer la variation. Mais nous pouvons observer en outre que, quand nous ne donnons pas naissance à cette fiction, notre propension à confondre l'identité et la relation est si grande que nous sommes portés à imaginer quelque chose d'inconnu et de mystérieux qui relie les parties en plus de cette relation, et je crois que c'est le cas en ce qui concerne l'identité que nous attribuons aux plantes et aux végétaux. Et même quand cela n'a pas lieu, nous éprouvons encore un penchant à confondre ces idées, quoique nous soyons incapables de nous satisfaire pleinement sur ce point, ni de trouver quelque chose d'invariable et d'ininterrompu pour justifier notre notion d'identité. Ainsi la controverse de l'identité n'est pas une dispute simplement verbale. En effet, quand nous attribuons l'identité, en un sens impropre, aux objets variables ou interrompus, notre méprise ne se borne pas à l'expression, mais elle s'accompagne couramment de la fiction, soit de quelque chose d'invariable et ininterrompu, soit de quelque chose de mystérieux et d'inexplicable, soit au moins d'une propension à de telles fictions. Il suffira, pour prouver cette hypothèse à la satisfaction de tout enquêteur de bonne foi, de montrer, à partir de l'expérience et de l'observation quotidiennes, que les objets variables ou interrompus, qui sont supposés demeurer identiques, sont seulement ceux qui se composent d'une succession de parties reliées les unes aux autres par la ressemblance, la contiguïté ou la causalité. En effet, comme une telle succession répond évidemment à notre notion de diversité, ce ne peut être que par méprise que nous attribuons l'identité ; et, comme la relation des parties qui nous conduit à cette méprise n'est

en réalité rien qu'une qualité qui produit une association d'idées et une transition aisée de l'imagination de l'une à l'autre, ce ne peut être que de la ressemblance que cet acte de l'esprit soutient avec celui par lequel nous contemplons un objet continu, que naît l'erreur. Notre principale tâche, donc, doit être de prouver que tous les objets auxquels nous attribuons l'identité, sans observer qu'ils sont invariables et ininterrompus, sont tels qu'ils se composent d'une succession d'objets reliés. Pour cela, supposons qu'une masse de matière, dont les parties sont contiguës et reliées, soit placée devant nous. Il est évident que nous attribuons forcément à cette masse une parfaite identité, pourvu que les parties demeurent identiques de façon ininterrompue et invariable, quelque mouvement ou changement de lieu que nous puissions observer, soit dans le tout, soit dans l'une des parties. Mais supposons qu'une très petite partie, négligeable, soit ajoutée ou soustraite à la masse ; quoique, à proprement parler, cela détruit absolument l'identité du tout, pourtant, comme nous pensons rarement avec autant d'exactitude, nous n'hésitons pas à déclarer identique une masse de matière quand nous trouvons un changement aussi insignifiant. Le passage de la pensée de l'objet avant le changement à l'objet après ce changement est si coulant et si aisé que nous percevons à peine la transition et que nous sommes portés à imaginer qu'il n'y a qu'une vue continue du même objet. Une remarquable circonstance accompagne cette expérience : quoique le changement d'une partie considérable d'une masse de matière détruit l'identité du tout, pourtant, nous devons mesurer la grandeur de la partie, non absolument, mais proportionnellement au tout. L'addition ou la soustraction d'une montagne ne serait pas suffisante pour produire un changement sur une planète, mais le changement d'un très petit nombre de pouces serait capable de détruire l'identité de certains corps. Il sera impossible d'expliquer cela, sinon en réfléchissant que les objets opèrent sur l'esprit, et brisent et interrompent la continuité de ses actions, non selon leur grandeur réelle, mais selon leur rapport les uns aux autres. Et donc, puisque cette interruption fait qu'un objet cesse de paraître identique, c'est nécessairement le progrès ininterrompu de la pensée qui constitue l'identité parfaite. Cela peut être confirmé par un autre phénomène. Le changement d'une partie considérable d'un corps détruit son identité ; mais il est remarquable que, quand le changement se produit graduellement et insensiblement, nous sommes moins portés à lui attribuer le même effet. A l'évidence, la raison ne peut être que celle-ci : l'esprit, en suivant les changements successifs du corps, sent un passage aisé de la vue de l'état de ce corps à un moment à la vue du même corps à un autre moment, et il ne perçoit, à aucun moment, une interruption dans ses actions. A partir de cette perception continue, il attribue à l'objet une existence et une identité continues. Mais quelque précaution dont nous puissions user en introduisant les changements graduellement et en les proportionnant au tout, il est certain que si nous remarquons que, finalement, les changements deviennent considérables, nous hésitons à attribuer l'identité à des objets aussi différents. Il existe pourtant un autre artifice par lequel nous pouvons amener l'imagination à faire un pas de plus : montrer que les parties se rapportent les unes aux autres et qu'elles se combinent en vue d'une fin commune, d'un dessein commun. Un bateau, dont une partie considérable a été changée par de fréquentes réparations, est toujours considéré comme identique, et la différence des matériaux ne nous empêche pas de lui attribuer l'identité. La fin commune, à laquelle conspirent les parties, reste la même à travers toutes leurs variations, et elle offre une transition aisée à l'imagination d'un état du corps à un autre état. Mais c'est encore plus remarquable quand nous ajoutons une sympathie des parties en vue de leur fin commune, et que nous supposons qu'elles soutiennent entre elles, dans toutes leurs actions et opérations, une relation réciproque de cause à effet. C'est le cas avec tous les animaux et végétaux où, non seulement les différentes parties se rapportent à un certain dessein général, mais aussi où elles ont entre elles une mutuelle dépendance et sont en connexion. L'effet d'une aussi forte relation est que, quoique tout le monde admette forcément qu'en très peu d'années les végétaux et les animaux subissent un changement total, nous leur attribuons cependant encore l'identité, alors que leur forme, leur taille et leur substance aient entièrement changé. Un chêne, qui croît d'une petite plante à un grand arbre, est toujours un chêne, quoiqu'il n'y ait pas une seule particulière de matière, pas une configuration de ses parties qui soit demeurée identique. Un enfant devient un homme, et il est tantôt gras, tantôt maigre, sans que change son identité. Nous pouvons aussi considérer les deux phénomènes suivants qui sont remarquables dans leur genre. Le premier

est que, quoique nous soyons couramment capables de distinguer assez exactement l'identité numérique et l'identité spécifique, il arrive pourtant parfois que nous les confondions et que, dans nos pensées et raisonnements, nous les employions l'un pour l'autre. Ainsi, quelqu'un, qui entend un bruit fréquemment interrompu et répété, dit que c'est toujours le même bruit, bien qu'il soit évident que les sons ont seulement une identité spécifique, une ressemblance, et qu'il n'y a rien de numériquement identique que la cause qui les produit. De même manière, on peut dire, sans infraction aux propriétés du langage, que telle église, qui était auparavant en briques, est tombée en ruines, et que la paroisse a reconstruit la même église en pierres de taille, selon l'architecture moderne. Ici, ni la forme ni les matériaux ne sont identiques, et il n'y a rien de commun entre les deux objets, sinon leur relation aux habitants de la paroisse ; et pourtant, cela seul suffit à les dire identiques. Mais nous devons observer que, dans ces cas, le premier est en quelque sorte annihilé avant que le second ne vienne à l'existence et, ainsi, l'idée de différence et de multiplicité ne se présente jamais à nous à un moment du temps. C'est pour cette raison que nous avons moins de scrupules à les dire identiques. Deuxièmement, nous pouvons remarquer que, quoique dans une succession d'objets reliés, il soit d'une certaine manière requis que le changement des parties ne soit ni soudain ni entier, afin de conserver l'identité, pourtant, quand les objets sont de nature changeante et inconstante, nous admettons une transition plus soudaine qui, autrement, serait incompatible avec cette relation. Ainsi, comme la nature d'une rivière consiste dans le mouvement et le changement des parties, quoiqu'en moins de vingt-quatre heures celles-ci soient totalement changées, cela n'empêche pas la rivière de demeurer la même pendant des siècles. Ce qui est naturel et essentiel à quelque chose est, d'une certaine manière, quelque chose d'attendu, et ce qui est attendu fait une moindre impression et paraît avoir moins d'importance que ce qui est inhabituel et extraordinaire. Un changement considérable du premier genre semble en réalité moindre à l'imagination que la plus insignifiante altération du second, et, rompant moins la continuité de la pensée, il a moins d'influence pour détruire l'identité. Nous passons maintenant à l'explication de la nature de l'identité personnelle, qui est devenue une question si importante en philosophie, surtout ces dernières années en Angleterre où toutes les sciences les plus abstruses sont étudiées avec une ardeur et une application particulières. Et ici, il est évident que la même méthode de raisonnement doit être suivie, celle qui nous a expliqué avec tant de succès l'identité des plantes, des animaux, des bateaux, des maisons et de toutes les productions composées et changeantes, soit de l'art, soit de la nature. L'identité que nous attribuons à l'esprit de l'homme est une identité fictive du même genre que celle que nous attribuons aux corps végétaux et animaux. Elle ne peut donc avoir une origine différente. Elle doit procéder d'une semblable opération de l'imagination sur des objets semblables. Mais, de peur que cet argument ne convainque pas le lecteur, quoique, selon moi, il soit parfaitement décisif, je lui ferai peser l'argument suivant, encore plus serré et immédiat. Il est évident que l'identité que nous attribuons à l'esprit humain, quelque parfaite que nous puissions l'imaginer, n'est pas capable de fondre ensemble les diverses perceptions différentes en une seule perception, et de leur faire perdre leurs caractères de distinction et de différence qui leur sont essentiels. De plus, il est vrai que chaque perception distincte qui entre dans la composition de l'esprit est une existence distincte, et est différente, discernable et séparable de toute autre perception, soit contemporaine, soit successive. Mais, comme, malgré cette distinction et cette séparabilité, nous supposons que toute la série des perceptions est unie par identité, une question naît naturellement sur la relation d'identité : est-elle quelque chose qui lie réellement nos différentes perceptions ensemble ou qui associe seulement leurs idées dans l'imagination ? C'est-à-dire, en d'autres termes, quand nous nous prononçons sur l'identité d'une personne, observons-nous un lien réel entre les perceptions ou sentons-nous seulement un lien entre les idées que nous formons de ces perceptions ? Cette question, nous pourrions facilement la trancher si nous nous rappelions ce qui a déjà été largement prouvé, que l'entendement n'observe jamais de connexion réelle entre les objets, et que même l'union de la cause et de l'effet, quand on l'examine strictement, se réduit à une association coutumière des idées. Car il suit de là avec évidence que l'identité n'est rien qui appartienne réellement à ces différentes perceptions et les unisse entre elles, mais elle n'est qu'une qualité que nous leur attribuons à cause de l'union de leurs idées dans l'imagination quand nous y

réfléchissons. Or les seules qualités qui peuvent unir des idées dans l'imagination sont ces trois relations ci-dessus mentionnées. Ce sont les principes d'union du monde des idées ; sans eux, tout objet distinct est séparable par l'esprit, peut être considéré séparément, et ne paraît pas avoir plus de connexion avec tout autre objet que s'il en était séparé par la plus grande différence et le plus grand éloignement. C'est donc de certaines de ces trois relations de ressemblance, de contiguïté et de causalité que l'identité dépend ; et, comme l'essence même des ces relations consiste en ce qu'elles produisent une transition facile des idées, il s'ensuit que nos notions d'identité personnelle proviennent entièrement du progrès aisé et ininterrompu de la pensée le long d'une suite d'idées reliées, selon les principes ci-dessus expliqués. La seule question qui reste est donc : par quelles relations ce progrès ininterrompu de notre pensée est-il produit quand nous considérons l'existence successive d'un esprit ou d'une personne pensante ? Et ici, il est évident que nous devons nous en tenir à la ressemblance et à la causalité et laisser de côté la contiguïté qui n'a pas, ou qui a peu, d'influence dans le cas présent. Pour commencer par la ressemblance, supposez que nous puissions voir clairement à l'intérieur d'autrui et observer cette succession de perceptions qui constitue son esprit ou son principe pensant, et supposez qu'il conserve encore la mémoire d'une partie considérable des perceptions passées. Il est évident que rien ne saurait contribuer davantage à accorder à cette succession une relation au milieu de toutes ses variations. En effet, qu'est-ce que la mémoire, sinon une faculté par laquelle nous éveillons les images des perceptions passées ? Et, comme une image ressemble nécessairement à son objet, le fait de placer ces perceptions ressemblantes dans la chaîne de la pensée ne doit-il pas conduire l'imagination plus facilement d'un maillon à un autre et faire que le tout paraisse semblable à la persistance d'un objet ? D'ailleurs, sur ce point, la mémoire, non seulement découvre l'identité, mais contribue aussi à sa production en produisant la relation de ressemblance entre les perceptions. Le cas est le même, que nous nous considérions nous-mêmes ou que nous considérions autrui. Pour ce qui est de la causalité, nous pouvons observer que la véritable idée de l'esprit humain est de le considérer comme un système de différentes perceptions ou de différentes existences qui sont enchaînées les unes aux autres par la relation de cause à effet, et qui se produisent, se détruisent, s'influencent et se modifient les unes les autres. Nos impressions donnent naissance à leurs idées correspondantes, et les idées, à leur tour, produisent d'autres impressions. Une pensée en chasse une autre, et attire une troisième par laquelle elle est chassée à son tour. A cet égard, je ne peux comparer plus proprement l'âme qu'à une république, un Etat, dans lequel les différents membres sont unis par les liens réciproques de gouvernement et de subordination, donnent naissance à d'autres personnes qui reproduisent la même république dans les changements incessants de ses parties. Et, tout comme la même république particulière peut changer, non seulement ses membres, mais aussi ses lois et ses constitutions, de manière semblable, la même personne peut changer de caractère et de disposition, aussi bien que d'impressions et d'idées, sans perdre son identité. Quelques changements qu'elle subisse, ses différentes parties sont toujours en connexion par la relation de causalité. Et, à ce point de vue, l'identité qui concerne nos passions sert à corroborer celle qui concerne notre imagination, en faisant que nos perceptions distantes s'influencent les unes les autres, et en nous donnant un intérêt présent à nos douleurs et à nos plaisirs passés ou futurs. Comme la mémoire seule nous fait connaître la persistance et l'étendue de cette succession de perceptions, elle doit être considérée, pour cette raison principalement, comme la source de l'identité personnelle. Si nous n'avions pas de mémoire, nous n'aurions jamais aucune notion de causalité, ni par conséquent de cette chaîne de causes et d'effets qui constitue notre moi, notre personne. Mais une fois que nous avons acquis cette notion de causalité par la mémoire, nous pouvons étendre la même chaîne de causes, et par conséquent l'idée de notre personne, au-delà de notre mémoire et nous pouvons englober les moments, les circonstances et les actions que nous avons complètement oubliés mais dont nous supposons en général l'existence. En effet, peu nombreuses sont les actions passées dont nous ayons quelque mémoire. Qui peut me dire, par exemple, quelles furent ses pensées et ses actions le 1er janvier 1715, le 11 mars 1719 et le 3 août 1733 ? Ou affirmera-t-on, parce qu'on entièrement oublié les incidents de ces jours, que le moi présent n'est pas la même personne que le moi de cette époque, et, de cette façon, mettra-t-on sens dessus dessous les notions les mieux établies d'identité

personnelle ? De ce point de vue, donc, la mémoire ne produit pas tant qu'elle ne découvre l'identité personnelle, en nous montrant la relation de cause à effet entre nos différentes perceptions. Il incombera à ceux qui affirment que la mémoire produit entièrement notre identité personnelle de donner la raison pour laquelle nous pouvons ainsi étendre notre identité personnelle au-delà de notre mémoire. L'ensemble de cette doctrine nous conduit à une conclusion d'une grande importance dans la présente affaire : toutes les questions délicates et subtiles sur l'identité personnelle ne peuvent jamais être tranchées et elles doivent être considérées comme des difficultés grammaticales plutôt que philosophiques. L'identité dépend des relations d'idées, et ces relations produisent l'identité au moyen de la transition facile qu'elles occasionnent. Mais comme les relations et la facilité de la transition peuvent diminuer par degrés insensibles, nous n'avons pas de critère exact pour pouvoir trancher une discussion sur le moment où elles acquièrent ou perdent le droit de se voir attribuer le mot identité. Toutes les discussions sur l'identité d'objets reliés sont purement verbales, sauf dans la mesure où la relation des parties donne naissance à une fiction, un principe imaginaire d'union, comme nous l'avons déjà observé. Ce que j'ai dit sur l'origine première et sur l'incertitude de notre notion d'identité, en tant qu'elle s'applique à l'esprit humain, peut être étendu, sans changement ou avec peu de changement, à la notion de simplicité. Un objet, dont les différentes parties coexistantes sont liées ensemble par une étroite relation, opère sur l'imagination à peu près de la même manière qu'un objet parfaitement simple et indivisible, et il ne requiert pas, pour être conçu, un effort beaucoup plus grand de la pensée. A partir de cette similitude d'opération, nous attribuons à cet objet la simplicité, et nous imaginons un principe d'union comme support de cette simplicité et comme centre de toutes les diverses parties et qualités de l'objet. Ainsi, nous avons terminé notre examen des différents systèmes de philosophie, tant du monde intellectuel que du monde naturel, et, par notre manière variée de raisonner, nous avons été conduits vers divers points qui éclaireront ou confirmeront certaines parties antérieures de ce discours, ou prépareront le chemin à nos opinions suivantes. Il est maintenant temps de revenir à un examen plus serré de notre objet, et de procéder à la rigoureuse dissection de la nature humaine, ayant complètement expliqué la nature de notre jugement et de notre entendement.