

3  
5-245 \*

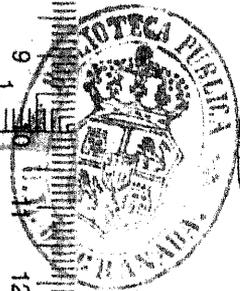
Biblioteca Unversitaria	
GRANADA	
Sala	B
Estanto	43
Tabla	
Número	284

400840  
MADE IN SPAIN

OEUVRES  
PHILOSOPHIQUES  
DE CONDILLAC.

TOME PREMIER.

P

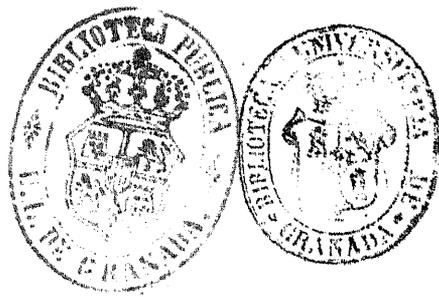


3  
5-245

OEUVRES  
PHILOSOPHIQUES  
DE CONDILLAC.

Biblioteca Universitaria	
GRANADA	
Sala	B
Estante	13
Tabla	
Número	284

—————  
TOME PREMIER.  
—————



n 1457972x

Œ U V R E S  
PHILOSOPHIQUES  
R-27001  
D E

CONDILLAC.

---

T O M E P R E M I E R .

ESSAI sur l'origine des connaissances humaines.

---

A P A R I S ,  
Chez BATILLIOT frères, Libraires ,  
rue du Foin-Jacques.

---

A N V I I .



## INTRODUCTION.

**L**A science qui contribue le plus à rendre l'esprit lumineux , précis et étendu , et qui , par conséquent , doit le préparer à l'étude de toutes les autres , c'est la Métaphysique. Elle est aujourd'hui si négligée en France, que ceci paraîtra sans doute un paradoxe à bien des lecteurs. J'avouerai qu'il a été un tems où j'en aurais porté le même jugement. De tous les philosophes , les métaphysiciens me paraissaient les moins sages ; leurs ouvrages ne m'instruisaient point ; je ne trouvais presque par-tout que des fantômes , et je faisais un crime à la métaphysique des égaremens de ceux qui la cultivaient. Je voulus dissiper cette il-

lusion, et remonter à la cause de tant d'erreurs : ceux qui se sont le plus éloignés de la vérité me devinrent les plus utiles. A peine eus-je connu les voies peu sûres qu'ils avaient suivies, que je crus apercevoir la route que je devais prendre. Il me parut qu'on pouvait raisonner en métaphysique et en morale avec autant d'exactitude qu'en géométrie, se faire, aussi bien que les géomètres, des idées justes ; déterminer comme eux le sens des expressions d'une manière précise et invariable ; enfin se prescrire, peut-être mieux qu'ils n'ont fait, un ordre assez simple et assez facile pour arriver à l'évidence.

Il faut distinguer deux sortes de métaphysique. L'une, ambitieuse, veut percer tous les mystères ; la nature, l'essence des êtres, les cau-

ses les plus cachées, voilà ce qui la flatte et ce qu'elle se promet de découvrir : l'autre, plus retenue, proportionne ses recherches à la faiblesse de l'esprit humain, et, aussi peu inquiète de ce qui doit lui échapper, qu'avide de ce qu'elle peut saisir ; elle sait se contenir dans les bornes qui lui sont marquées. La première fait de toute la nature une espèce d'enchantement qui se dissipe comme elle : la seconde, ne cherchant à voir les choses que comme elles sont en effet, est aussi simple que la vérité même. Avec celle-là, les erreurs s'accroissent sans nombre, et l'esprit se contente de notions vagues, et de mots qui n'ont aucun sens : avec celle-ci, on acquiert peu de connaissances ; mais on évite l'erreur, l'esprit devient juste et se forme toujours des idées nettes.

Les philosophes se sont particulièrement exercés sur la première, et n'ont regardé l'autre que comme une partie accessoire qui mérite à peine le nom de métaphysique. Locke est le seul que je crois devoir excepter : il s'est borné à l'étude de l'esprit humain, et a rempli cet objet avec succès. Descartes n'a connu ni l'origine ni la génération de nos idées (a). C'est à quoi il faut attribuer l'insuffisance de sa méthode : car nous ne découvrirons point une manière sûre de conduire nos pensées, tant que nous ne saurons pas comment elles sont formées. Mallebranche, de tous les Cartésiens celui qui a le mieux aperçu les causes de nos erreurs, cherche tantôt dans

---

(a) Je renvoie à sa troisième méditation. Rien ne me paraît moins philosophique que ce qu'il dit à ce sujet.

la matière des comparaisons pour expliquer les facultés de l'âme (a), tantôt il se perd dans un *monde intelligible*, où il s'imagine avoir trouvé la source de nos idées (b). D'autres créent et anéantissent des êtres, les ajoutent à notre âme, ou les en retranchent à leur gré, et croient par cette imagination rendre raison des différentes opérations de notre esprit, et de la manière dont il acquiert ou perd des connaissances (c). Enfin les Leibnitiens font de cette substance un être bien plus parfait : c'est, selon eux, un petit monde, c'est un miroir vivant de l'univers ;

---

(a) Recher. de la vér. liv. 1, chap. 1.

(b) Liv. 3. Voyez aussi ses Entretiens et ses Méditations métaphysiques, avec ses réponses à M. Arnaud.

(c) L'auteur de l'action de Dieu sur les créatures.

et, par la puissance qu'ils lui donnent de représenter tout ce qui existe, ils se flattent d'en expliquer l'essence, la nature et toutes les propriétés. C'est ainsi que chacun se laisse séduire par ses propres systèmes. Nous ne voyons qu'autour de nous, et nous croyons voir tout ce qui est : nous sommes comme des enfans qui s'imaginent qu'au bout d'une plaine ils vont toucher le ciel avec la main.

Serait-il donc inutile de lire les philosophes ? Mais qui pourrait se flatter de réussir mieux que tant de génies qui ont fait l'admiration de leur siècle, s'il ne les étudie au moins dans la vue de profiter de leurs fautes ? Il est essentiel, pour quiconque veut faire par lui-même des progrès dans la recherche de la vérité, de connaître les méprises

de ceux qui ont cru lui en ouvrir la carrière. L'expérience du philosophe, comme celle du pilote, est la connaissance des écueils où les autres ont échoué ; et, sans cette connaissance, il n'est point de boussole qui puisse le guider.

Ce ne serait pas assez de découvrir les erreurs des philosophes, si l'on n'en pénétrait les causes : il faudrait même remonter d'une cause à l'autre, et parvenir jusqu'à la première. Car il y en a une qui doit être la même pour tous ceux qui s'égarerent, et qui est comme un point unique où commencent tous les chemins qui mènent à l'erreur. Peut-être qu'alors, à côté de ce point, on en verrait un autre où commence l'unique chemin qui conduit à la vérité.

Notre premier objet, celui que

## xij INTRODUCTION.

nous ne devons jamais perdre de vue, c'est l'étude de l'esprit humain : non pour en découvrir la nature , mais pour en connaître les opérations ; observer avec quel art elles se combinent , et comment nous devons les conduire , afin d'acquérir toute l'intelligence dont nous sommes capables. Il faut remonter à l'origine de nos idées , en développer la génération , les suivre jusqu'aux limites que la nature leur a prescrites ; par-là , fixer l'étendue et les bornes de nos connaissances , et renouveler tout l'entendement humain.

Ce n'est que par la voie des observations que nous pouvons faire ces recherches avec succès ; et nous ne devons aspirer qu'à découvrir une première expérience , que personne ne puisse révoquer en doute

## INTRODUCTION. xii

et qui suffise pour expliquer toutes les autres. Elle doit montrer sensiblement quelle est la source de nos connaissances , quels en sont les matériaux , par quels principes ils sont mis en œuvre , quels instrumens on y emploie , et quelle est la manière dont il faut s'en servir. J'ai , ce me semble , trouvé la solution de tous ces problèmes dans la liaison des idées , soit avec les signes , soit entr'elles : on en pourra juger à mesure qu'on avancera dans la lecture de cet ouvrage.

On voit que mon dessein est de rappeler à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain , et que ce principe ne sera ni une proposition vague , ni une maxime abstraite , ni une supposition gratuite , mais une expérience constante , dont toutes les conséquences

seront confirmées par de nouvelles expériences.

Les idées se lient avec les signes, et ce n'est que par ce moyen, comme je le prouverai, qu'elles se lient entr'elles. Ainsi, après avoir dit un mot sur les matériaux de nos connaissances, sur la distinction de l'âme et du corps, et sur les sensations, j'ai été obligé, pour développer mon principe, non-seulement de suivre les opérations de l'âme dans tous leurs progrès, mais encore de rechercher comment nous avons contracté l'habitude des signes de toute espèce, et quel est l'usage que nous en devons faire.

Dans le dessein de remplir ce double objet, j'ai pris les choses d'aussi haut qu'il m'a été possible. D'un côté, je suis remonté à la perception, parce que c'est la première

opération qu'on peut remarquer dans l'âme, et j'ai fait voir comment, et dans quel ordre, elle produit toutes celles dont nous pouvons acquérir l'exercice. D'un autre côté, j'ai commencé au langage d'action. On verra comment il a produit tous les arts qui sont propres à exprimer nos pensées; l'art des gestes, la danse, la parole, la déclamation, l'art de la noter, celui des pantomimes, la musique, la poésie, l'éloquence, l'écriture, et les différens caractères des langues. Cette histoire du langage montrera les circonstances où les signes ont été imaginés; elle en fera connaître le vrai sens, apprendra à en prévenir les abus, et ne laissera, je pense, aucun doute sur l'origine de nos idées.

Enfin, après avoir développé les progrès des opérations de l'âme et

ceux du langage, j'essaie d'indiquer par quels moyens on peut éviter l'erreur, et démontrer l'ordre qu'on doit suivre, soit pour faire des découvertes, soit pour instruire les autres de celles qu'on a faites. Tel est en général le plan de cet Essai.

Souvent un philosophe se déclare pour la vérité sans la connaître. Il voit une opinion qui jusqu'à lui a été abandonnée, et il l'adopte, non parce qu'elle lui paraît la meilleure, mais dans l'espérance de devenir le chef d'une secte. En effet, la nouveauté d'un système a presque toujours été suffisante pour en assurer le succès.

Il se peut que ce soit là le motif qui a engagé les Péripatéticiens à prendre pour principe, que toutes nos connaissances viennent des sens. Ils étaient si éloignés de connaître cette vérité, qu'aucun d'eux

n'a su la développer, et qu'après plusieurs siècles, c'était encore une découverte à faire.

Bacon est peut-être le premier qui l'ait aperçue. Elle est le fondement d'un ouvrage dans lequel il donne d'excellens conseils pour l'avancement des sciences (a). Les Cartésiens ont rejeté ce principe avec mépris, parce qu'ils n'en ont jugé que d'après les écrits des Péripatéticiens. Enfin, Locke l'a saisi, et il a l'avantage d'être le premier qui l'ait démontré.

Il ne paraît pas cependant que ce philosophe ait jamais fait son principal objet du traité qu'il a laissé sur l'entendement humain. Il l'entreprit par occasion, et le continua de même; et quoiqu'il prévît qu'un

---

(a) Nov. orig. scient.

ouvrage composé de la sorte ne pouvait manquer de lui attirer des reproches, il n'eut, comme il le dit, ni le courage, ni le loisir de le refaire (a). Voilà sur quoi il faut rejeter les longueurs, les répétitions et le désordre qui y règnent. Locke était très-capable de corriger ces défauts, et c'est peut-être ce qui le rend le moins excusable. Il a vu, par exemple, que les mots et la manière dont nous nous en servons, peuvent fournir des lumières sur le principe de nos idées (b); mais parce qu'il s'en est aperçu trop tard (c), il n'a traité que dans son troisième

---

(a) Voyez sa préface.

(b) L. III, chap. VIII, §. 1.

(c) J'avoue (dit-il, chap. IX, §. 21) que lorsque je commençai cet ouvrage, et long-tems après, il ne me vint nullement dans l'esprit qu'il fût nécessaire de faire aucune réflexion sur les mots.

livre une matière qui devait être l'objet du second. S'il eut pu prendre sur lui de recommencer son ouvrage, on a lieu de conjecturer qu'il eût beaucoup mieux développé les ressorts de l'entendement humain. Pour ne l'avoir pas fait, il a passé trop légèrement sur l'origine de nos connaissances, et c'est la partie qu'il a le moins approfondie. Il suppose, par exemple, qu'aussitôt que l'âme reçoit les idées par les sens, elle peut à son gré les répéter, les composer, les unir ensemble avec une variété infinie, et en faire toutes sortes de notions complexes. Mais il est constant que dans l'enfance nous avons éprouvé des sensations long-tems avant d'en savoir tirer des idées. Ainsi, l'âme n'ayant pas, dès le premier instant, l'exercice de toutes ses opérations, il était es-

sentiel, pour développer mieux l'origine de nos connaissances, de démontrer comment elle acquiert cet exercice, et quel en est le progrès. Il ne paraît pas que Locke y ait pensé, ni que personne lui en ait fait le reproche, ou ait essayé de suppléer à cette partie de son ouvrage. Peut-être même que le dessein d'expliquer la génération des opérations de l'âme, en les faisant naître d'une simple perception, est si nouveau, que le lecteur a bien de la peine à comprendre de quelle manière je l'exécuterai.

Locke, dans le premier livre de son *Essai*, examine l'opinion des idées innées. Je ne sais s'il ne s'est point trop arrêté à combattre cette erreur : l'ouvrage que je donne la détruira indirectement. Dans quelques endroits du second livre, il

traite, mais superficiellement, des opérations de l'âme. Les mots sont l'objet du troisième ; et il me paraît le premier qui ait écrit sur cette matière en vrai philosophe. Cependant j'ai cru qu'elle devait faire une partie considérable de mon ouvrage, soit parce qu'elle peut encore être envisagée d'une manière neuve et plus étendue, soit parce que je suis convaincu que l'usage des signes est le principe qui développe le germe de toutes nos idées. Au reste, parmi d'excellentes choses que Locke dit dans son second livre sur la génération de plusieurs sortes d'idées, telles que l'espace, la durée, etc., et dans son quatrième, qui a pour titre : *De la Connaissance*, il y en a beaucoup que je suis bien éloigné d'approuver ; mais comme elles appartiennent plus par-

xxij INTRODUCTION.

ticulièrement à l'étendue de nos connaissances, elles n'entrent pas dans mon plan, et il est inutile que je m'y arrête.

ESSAI

---

---

ESSAI  
SUR L'ORIGINE

DES  
CONNAISSANCES HUMAINES.

---

PREMIÈRE PARTIE.

*Des matériaux de nos connaissances,  
et particulièrement des opérations  
de l'âme.*

---

SECTION PREMIÈRE.

---

CHAPITRE PREMIER.

*Des Matériaux de nos connaissances, et  
de la distinction de l'âme et du corps.*

§. I. **S** O I T que nous nous élevions,  
pour parler métaphoriquement, jus-  
ques dans les cieux ; soit que nous des-

condions dans les abîmes, nous ne sortons point de nous-mêmes; et ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons. Quelles que soient nos connaissances, si nous voulons remonter à leur origine, nous arriverons enfin à une première pensée simple qui a été l'objet d'une seconde, qui l'a été d'une troisième, et ainsi de suite. C'est cet ordre de pensées qu'il faut développer, si nous voulons connaître les idées que nous avons des choses.

§. 2. Il serait inutile de demander quelle est la nature de nos pensées. La première réflexion sur soi-même peut convaincre que nous n'avons aucun moyen pour faire cette recherche.

Nous sentons notre pensée, nous la distinguons parfaitement de tout ce qui n'est point elle; nous distinguons même toutes nos pensées les unes des autres: c'en est assez. En partant de-là, nous parlons d'une chose que nous connaissons si clairement, qu'elle ne saurait nous engager dans aucune erreur.

§. 3.

§. 3. Considérons un homme au premier moment de son existence: son âme éprouve d'abord différentes sensations, telles que la lumière, les couleurs, la douleur, le plaisir, le mouvement, le repos: voilà ses premières pensées.

§. 4. Suivons-le dans les momens où il commence à réfléchir sur ce que les sensations occasionnent en lui, et nous le verrons se former des idées des différentes opérations de son âme, telles qu'apercevoir, imaginer: voilà ses secondes pensées.

Ainsi, selon que les objets extérieurs agissent sur nous, nous recevons différentes idées par les sens; et, selon que nous réfléchissons sur les opérations que les sensations occasionnent dans notre âme, nous acquérons toutes les idées que nous n'aurions pu recevoir des choses extérieures.

§. 5. Les sensations et les opérations de l'âme sont donc les matériaux de toutes nos connaissances: matériaux que la réflexion met en œuvre, en cherchant, par des combinaisons, les rap-

*Tome I.*

B

ports qu'ils renferment. Mais tout le succès dépend des circonstances par où l'on passe. Les plus favorables sont celles qui nous offrent en plus grand nombre des objets propres à exercer notre réflexion. Les grandes circonstances où se trouvent ceux qui sont destinés à gouverner les hommes, sont, par exemple, une occasion de se faire des vues fort étendues; et celles qui se répètent continuellement dans le grand monde, donnent cette sorte d'esprit qu'on appelle naturel; parce que n'étant pas le fruit de l'étude, on ne sait pas remarquer les causes qui le produisent. Concluons qu'il n'y a point d'idées qui ne soient acquises: les premières viennent immédiatement des sens; les autres sont dues à l'expérience, et se multiplient à proportion qu'on est plus capable de réfléchir.

§. 6. Le péché originel a rendu l'âme si dépendante du corps, que bien des philosophes ont confondu ces deux substances. Ils ont cru que la première n'est que ce qu'il y a dans le corps de plus délié, de plus subtil et de plus ca-

pable de mouvement. Mais cette opinion est une suite du peu de soin qu'ils ont eu de raisonner d'après des idées exactes. Je leur demande ce qu'ils entendent par un corps. S'ils veulent répondre d'une manière précise, ils ne diront pas que c'est une substance unique; mais ils le regarderont comme un assemblage, une collection de substances. Si la pensée appartient au corps, ce sera donc en tant qu'il est assemblage et collection, ou parce qu'elle est une propriété de chaque substance qui le compose. Or ces mots *assemblage* et *collection* ne signifient qu'un rapport externe entre plusieurs choses, une manière d'exister dépendamment les unes des autres. Par cette union, nous les regardons comme formant un seul tout, quoique dans la réalité, elles ne soient pas plus *une* que si elles étaient séparées. Ce ne sont là, par conséquent, que des termes abstraits, qui, au dehors, ne supposent pas une substance unique, mais une multitude de substances. Le corps, en tant qu'assem-

blage et collection, ne peut donc pas être le sujet de la pensée.

Diviserons - nous la pensée entre toutes les substances dont il est composé ? D'abord, cela ne sera pas possible, quand elle ne sera qu'une perception, unique et indivisible : en second lieu, il faudra encore rejeter cette supposition, quand la pensée sera formée d'un certain nombre de perceptions. Qu'A, B, C, trois substances qui entrent dans la composition du corps, se partagent en trois perceptions différentes, je demande où s'en fera la comparaison. Ce ne sera pas dans A, puisqu'il ne saurait comparer une perception qu'il a avec celle qu'il n'a pas. Par la même raison, ce ne sera ni dans B, ni dans C. Il faudra donc admettre un point de réunion, une substance qui soit, en même tems, un sujet simple et indivisible de ces trois perceptions, distincte, par conséquent, du corps ; une âme, en un mot.

§. 7. Je ne sais pas comment Locke  
\* a pu avancer qu'il nous sera peut-

\* L. IV, ch. 3.

être éternellement impossible de connaître si Dieu n'a point donné à quel- que amas de matière, disposée d'une certaine façon, la puissance de penser. Il ne faut pas s'imaginer que, pour résoudre cette question, il faille connaître l'essence et la nature de la matière. Les raisonnemens qu'on fonde sur cette ignorance sont tout-à-fait frivoles. Il suffit de remarquer que le sujet de la pensée doit être *un*. Or un amas de matière n'est pas un ; c'est une multitude\*.

---

\* La propriété de marquer le tems, m'a-t-on objecté, est indivisible. On ne peut pas dire qu'elle se partage entre les roues d'une montre : elle est dans le tout. Pourquoi donc la propriété de penser ne pourrait-elle pas se trouver dans un tout organisé ? Je réponds que la propriété de marquer le tems peut, par sa nature, appartenir à un sujet composé, parce que le tems n'étant qu'une succession, tout ce qui est capable de mouvement, peut le mesurer. On m'a encore objecté que l'unité convient à un amas de matière ordonnée, quoiqu'on ne puisse pas la lui appliquer, quand la confusion est telle qu'elle empê-

§. 8. L'âme étant distincte et différente du corps, celui-ci ne peut-être que cause occasionnelle de ce qu'il paraît produire en elle. D'où il faut conclure que nos sens ne sont qu'occasionnellement la source de nos connaissances. Mais ce qui se fait à l'occasion d'une chose peut se faire sans elle, parce qu'un effet ne dépend de sa cause occasionnelle que dans une certaine hypothèse. L'âme peut donc absolument, sans le secours des sens, acquérir des connaissances. Avant le péché elle était dans un système tout différent de celui où elle se trouve aujourd'hui. Exempte d'ignorance et de concupiscence, elle commandait à ses sens, en suspendait l'action, et la modifiait à son gré. Elle avait donc des idées an-

---

che de le considérer comme un tout. J'en conviens ; mais j'ajoute qu'alors l'unité ne se prend pas dans la rigueur. Elle se prend pour une unité composée d'autres unités ; par-conséquent, elle est proprement collection, multitude : or ce n'est pas de cette unité que je prétends parler.

térieures à l'usage des sens. Mais les choses ont bien changé par sa désobéissance. Dieu lui a ôté tout cet empire : elle est devenue aussi dépendante des sens, que s'ils étaient la cause physique de ce qu'ils ne font qu'occasionner ; et il n'y a plus pour elle de connaissances que celles qu'ils lui transmettent. De-là l'ignorance et la concupiscence. C'est cet état de l'âme que je me propose d'étudier, le seul qui puisse être l'objet de la philosophie, puisque c'est le seul que l'expérience fait connaître. Ainsi, quand je dirai *que nous n'avons point d'idées qui ne nous viennent des sens*, il faut bien se souvenir que je ne parle que de l'état où nous sommes depuis le péché. Cette proposition, appliquée à l'âme dans l'état d'innocence ou après sa séparation du corps, serait tout-à-fait fautive. Je ne traite pas des connaissances de l'âme dans ces deux derniers états, parce que je ne sais raisonner que d'après l'expérience. D'ailleurs, s'il nous importe beaucoup, comme on n'en saurait douter, de connaître

les facultés dont Dieu, malgré le péché de notre premier père, nous a conservé l'usage, il est inutile de vouloir deviner celles qu'il nous a enlevées, et qu'il ne doit nous rendre qu'après cette vie.

Je me borne donc, encore un coup, à l'état présent. Ainsi il ne s'agit pas de considérer l'âme comme indépendante du corps, puisque sa dépendance n'est que trop bien constatée; ni comme unie à un corps dans un système différent de celui où nous sommes. Notre unique objet doit être de consulter l'expérience, et de ne raisonner que d'après des faits que personne ne puisse révoquer en doute.

## CHAPITRE II.

### *Des Sensations.*

§. 9. C'est une chose bien évidente, que les idées qu'on appelle *sensations* sont telles que, si nous avions été privés des sens, nous n'aurions jamais pu les acquérir. Aussi aucun philosophe n'a

avancé qu'elles fussent innées : g'eût été trop visiblement contredire l'expérience. Mais ils ont prétendu qu'elles ne sont pas des idées, comme si elles n'étaient pas par elles-mêmes autant représentatives qu'aucune autre pensée de l'âme. Ils ont donc regardé les sensations comme quelque chose qui ne vient qu'après les idées, et qui les modifie; erreur qui leur a fait imaginer des systèmes aussi bizarres qu'inautelligibles.

La plus légère attention doit nous faire connaître que quand nous apercevons de la lumière, des couleurs, de la solidité, ces sensations, et autres semblables, sont plus que suffisantes pour nous donner toutes les idées qu'on a confusément des corps. En est-il en effet quelqu'une qui ne soit pas renfermée dans ces premières perceptions? n'y trouve-t-on pas ses idées d'étendue, de figure, de lieu, de mouvement, de repos, et toutes celles qui dépendent de ces dernières?

Qu'on rejette donc l'hypothèse des idées innées, et qu'on suppose que

Dieu ne nous donne , par exemple , que des perceptions de lumière et de couleur. Ces perceptions ne traceraient-elles pas à nos yeux de l'étendue, des lignes et des figures? Mais , dit-on, on ne peut s'assurer par les sens si ces choses sont telles qu'elles le paraissent : donc les sens n'en donnent point d'idées. Quelle conséquence ! S'en assure-t-on mieux avec des idées innées? Qu'importe qu'on puisse, par les sens, connaître avec certitude quelle est la figure d'un corps? La question est de savoir si, même quand ils nous trompent, ils ne nous donnent pas l'idée d'une figure. J'en vois une que je juge être un pentagone, quoiqu'elle forme, dans un de ses côtés, un angle imperceptible. C'est une erreur; mais enfin, m'en donne-t-elle moins l'idée d'un pentagone?

§. 10. Cependant les Cartésiens et les Mallebranchistes crient si fort contre les sens, ils répètent si souvent qu'ils ne sont qu'erreurs et illusions, que nous les regardons comme un obstacle à acquérir quelques connais-

sances; et par zèle pour la vérité, nous voudrions, s'il étoit possible, en être dépouillés. Ce n'est pas que les reproches de ces philosophes soient absolument sans fondement. Ils ont révélé à ce sujet plusieurs erreurs avec tant de sagacité, qu'on ne saurait désavouer sans injustice les obligations que nous leur avons. Mais n'y aurait-il pas un milieu à prendre? Ne pourrait-on pas trouver dans nos sens une source de vérités, comme une source d'erreurs, et les distinguer si bien l'une de l'autre, qu'on pût constamment puiser dans la première? C'est ce qu'il est à propos de rechercher.

§. 11. Il est d'abord bien certain que rien n'est plus clair et plus distinct que notre perception, quand nous éprouvons quelques sensations. Quoi de plus clair que les perceptions de son et de couleur! quoi de plus distinct! Nous est-il jamais arrivé de confondre deux de ces choses? Mais si nous en voulons rechercher la nature, et savoir comment elles se produisent en nous, il ne faut pas dire que

nos sens nous trompent, ou qu'ils nous donnent des idées obscures et confuses : la moindre réflexion fait voir qu'ils n'en donnent aucune.

Cependant quelle que soit la nature de ces perceptions, et de quelque manière qu'elles se produisent, si nous y cherchons l'idée de l'étendue, celle d'une ligne, d'un angle, et de quelques figures, il est certain que nous l'y trouverons très-clairement et très-distinctement. Si nous y cherchons encore à quoi nous rapportons cette étendue et ces figures, nous apercevrons aussi clairement et aussi distinctement que ce n'est pas à nous, ou à ce qui est en nous le sujet de la pensée, mais à quelque chose hors de nous.

Mais si nous y voulons chercher l'idée de la grandeur absolue de certains corps, ou même celle de la grandeur relative et de leur propre figure, nous n'y trouverons que des jugemens fort suspects. Selon qu'un objet sera plus près ou plus loin, les apparences de grandeur et de figure sous lesquelles il se présentera seront tout-à-fait différentes.

Il

Il y a donc trois choses à distinguer dans nos sensations. 1°. La perception que nous éprouvons. 2°. Le rapport que nous en faisons à quelque chose hors de nous. 3°. Le jugement que ce que nous rapportons aux choses leur appartient en effet.

Il n'y a ni erreur, ni obscurité, ni confusion, dans ce qui se passe en nous, non plus que dans le rapport que nous en faisons au dehors. Si nous réfléchissons, par exemple, que nous avons les idées d'une certaine grandeur et d'une certaine figure, et que nous les rapportons à tel corps, il n'y a rien là qui ne soit vrai, clair et distinct. Voilà où toutes les vérités ont leur source. Si l'erreur survient, ce n'est qu'autant que nous jugeons que telle grandeur et telle figure appartiennent en effet à tel corps. Si, par exemple, je vois de loin un bâtiment carré, il me paraîtra rond. Y a-t-il donc de l'obscurité et de la confusion dans l'idée de rondeur, ou dans le rapport que j'en fais ? Non ; mais je juge ce bâtiment rond : voilà l'erreur.

Tome I.

C

Quand je dis donc que toutes nos connaissances viennent des sens, il ne faut pas oublier que ce n'est qu'autant qu'on les tire de ces idées claires et distinctes qu'ils renferment. Pour les jugemens qui les accompagnent, ils ne peuvent nous être utiles qu'après qu'une expérience bien réfléchie en a corrigé les défauts.

§. 12. Ce que nous avons dit de l'étendue et des figures, s'applique parfaitement bien aux autres idées de sensations, et peut résoudre la question des Cartésiens, savoir, si les couleurs, les odeurs, etc., sont dans les objets.

Il n'est pas douteux qu'il ne faille admettre dans les corps des qualités qui occasionnent les impressions qu'ils font sur nos sens. La difficulté qu'on prétend faire est de savoir si ces qualités sont semblables à ce que nous éprouvons. Sans doute que ce qui nous embarrasse, c'est qu'apercevant en nous l'idée de l'étendue, et ne voyant aucun inconvénient à supposer dans le corps quelque chose de semblable, on s' imagine qu'ils s'y trouve aussi

quelque chose qui ressemble aux perceptions de couleurs, d'odeurs, etc. C'est là un jugement précipité, qui n'est fondé que sur cette comparaison, et dont on n'a, en effet, aucune idée.

La notion de l'étendue, dépouillée de toutes ses difficultés et prise par le côté le plus clair, n'est que l'idée de plusieurs êtres qui nous paraissent les uns hors des autres \*. C'est pourquoi en supposant au-dehors quelque chose de conforme à cette idée, nous nous le représentons toujours d'une manière aussi claire que si nous ne le considérons que dans l'idée même. Il en est tout autrement des couleurs, des odeurs, etc. Tant qu'en réfléchissant sur ces sensations, nous les regardons comme à nous, comme nous étant propres, nous en avons des idées fort claires. Mais

---

\* Et unis, disent les Leibnitiens. Mais cela est inutile, quand il s'agit de l'étendue abstraite. Nous ne pouvons nous représenter des êtres séparés, qu'autant que nous en supposons d'autres qui les séparent, et la totalité emporte l'idée d'union.

si nous voulons, pour ainsi dire, les détacher de notre être, et en enrichir les objets, nous faisons une chose dont nous n'avons plus d'idée. Nous ne sommes portés à les leur attribuer, que parce que d'un côté, nous sommes obligés d'y supposer quelque chose qui les occasionne; et que de l'autre, cette cause nous est tout-à-fait cachée.

§. 13. C'est en vain qu'on aurait recours à des idées ou à des sensations obscures et confuses. Ce langage ne doit point passer parmi les philosophes qui ne sauraient mettre trop d'exactitude dans leurs expressions. Si vous trouvez qu'un portrait ressemble obscurément et confusément, développez cette pensée, et vous verrez qu'il est, par quelques endroits, conforme à l'original; et que par d'autres, il ne l'est point. Il en est de même de chacune de nos perceptions: ce qu'elles renferment est clair et distinct, et ce qu'on leur suppose d'obscur et de confus, ne leur appartient en aucune manière. On ne peut pas dire d'elles, comme d'un portrait, qu'elles ne res-

semblent qu'en partie. Chacune est si simple, que tout ce qui aurait avec elles quelque rapport d'égalité leur serait égal en tout. C'est pourquoy j'avertis que dans mon langage, avoir des idées claires et distinctes, ce sera, pour parler plus brièvement, avoir des idées; et avoir des idées obscures et confuses, ce sera n'en point avoir.

§. 14. Ce qui nous fait croire que nos idées sont susceptibles d'obscurité, c'est que nous ne les distinguons pas assez des expressions en usage. Nous disons, par exemple, *que la neige est blanche*; et nous faisons mille autres jugemens, sans penser à ôter l'équivoque des mots. Ainsi, parce que nos jugemens sont exprimés d'une manière obscure, nous nous imaginons que cette obscurité retombe sur les jugemens même et sur les idées qui les composent. Une définition corrigerait tout. La neige est blanche, si l'on entend par *blancheur* la cause physique de notre perception: elle ne l'est pas, si l'on entend par *blancheur* quelque chose de semblable à la perception

même. Ces jugemens ne sont donc pas obscurs ; mais ils sont vrais ou faux , selon le sens dans lequel on prend les termes.

Un motif nous engage encore à admettre des idées obscures et confuses. C'est la démangeaison que nous avons de savoir beaucoup. Il semble que ce soit une ressource pour notre curiosité de connaître au moins obscurément et confusément. C'est pourquoi nous avons quelquefois de la peine à nous apercevoir que nous manquons d'idées\*.

D'autres ont prouvé que les couleurs, les odeurs, etc. ne sont pas dans les objets. Mais il m'a toujours

---

\* Locke admet des idées claires et obscures, distinctes et confuses, vraies et fausses. Mais les explications qu'il en donne font voir que nous ne différons que par la manière de nous expliquer. Celle dont je me sers a l'avantage d'être plus nette et plus simple. Par cette raison, elle doit avoir la préférence ; car ce n'est qu'à force de simplifier le langage, qu'on en pourra prévenir les abus. Tout cet ouvrage en sera la preuve.

paru que leurs raisonnemens ne tendent pas assez à éclairer l'esprit. J'ai pris une route différente ; et j'ai cru qu'en ces matières, comme en bien d'autres, il suffisait de développer nos idées, pour déterminer à quel sentiment on doit donner la préférence.

---

## SECTION SECONDE.

### *L'analyse et la génération des opérations de l'âme.*

**O**n peut distinguer les opérations de l'âme en deux espèces, selon qu'on les rapporte plus particulièrement à l'entendement ou la volonté. L'objet de cet essai indique que je me propose de ne les considérer que par le rapport qu'elles ont à l'entendement.

Je ne me bornerai pas à en donner des définitions. Je vais essayer de les envisager sous un point de vue plus lumineux qu'on n'a encore fait. Il s'agit d'en développer les progrès, et de voir

comment elles s'engendrent toutes d'une première qui n'est qu'une simple perception. Cette seule recherche est plus utile que toutes les règles des logiciens. En effet, pourrait-on ignorer la manière de conduire les opérations de l'âme, si l'on en connaissait bien la génération ? Mais toute cette partie de la métaphysique a été jusqu'ici dans un si grand chaos, que j'ai été obligé de me faire, en quelque sorte, un nouveau langage. Il ne m'était pas possible d'allier l'exactitude avec des signes aussi mal déterminés qu'ils le sont dans l'usage ordinaire. Je n'en serai cependant que plus facile à entendre pour ceux qui me liront avec attention.

---

#### CHAPITRE PREMIER.

*De la perception, de la conscience, de l'attention et de la réminiscence.*

§. 1. **L**A perception ou l'impression occasionnée dans l'âme par l'action

des sens, est la première opération de l'entendement. L'idée en est telle qu'on ne peut l'acquérir par aucun discours. La seule réflexion sur ce que nous éprouvons, quand nous sommes affectés de quelque sensation, peut la fournir.

§. 2. Les objets agiraient inutilement sur les sens, et l'âme n'en prendrait jamais connaissance, si elle n'en avait pas perception. Ainsi le premier et le moindre degré de connaissance c'est d'apercevoir.

§. 3. Mais puisque la perception ne vient qu'à la suite des impressions qui se font sur les sens, il est certain que ce premier degré de connaissance doit avoir plus ou moins d'étendue, selon qu'on est organisé pour recevoir plus ou moins de sensations différentes. Prenez des créatures qui soient privées de la vue, d'autres qui le soient de la vue et de l'ouïe, et ainsi successivement: vous aurez bientôt des créatures qui, étant privées de tous les sens, ne recevront aucune connaissance. Supposez au contraire, s'il est possible, de

nouveaux sens dans des animaux plus parfaits que l'homme. Que de perceptions nouvelles ! Par conséquent, combien de connaissances à leur portée, auxquelles nous ne saurions atteindre, et sur lesquelles nous ne saurions même former des conjectures.

§. 4. Nos recherches sont quelquefois d'autant plus difficiles, que leur objet est plus simple : les perceptions en sont un exemple. Quoi de plus facile, en apparence, que de décider si l'âme prend connaissance de toutes celles qu'elle éprouve ? faut-il autre chose que réfléchir sur soi-même ? Sans doute que tous les philosophes l'ont fait ; mais quelques-uns, préoccupés de leurs principes, ont dû admettre dans l'âme des perceptions dont elle ne prend jamais connaissance \*, et d'autres ont dû trouver cette opinion tout-à-fait inintelligible \*\*.

---

\* Les Cartésiens, les Malbranchistes et les Leibnitiens.

\*\* Locke et ses sectateurs.

Je tâcherai de résoudre cette question dans les paragraphes suivans. Il suffit dans celui-ci de remarquer que, de l'aveu de tout le monde, il y a dans l'âme des perceptions qui n'y sont pas à son insçu. Or ce sentiment qui lui en donne la connaissance, et qui l'avertit du moins d'une partie de ce qui se passe en elle, je l'appellerai *conscience*. Si, comme le veut Locke, l'âme n'a point de perception dont elle ne prenne connaissance, en sorte qu'il y ait contradiction qu'une perception ne soit pas connue, la perception et la conscience ne doivent être prises que pour une seule et même opération. Si, au contraire, le sentiment opposé étoit le véritable, elles seraient deux opérations distinctes, et ce serait à la conscience, et non à la perception, comme je l'ai supposé, que commencerait proprement notre connaissance.

§. 5. Entre plusieurs perceptions dont nous avons en même tems conscience, il nous arrive souvent d'avoir plus conscience des unes que des

autres, ou d'être plus vivement averti de leur existence. Plus même la conscience de quelques-unes augmente, plus celle des autres diminue. Que quelqu'un soit dans un spectacle où une multitude d'objets paraissent se disputer ses regards, son âme sera assaillie de quantité de perceptions, dont il est constant qu'il prend connaissance : mais peu-à-peu quelques-unes lui plairont et l'intéresseront davantage : il s'y livrera donc plus volontiers. Dès-là il commencera à être moins affecté par les autres : la conscience en diminuera même insensiblement, jusqu'au point que quand il reviendra à lui, il ne se souviendra pas d'en avoir pris connaissance. L'illusion qui se fait au théâtre en est la preuve. Il y a des momens où la conscience ne paraît pas se partager entre l'action qui se passe et le reste du spectacle. Il semblerait d'abord que l'illusion devrait être d'autant plus vive, qu'il y aurait moins d'objets capables de distraire. Cependant chacun a pu remarquer qu'on n'est jamais plus porté à se croire le

seul témoin d'une scène intéressante, que quand le spectacle est bien rempli. C'est peut-être que le nombre, la variété et la magnificence des objets remuent les sens, échauffent, élèvent l'imagination, et par-là nous rendent plus propres aux impressions que le poète veut faire naître. Peut-être encore que les spectateurs se portent mutuellement, par l'exemple qu'ils se donnent, à fixer la vue sur la scène. Quoi qu'il en soit, cette opération par laquelle notre conscience, par rapport à certaines perceptions, augmente si vivement, qu'elles paroissent les seules dont nous ayons pris connaissance, je l'appelle *attention*. Ainsi, être attentif à une chose, c'est avoir plus conscience des perceptions qu'elle fait naître, que de celles que d'autres produisent en agissant comme elle sur nos sens ; et l'attention a été d'autant plus grande, qu'on se souvient moins de ces dernières.

§. 6. Je distingue donc de deux sortes de perceptions parmi celles dont nous avons conscience ; les unes,

dont nous nous souvenons , au moins le moment suivant ; les autres , que nous oublions aussi-tôt que nous les avons eues. Cette distinction est fondée sur l'expérience que je viens d'apporter. Quelqu'un qui s'est livré à l'illusion se souviendra fort bien de l'impression qu'a faite sur lui une scène vive et touchante ; mais il ne se souviendra pas toujours de celle qu'il recevait en même-tems du reste du spectacle.

§. 7. On pourrait ici prendre deux sentimens différens du mien. Le premier serait de dire que l'âme n'a point éprouvé , comme je le suppose , les perceptions que je lui fais oublier si promptement ; ce qu'on essaierait d'expliquer par des raisons physiques. Il est certain, dirait-on , que l'âme n'a des perceptions qu'autant que l'action des objets sur les sens se communique au cerveau \*. Or, on pourrait supposer les fibres de celui-ci ,

---

\* Ou, si l'on veut, à la partie du cerveau qu'on appelle *sensorium commune*.

dans une si grande contentiou, par l'impression qu'elles reçoivent de la scène qui cause l'illusion, qu'elles résisteraient à toute autre : d'où l'on conclurait que l'âme n'a eu d'autres perceptions que celles dont elle conserve le souvenir.

Mais il n'est pas vraisemblable que, quand nous donnons notre attention à un objet, toutes les fibres du cerveau soient également agitées, en sorte qu'il n'en reste pas beaucoup d'autres capables de recevoir une impression différente. Il y a donc lieu de présumer qu'il se passe en nous des perceptions dont nous ne nous souvenons pas le moment d'après que nous les avons eues. Ce qui n'est encore qu'une présomption sera bientôt démontré, même du plus grand nombre.

§. 8. Le second sentiment serait de dire qu'il ne se fait point d'impression dans les sens, qui ne se communique au cerveau, et ne produise, par conséquent, une perception dans l'âme. Mais on ajouterait qu'elle est sans conscience, ou que l'âme n'en prend

point de connaissance. Ici je me déclare pour Locke : car je n'ai point d'idée d'une pareille perception ; j'aimerais autant qu'on dit que j'aperçois sans apercevoir.

§. 9. Je pense donc que nous avons toujours conscience des impressions qui se font dans l'âme, mais quelquefois d'une manière si légère, qu'un moment après nous ne nous en souvenons plus. Quelques exemples mettront ma pensée dans tout son jour.

J'avouerai que, pendant un tems, il m'a semblé qu'il se passait en nous des perceptions dont nous n'avons pas conscience. Je me fondais sur cette expérience qui paraît assez simple, que nous fermons des milliers de fois les yeux sans que nous paraissions prendre connaissance que nous sommes dans les ténèbres. Mais en faisant d'autres expériences, je découvris mon erreur. Certaines perceptions que je n'avais pas oubliées, et qui supposaient nécessairement que j'en avais eu d'autres dont je ne me souvenais plus un instant après les avoir eues,

me firent changer de sentiment. Entre plusieurs expériences qu'on peut faire, en voici une qui est sensible.

Qu'on réfléchisse sur soi-même au sortir d'une lecture; il semblera qu'on n'a eu conscience que des idées qu'elle a fait naître. Il ne paraîtra pas qu'on en ait eu davantage de la perception de chaque lettre, que de celle des ténèbres, à chaque fois qu'on baissait involontairement la paupière. Mais on ne se laissera pas tromper par cette apparence, si on fait réflexion que, sans la conscience de la perception des lettres, on n'en aurait point eu de celle des mots, ni par conséquent des idées.

§. 10. Cette expérience conduit naturellement à rendre raison d'une chose dont chacun a fait l'épreuve. C'est la vitesse étonnante avec laquelle le tems paraît quelquefois s'être écoulé. Cette apparence vient de ce que nous avons oublié la plus considérable partie des perceptions qui se sont succédées dans notre âme. Locke fait voir que nous ne nous formons une

idée de la succession du tems, que par la succession de nos pensées. Or, des perceptions, au moment qu'elles sont totalement oubliées, sont comme non avenues. Leur succession doit donc être autant de retranché de celle du tems. Par conséquent, une durée assez considérable, des heures, par exemple, doivent nous paraître avoir passé comme des instans.

§. 11. Cette explication m'exempte d'apporter de nouveaux exemples : elle en fournira suffisamment à ceux qui voudront y réfléchir. Chacun peut remarquer que parmi les perceptions qu'il a éprouvées pendant un tems qui lui paraît avoir été fort court, il y en a un grand nombre dont sa conduite prouve qu'il a eu conscience, quoiqu'il les ait tout-à-fait oubliées. Cependant tous les exemples n'y sont pas également propres. C'est ce qui me trompa, quand je m'imaginai que je baissais involontairement la paupière, sans prendre connaissance que je fusse dans les ténèbres. Mais il n'est rien de plus raisonnable que d'expli-

quer un exemple par un autre. Mon erreur provenait de ce que la perception des ténèbres étoit si prompte, si subite, et la conscience si faible, qu'il ne m'en restait aucun souvenir. En effet, que je donne mon attention au mouvement de mes yeux, cette même perception deviendra si vive, que je ne douterai plus de l'avoir eue.

§. 12. Non-seulement nous oublions ordinairement une partie de nos perceptions, mais quelquefois nous les oublions toutes. Quand nous ne fixons point notre attention, en sorte que nous recevons les perceptions qui se produisent en nous, sans être plus avertis des unes que des autres, la conscience en est si légère, que si l'on nous retire de cet état, nous ne nous souvenons pas d'en avoir éprouvé. Je suppose qu'on me présente un tableau fort bien composé, dont à la première vue les parties ne me frappent pas plus vivement les unes que les autres, et qu'on me l'enlève avant que j'aie eu le tems de le considérer en détail : il est certain qu'il n'y a aucune de ses

parties sensibles qui n'ait produit en moi des perceptions ; mais la conscience en a été si faible, que je ne puis m'en souvenir. Cet oubli ne vient pas de leur peu de durée. Quand on supposerait que j'ai eu pendant longtemps les yeux attachés sur ce tableau, pourvu qu'on ajoute que je n'ai pas rendu tour-à-tour plus vive la conscience des perceptions de chaque partie, je ne serai pas plus en état, au bout de plusieurs heures, d'en rendre compte, qu'au premier instant.

Ce qui se trouve vrai des perceptions qu'occasionne ce tableau, doit l'être, par la même raison, de celles que produisent les objets qui m'environnent. Si, agissant sur les sens avec des forces presque égales, ils produisent en moi des perceptions toutes à-peu-près dans un pareil degré de vivacité ; et si mon âme se laisse aller à leur impression, sans chercher à avoir plus conscience d'une perception que d'une autre, il ne me restera aucun souvenir de ce qui s'est passé en moi.

Il me semblera que mon âme a été, pendant tout ce tems, dans une espèce d'assoupissement, où elle n'était occupée d'aucune pensée. Que cet état dure plusieurs heures, ou seulement quelques secondes, je n'en saurais remarquer la différence dans la suite des perceptions que j'ai éprouvées, puisqu'elles sont également oubliées dans l'un et l'autre cas. Si même on le fesoit durer des jours, des mois, ou des années, il arriverait que, quand on en sortirait par quelque sensation vive, on ne se rappellerait plusieurs années que comme un moment.

§. 15. Concluons que nous ne pouvons tenir aucun compte du plus grand nombre de nos perceptions, non qu'elles aient été sans conscience, mais parce qu'elles sont oubliées un instant après. Il n'y en a donc point dont l'âme ne preune connaissance. Ainsi la perception et la conscience ne sont qu'une même opération sous deux noms. En tant qu'on ne la considère que comme une impression dans l'âme, on peut lui conserver celui de

perception ; en tant qu'elle avertit l'âme de sa présence, on peut lui donner celui de conscience. C'est en ce sens que j'emploierai désormais ces deux mots.

§. 14. Les choses attirent notre attention par le côté par où elles ont le plus de rapport avec notre tempérament, nos passions et notre état. Ce sont ces rapports qui font qu'elles nous affectent avec plus de force, et que nous en avons une conscience plus vive. D'où il arrive que, quand ils viennent à changer, nous voyons les objets tout différemment, et nous en portons des jugemens tout-à-fait contraires. On est communément si fort la dupe de ces sortes de jugemens, que celui qui dans un tems voit et juge d'une manière, et dans un autre voit et juge tout autrement, croit toujours bien voir et bien juger ; penchant qui nous devient si naturel, que nous faisons toujours considérer les objets par les rapports qu'ils ont à nous, nous ne manquons pas de critiquer la conduite des autres autant que nous

approuvons la nôtre. Joignez à cela que l'amour-propre nous persuade aisément que les choses ne sont louables qu'autant qu'elles ont attiré notre attention avec quelque satisfaction de notre part ; et vous comprendrez pourquoi ceux même qui ont assez de discernement pour les apprécier, dispensent d'ordinaire si mal leur estime, que tantôt ils la refusent injustement, et tantôt ils la prodiguent.

§. 15. Lorsque les objets attirent notre attention, les perceptions qu'ils occasionnent en nous se lient avec le sentiment de notre être et avec tout ce qui peut y avoir quelque rapport. De-là il arrive que non-seulement la conscience nous donne connaissance de nos perceptions ; mais encore, si elles se répètent, elle nous avertit souvent que nous les avons déjà eues, et nous les fait connaître comme étant à nous, ou comme affectant, malgré leur variété et leur succession, un être qui est constamment le même nous. La conscience, considérée par rapport à ces nouveaux effets, est une nouvelle

opération qui nous sert à chaque instant, et qui est le fondement de l'expérience. Sans elle chaque moment de la vie nous paraîtrait le premier de notre existence, et notre connaissance ne s'étendrait jamais au-delà d'une première perception. Je la nommerai *réminiscence*.

Il est évident que si la liaison qui est entre les perceptions que j'éprouve actuellement, celles que j'éprouvai hier, et le sentiment de mon être, était détruite, je ne saurais reconnaître que ce qui m'est arrivé hier soit arrivé à moi-même. Si, à chaque nuit, cette liaison était interrompue, je commencerais, pour ainsi dire, chaque jour une nouvelle vie; et personne ne pourrait me convaincre que le *moi* d'aujourd'hui fût le *moi* de la veille. La réminiscence est donc produite par la liaison que conserve la suite de nos perceptions. Dans les chapitres suivants, les effets de cette liaison se développeront de plus en plus. Mais si l'on me demande comment elle peut elle-même être formée par l'attention,

je réponds que la raison en est uniquement dans la nature de l'âme et du corps. C'est pourquoi je regarde cette liaison comme une première expérience qui doit suffire pour expliquer toutes les autres.

Afin de mieux analyser la réminiscence, il faudrait lui donner deux noms : l'un en tant qu'elle nous fait reconnaître notre être; l'autre en tant qu'elle nous fait reconnaître les perceptions qui s'y répètent : car ce sont là des idées bien distinctes. Mais la langue ne me fournit pas de terme dont je puisse me servir, et il est peu utile pour mon dessein d'en imaginer. Il suffira d'avoir fait remarquer de quelles idées simples la notion complexe de cette opération est composée.

§. 16. Le progrès des opérations dont je viens de donner l'analyse et d'appliquer la génération est sensible. D'abord il n'y a dans l'âme qu'une simple perception, qui n'est que l'impression qu'elle reçoit à la présence des objets. De-là naissent, dans leur ordre, les trois autres opérations. Cette impres-

sion, considérée comme avertissant l'âme de sa présence, est ce que j'appelle conscience. Si la connaissance qu'on en prend est telle qu'elle paraisse la seule perception dont on ait conscience, c'est attention. Enfin quand elle se fait connaître comme ayant déjà affecté l'âme, c'est réminiscence. La conscience dit en quelque sorte à l'âme : voilà une perception; l'attention : voilà une perception qui est la seule que vous ayiez; la réminiscence : voilà une perception que vous avez déjà eue.

---

## C H A P I T R E I I.

### *De l'imagination, de la contemplation et de la mémoire.*

§. 17. **L**E premier effet de l'attention, l'expérience l'apprend : c'est de faire subsister dans l'esprit, en l'absence des objets, les perceptions qu'ils ont occasionnées. Elles s'y conservent

même ordinairement dans le même ordre qu'elles avaient quand les objets étaient présents. Par-là il se forme entr'elles une liaison d'où plusieurs opérations tirent, ainsi que la réminiscence, leur origine. La première est l'imagination : elle a lieu quand une perception, par la seule force de la liaison que l'attention a mise entr'elle et un objet, se retrace à la vue de cet objet. Quelquefois par exemple, c'est assez d'entendre le nom d'une chose, pour se la représenter comme si on l'avait sous les yeux.

§. 18. Cependant il ne dépend pas de nous de réveiller toujours les perceptions que nous avons éprouvées. Il y a des occasions où tous nos efforts se bornent à en rappeler le nom, quelques-unes des circonstances qui les ont accompagnées et une idée abstraite de perception : idée que nous pouvons former à chaque instant, parce que nous ne pensons jamais sans avoir conscience de quelque perception qu'il ne tient qu'à nous de généraliser. Qu'on songe, par exemple, à

une fleur dont l'odeur est peut familière : on s'en rappellera le nom ; on se souviendra des circonstances où on l'a vue ; on s'en représentera le parfum sous l'idée générale d'une perception qui affecte l'odorat : mais on ne réveillera pas la perception même. Or, j'appelle *mémoire* l'opération qui produit cet effet.

§. 19. Il naît encore une opération de la liaison que l'attention met entre nos idées : c'est la contemplation. Elle consiste à conserver sans interruption la perception, le nom ou les circonstances d'un objet qui vient de disparaître. Par son moyen, nous pouvons continuer à penser à une chose, au moment qu'elle cesse d'être présente. On peut, à son choix, la rapporter à l'imagination ou à la mémoire : à l'imagination, si elle n'en conserve la perception même ; à la mémoire, si elle n'en conserve que le nom ou les circonstances.

§. 20. Il est impossible de bien distinguer le point qui sépare l'imagination de la mémoire. Chacun en jugera

par lui-même, lorsqu'il verra quel jour cette différence, qui est peut-être trop simple pour paraître essentielle, va répandre sur toute la génération des opérations de l'âme. Jusqu'ici, ce que les philosophes ont dit à cette occasion est si confus, qu'on peut souvent appliquer à la mémoire ce qu'ils disent de l'imagination, et à l'imagination ce qui disent de la mémoire. Locke fait lui-même consister celle-ci en ce que l'âme a la puissance de réveiller les perceptions qu'elle a déjà eues, avec un sentiment qui, dans ce tems-là, la convainc qu'elle les a eues auparavant. Cependant cela n'est point exact : car il est constant qu'on ne peut fort bien se souvenir d'une perception qu'on n'a pas le pouvoir de réveiller.

Tous les philosophes sont ici tombés dans l'erreur de Locke. Quelques-uns, qui prétendent que chaque perception laisse dans l'âme une image d'elle-même, à-peu-près comme un cachet laisse son empreinte, ne font pas exception : car, que serait-ce que

l'image d'une perception qui ne serait pas la perception même? La méprise en cette occasion vient de ce que, faute d'avoir assez considéré la chose, on a pris, pour la perception même de l'objet, quelques circonstances ou quelque idée générale, qui en effet se réveillent. Afin d'éviter de pareilles méprises, je vais distinguer les différentes perceptions que nous sommes capables d'éprouver, et je les examinerai chacune dans leur ordre.

§. 21. Les idées d'étendue sont celles que nous réveillons le plus aisément; parce que les sensations d'où nous les tirons, sont telles que, tant que nous veillons, il nous est impossible de nous en séparer. Le goût et l'odorat peuvent n'être point affectés; nous pouvons n'entendre aucun son, et ne voir aucune couleur: mais il n'y a que le sommeil qui puisse nous enlever les perceptions du toucher. Il faut absolument que notre corps porte sur quelque chose, et que ses parties pèsent les unes sur les autres. De-là naît une perception qui nous les re-

présente comme distantes et limitées, et qui, par conséquent, emporte l'idée de quelque étendue.

Or, cette idée, nous pouvons la généraliser, en la considérant d'une manière indéterminée. Nous pouvons ensuite la modifier, et en tirer, par exemple, l'idée d'une ligne droite ou courbe. Mais nous ne saurions réveiller exactement la perception de la grandeur d'un corps, parce que nous n'avons point là-dessus d'idée absolue qui puisse nous servir de mesure fixe. Dans ces occasions, l'esprit ne se rappelle que les noms de pied, de toise, etc., avec une idée de grandeur, d'autant plus vague, que celle qu'il veut se représenter est plus considérable.

Avec le secours de ces premières idées, nous pouvons, en l'absence des objets, nous représenter exactement les figures les plus simples: telles sont des triangles et des carrés. Mais que le nombre des côtés augmente considérablement, nos efforts deviennent superflus. Si je pense à une figure de mille côtés, et à une de neuf-cents

quatre-vingt-dix-neuf, ce n'est pas par des perceptions què je les distingue, ce n'est que par les noms que je leur ai donnés. Il en est de même de toutes les notions complexes. Chacun peut remarquer que, quand il en veut faire usage, il ne s'en retrace que les noms. Pour les idées simples qu'elles renferment, il ne peut les réveiller que l'une après l'autre, et il faut l'attribuer à une opération différente de la mémoire.

§. 22. L'imagination s'aide naturellement de tout ce qui peut lui être de quelque secours. Ce sera par comparaison avec notre propre figure, que nous nous représenterons celle d'un ami absent, et nous l'imaginerons grand ou petit, parce que nous en mesurons en quelque sorte la taille avec la nôtre. Mais l'ordre et la symétrie sont principalement ce qui aide l'imagination, parce qu'elle y trouve différents points auxquels elle se fixe, et auxquels elle rapporte le tout. Que je songe à un beau visage, les yeux où d'autres traits qui m'auront le plus

frappé, s'offriront d'abord; et ce sera relativement à ces premiers traits, que les autres viendront prendre place dans mon imagination. On imagine donc plus aisément une figure, à proportion qu'elle est plus régulière. On pourrait même dire qu'elle est plus facile à voir: car le premier coup-d'œil suffit pour s'en former une idée. Si au contraire elle est fort irrégulière, on n'en viendra à bout qu'après en avoir long-tems considéré les différentes parties.

§. 23. Quand les objets qui occasionnent les sensations de goût, de son, d'odeur, de couleur et de lumière, sont absens, il ne reste point en nous de perceptions que nous puissions modifier, pour en faire quelque chose de semblable à la couleur, à l'odeur et au goût, par exemple, d'un orange. Il n'y a point non plus d'ordre, de symétrie, qui vienne ici au secours de l'imagination. Ces idées ne peuvent donc se réveiller qu'autant qu'on se les est rendues familières. Par cette raison, celles de la lumière et des couleurs

doivent se retracer le plus aisément ; ensuite celles des sons. Quant aux odeurs et aux saveurs, on ne réveille que celles pour lesquelles on a un goût plus marqué. Il reste donc bien des perceptions dont on peut se souvenir, et dont cependant on ne se rappelle que les noms. Combien de fois même cela n'a-t-il pas lieu par rapport aux plus familières, sur-tout dans la conversation, où l'on se contente souvent de parler des choses sans les imaginer ?

§. 24. On peut observer différens progrès dans l'imagination.

Si nous voulons réveiller une perception qui nous est peu familière, telle que le goût d'un fruit dont nous n'avons mangé qu'une fois, nos efforts n'aboutiront ordinairement qu'à causer quelque ébranlement dans les fibres du cerveau et de la bouche ; et la perception que nous éprouverons ne ressemblera point au goût de ce fruit. Elle serait la même pour un melon, pour une pêche, ou même pour un fruit dont nous n'aurions jamais goûté,

On en peut remarquer autant par rapport aux autres sens.

Quand une perception est familière, les fibres du cerveau, accoutumées à fléchir sous l'action des objets, obéissent plus facilement à nos efforts. Quelquefois même nos idées se retracent sans que nous y ayions part, et se présentent avec tant de vivacité, que nous y sommes trompés, et que nous croyons avoir les objets sous les yeux. C'est ce qui arrive aux fous, et à tous les hommes quand ils ont des songes. Ces désordres ne sont vraisemblablement produits que par le grand rapport des mouvemens qui sont la cause physique de l'imagination, avec ceux qui font apercevoir les objets présens \*.

---

\* Je suppose ici et ailleurs que les perceptions de l'âme ont pour cause physique l'ébranlement des fibres du cerveau : non que je regarde cette hypothèse comme démontrée, mais parce qu'elle me paraît plus commode pour expliquer ma pensée. Si la chose ne se fait pas de cette manière, elle se fait de quelque autre qui n'est pas bien différente. Il ne peut y avoir dans le cer-

§. 25. Il y a entre l'imagination, la mémoire et la réminiscence, un progrès qui est la seule chose qui les distingue. La première réveille les perceptions même; la seconde n'en rappelle que les signes ou les circonstances; et la dernière fait reconnaître celles qu'on a déjà eues. Sur quoi il faut remarquer que la même opération que j'appelle mémoire, par rapport aux perceptions dont elle ne retrace que les signes ou les circonstances, est imagination par rapport aux signes ou aux circonstances qu'elle réveille, puisque ces signes et ces circonstances sont des perceptions. Quant à la contemplation, elle participe de l'imagination, ou de la mémoire, selon qu'elle conserve les perceptions même d'un objet absent auquel on continue

---

veau que du mouvement. Ainsi, qu'on juge que les perceptions sont occasionnées par l'ébranlement des fibres, par la circulation des esprits animaux, ou par toute autre cause, tout cela est égal pour le dessein que j'ai en vue.

à penser

à penser, ou qu'elle n'en conserve que le nom et les circonstances où on l'a vu. Elle ne diffère de l'une et de l'autre, que parce qu'elle ne suppose point d'intervalle entre la présence d'un objet et l'attention qu'on lui donne encore, quand il est absent. Ces différences paraîtront peut-être bien légères; mais elles sont absolument nécessaires. Il en est ici comme dans les nombres, où une fraction négligée, parce qu'elle paraît de peu de conséquence, entraîne infailliblement dans de faux calculs. Il est bien à craindre que ceux qui traitent cette exactitude de subtilité, ne soient pas capables d'apporter dans les sciences toute la justesse nécessaire pour y réussir.

§. 25. En remarquant, comme j'évius de le faire, la différence qui se trouve entre les perceptions qui ne nous quittent que dans le sommeil, et celles que nous n'éprouvons, quoiqu'éveillés, que par intervalles, on voit aussi-tôt jusqu'ou s'étend le pouvoir que nous avons de les réveiller: on voit pourquoi l'imagination retra-

Tome I.

II

ce à notre gré certaines figures peu composées, tandis que nous ne pouvons distinguer les autres que par les noms que la mémoire nous rappelle : on voit pourquoi les perceptions de couleurs, de goût, etc. ne sont à nos ordres qu'autant qu'elles nous sont familières, et comment la vivacité avec laquelle les idées se produisent, est la cause des songes et de la folie : enfin on aperçoit sensiblement la différence qu'on doit mettre entre l'imagination et la mémoire.

---

### CHAPITRE III.

*Comment la liaison des idées, formée par l'attention, engendre l'imagination, la contemplation et la mémoire.*

§. 27. **O**n pourrait, à l'occasion de ce qui a été dit dans le chapitre précédent, me faire deux questions : la première, pourquoi nous avons le pouvoir

de réveiller quelques-unes de nos perceptions ? la seconde, pourquoi, quand ce pouvoir nous manque, nous pouvons souvent non sen rappeler au moins les noms et les circonstances ?

Pour répondre d'abord à la seconde question, je dis que nous ne pouvons nous rappeler les noms ou les circonstances, qu'autant qu'ils sont familiers. Alors ils rentrent dans la classe des perceptions qui sont à nos ordres, et dont nous allons parler en répondant à la première question, qui demande un plus grand détail.

§. 28. La liaison de plusieurs idées ne peut avoir d'autre cause que l'attention que nous leur avons donnée, quand elles se sont présentées ensemble. Ainsi les choses n'attirant notre attention que par le rapport qu'elles ont à notre tempérament, à nos passions, à notre état, ou, pour tout dire en un mot, à nos besoins, c'est une conséquence que la même attention embrasse tout-à-la-fois les idées des besoins et celles des choses qui s'y rapportent, et quelle les lie.

§. 29. Tous nos besoins tiennent les uns aux autres, et l'on en pourrait considérer les perceptions comme une suite d'idées fondamentales, auxquelles on rapporterait tout ce qui fait partie de nos connaissances. Au-dessus de chacune s'éleveraient d'autres suites d'idées qui formeraient des espèces de chaînes, dont la force serait entièrement dans l'analogie des signes, dans l'ordre des perceptions, et dans la liaison que les circonstances qui réunissent quelquefois les idées les plus disparates, auraient formée. A un besoin est liée l'idée de la chose qui est propre à le soulager; à cette idée est liée celle du lieu où cette chose se rencontre; à celle-ci, celle des personnes qu'on y a vues; à cette dernière, les idées des plaisirs ou des chagrins qu'on en a reçus, et plusieurs autres. On peut même remarquer qu'à mesure que la chaîne s'étend, elle se subdivise en différens chaînons; ensorte que, plus on s'éloigne du premier anneau, plus les chaînons s'y multiplient. Une première idée fonda-

mentale est liée à deux ou trois autres; chacune de celles-ci à un égal nombre, ou même à un plus grand, et ainsi de suite.

§. 30. Les différentes chaînes ou chaînons que je suppose au-dessus de chaque idée fondamentale, seraient liés par la suite des idées fondamentales, et par quelques anneaux qui seraient vraisemblablement communs à plusieurs; car les mêmes objets, et par-conséquent les mêmes idées, se rapportent souvent à différens besoins. Ainsi, de toutes nos connaissances il ne se formerait qu'une seule et même chaîne, dont les chaînons se réuniraient à certains anneaux, pour se séparer à d'autres.

§. 31. Ces suppositions admises, il suffirait, pour se rappeler les idées qu'on s'est rendues familières, de pouvoir donner son attention à quelques-unes de nos idées fondamentales, auxquelles elles sont liées. Or, cela se peut toujours, puisque, tant que nous veillons, il n'y a point d'instans où notre tempérament, nos passions et notre

état, n'occasionnent en nous quelques-unes de ces perceptions que j'appelle fondamentales. Nous réussirions donc avec plus ou moins de facilité, à proportion que les idées que nous voudrions nous retracer tiendraient à un plus grand nombre de besoins, et y tiendraient plus immédiatement.

§. 52. Les suppositions que je viens de faire ne sont pas gratuites. J'en appelle à l'expérience, et je suis persuadé que chacun remarquera qu'il ne cherche à se ressouvenir d'une chose\*, que par le rapport qu'elle a aux circonstances où il se trouve, et qu'il y réussit d'autant plus facilement que les circonstances sont en grand nombre, ou qu'elles ont avec elle une liaison plus immédiate. L'attention que nous donnons à une perception qui nous affecte actuellement, nous en

---

\* Je prends le mot de se *ressouvenir*, conformément à l'usage; c'est-à-dire, pour le pouvoir de réveiller les idées d'un objet absent, ou d'en rappeler les signes. Ainsi il se rapporte également à l'imagination et à la mémoire.

rappelle le signe; celui-ci en rappelle d'autres avec lesquels il a quelque rapport : ces derniers réveillent les idées auxquelles ils sont liés; ces idées retracent d'autres signes ou d'autres idées, et ainsi successivement. Deux amis, par exemple, qui ne se sont pas vus depuis long-tems, se rencontrent. L'attention qu'ils donnent à la surprise et à la joie qu'ils ressentent, leur fait naître aussi-tôt le langage qu'ils doivent se tenir. Ils se plaignent de la longue absence où ils ont été l'un de l'autre, s'entretiennent des plaisirs dont, auparavant, ils jouissaient ensemble, et de tout ce qui leur est arrivé depuis leur séparation. On voit facilement comment toutes ces choses sont liées entre elles et à beaucoup d'autres. Voici encore un exemple.

Je suppose que quelqu'un me fait sur cet ouvrage une difficulté à laquelle je ne sais dans le moment de quelle manière satisfaire; il est certain que si elle n'est pas solide, elle doit elle-même m'indiquer ma réponse. Je m'applique donc à en considérer toutes

les parties, et j'en trouve qui, étant liées avec quelques-unes des idées qui entrent dans la solution que je cherche, ne manquent pas de les réveiller. Celles-ci, par l'étroite liaison qu'elles ont avec les autres, les retracent successivement; et je vois enfin tout ce que j'ai à répondre.

D'autres exemples se présenteront en quantité à ceux qui voudront remarquer ce qui arrive dans les cercles. Avec quelque rapidité que la conversation change de sujet, celui qui conserve son sang-froid, et qui connaît un peu le caractère de ceux qui parlent, voit toujours par quelle liaison d'idées on passe d'une matière à une autre. Je me crois donc en droit de conclure que le pouvoir de réveiller nos perceptions, leurs noms, ou leurs circonstances, vient uniquement de la liaison que l'attention a mise entre ces choses, et les besoins auxquels elles se rapportent. Détruisez cette liaison, vous détruisez l'imagination et la mémoire.

§. 33. Tous les hommes ne peu-

vent pas lier leurs idées avec une égale force, ni dans une égale quantité : voilà pourquoi l'imagination et la mémoire ne les servent pas tous également. Cette impuissance vient de la différente conformation des organes, ou peut-être encore de la nature de l'âme; ainsi, les raisons qu'on en pourrait donner sont toutes physiques et n'appartiennent pas à cet ouvrage. Je remarquerai seulement que les organes ne sont quelquefois peu propres à la liaison des idées que pour n'avoir pas été exercés.

§. 54. Le pouvoir de lier nos idées a ses inconvéniens comme ses avantages. Pour les faire apercevoir sensiblement, je suppose deux hommes; l'un, chez qui les idées n'ont jamais pu se lier; l'autre, chez qui elles se lient avec tant de facilité et tant de force, qu'il n'est plus le maître de les séparer. Le premier serait sans imagination et sans mémoire, et n'aurait par conséquent l'exercice d'aucune des opérations que celles-ci doivent produire. Il serait absolument incapable



de réflexion; ce serait un imbécille. Le second aurait trop de mémoire et trop d'imagination; et cet excès produirait le même effet qu'une entière privation de l'une et de l'autre. Il aurait à peine l'exercice de sa réflexion: ce serait un fou. Les idées les plus disparates étant fortement liées dans son esprit, par la seule raison qu'elles se sont présentées ensemble, il les jugerait naturellement liées entre elles, et les mettrait les unes à la suite des autres, comme de justes conséquences.

Entre ces deux excès on pourrait supposer un milieu, où le trop d'imagination et de mémoire ne nuirait pas à la solidité de l'esprit, et où le trop peu ne nuirait pas à ses agrémens. Peut-être ce milieu est-il si difficile, que les plus grands génies ne s'y sont encore trouvés qu'à-peu-près. Selon que différens esprits s'en écartent, et tendent vers les extrémités opposées, ils ont des qualités plus ou moins incompatibles, puisqu'elles doivent plus ou moins participer aux extrémités qui s'excluent tout-à-fait. Ainsi

ceux qui se rapprochent de l'extrémité où l'imagination et la mémoire dominent, perdent à proportion des qualités qui rendent un esprit juste, conséquent et méthodique; et ceux qui se rapprochent de l'autre extrémité, perdent dans la même proportion des qualités qui concourent à l'agrément. Les premiers écrivent avec plus de grâce, les autres avec plus de suite et plus de profondeur.

On voit non-seulement comment la facilité de lier nos idées produit l'imagination, la contemplation et la mémoire, mais encore comment elle est le vrai principe de la perfection, ou du vice de ces opérations.

---

#### CHAPITRE IV.

*Que l'usage des signes est la vraie cause des progrès de l'imagination, de la contemplation et de la mémoire.*

**P**OUR développer entièrement les

ressorts de l'imagination, de la contemplation et de la mémoire, il faut rechercher quels secours ces opérations retirent de l'usage des signes.

§. 35. Je distingue trois sortes de signes. 1°. Les signes accidentels, ou les objets que quelques circonstances particulières ont liés avec quelques-unes de nos idées, en sorte qu'ils sont propres à les réveiller. 2°. Les signes naturels, ou le cri que la nature a établis pour les sentimens de joie, de crainte, de douleur, etc. 3°. Les signes d'institution, ou ceux que nous avons nous-mêmes choisis, et qui n'ont qu'un rapport arbitraire avec nos idées.

§. 36. Ces signes ne sont point nécessaires pour l'exercice des opérations qui précèdent la réminiscence : car la perception et la conscience ne peuvent manquer d'avoir lieu, tant qu'on est éveillé ; et l'attention n'étant que la conscience qui nous avertit plus particulièrement de la présence d'une perception, il suffit pour l'occasionner, qu'un objet agisse sur les sens avec plus de vivacité que les autres. Jus-

ques-là les signes ne seraient propres qu'à fournir des occasions plus fréquentes d'exercer l'attention.

§. 37. Mais supposons un homme qui n'ait l'usage d'aucun signe arbitraire. Avec le seul secours des signes accidentels, son imagination et sa réminiscence pourront déjà avoir quelque exercice ; c'est-à-dire, qu'à la vue d'un objet, la perception, avec laquelle il s'est lié, pourra se réveiller, et qu'il pourra la reconnaître pour celle qu'il a déjà eue. Il faut cependant remarquer que cela n'arrivera qu'autant que quelque cause étrangère lui mettra cet objet sous les yeux. Quand il est absent, l'homme que je suppose n'a point de moyens pour se le rappeler de lui-même, puisqu'il n'a à sa disposition aucune des choses qui y pourraient être liées. Il ne dépend donc point de lui de réveiller l'idée qui y est attachée. Ainsi l'exercice de son imagination n'est point encore à son pouvoir.

§. 38. Quant aux cris naturels, cet homme les formera aussi-tôt qu'il

éprouvera les sentimens auxquels ils sont affectés. Mais ils ne seront pas dès la première fois des signes à son égard, puisque, au lieu de lui réveiller des perceptions, ils n'en seront que des suites.

Lorsqu'il aura souvent éprouvé le même sentiment, et qu'il aura tout aussi souvent poussé le cri qui doit naturellement l'accompagner, l'un et l'autre se trouveront si vivement liés dans son imagination, qu'il n'entendra plus le cri, qu'il n'éprouve le sentiment en quelque manière. C'est alors que ce cri sera un signe; mais il ne donnera de l'exercice à l'imagination de cet homme que quand le hazard le lui fera entendre. Cet exercice ne sera donc pas plus à sa disposition que dans le cas précédent.

Il ne faudrait pas m'opposer qu'il pourrait, à la longue, se servir de ces cris pour se retracer à son gré les sentimens qu'ils expriment. Je répondrais qu'alors ils cesseraient d'être des signes naturels, dont le caractère est de faire connaître par eux-mêmes, et in-

dépendamment du choix que nous en avons fait, l'impression que nous éprouvons, en occasionnant quelque chose de semblable chez les autres. Ce seraient des sons que cet homme aurait choisis, comme nous avons fait ceux de crainte, de joie, etc. Ainsi il aurait l'usage de quelques signes d'ins-titution, ce qui est contraire à la sup-position dans laquelle je raisonne ac-tuellement.

§. 59. La mémoire, comme nous l'avons vu, ne consiste que dans le pouvoir de nous rappeler les signes de nos idées, ou les circonstances qui les ont accompagnées; et ce pouvoir n'a lieu qu'autant que par l'analogie des signes que nous avons choisis, et par l'ordre que nous avons mis entre nos idées, les objets que nous voulons nous retracer tiennent à quelques-uns de nos besoins présents. Enfin, nous ne saurions nous rappeler une chose qu'autant qu'elle est liée par quel-qu'endroit à quelques-unes de celles qui sont à notre disposition. Or, un homme qui n'a que des signes acci-

dentels et des signes naturels, n'en a point qui soient à ses ordres. Ses besoins ne peuvent donc occasionner que l'exercice de son imagination. Ainsi il doit être sans mémoire.

§. 40. De-là on peut conclure que les bêtes n'ont point de mémoire, et qu'elles n'ont qu'une imagination dont elles ne sont point maîtresses de disposer. Elles ne se représentent une chose absente que dans leur cerveau; l'image en est étroitement liée à un objet présent. Ce n'est pas la mémoire qui les conduit dans un lieu où la veille elles ont trouvé de la nourriture; mais c'est que le sentiment de la faim est si fort lié avec les idées de ce lieu et du chemin qui y mène, que celles-ci se réveillent aussi-tôt qu'elles l'éprouvent. Ce n'est pas la mémoire qui les fait fuir devant les animaux qui leur font la guerre; mais quelques-unes de leur espèce ayant été dévorés à leurs yeux, les cris dont à ce spectacle elles ont été frappées, ont réveillé dans leur âme les sentimens de douleur dont ils sont les signes

naturels, et elles ont fui. Lorsque ces animaux reparaisent, ils retracent en elles les mêmes sentimens, parce que ces sentimens ayant été produits la première fois à leur occasion, la liaison est faite. Elles reprennent donc encore la fuite.

Quant à celles qui n'en auraient vu périr aucune de cette manière, on peut, avec fondement, supposer que leur mère, ou quelqu'autre, les ont dans les commencemens engagées à fuir avec elles, en leur communiquant, par des cris, la frayeur qu'elles conservent, et qui se réveille toujours à la vue de l'ennemi. Si l'on rejette toutes ces suppositions, je ne vois pas ce qui pourrait les porter à prendre la fuite.

Peut-être me demandera-t-on qui leur a appris à reconnaître les cris qui sont les signes naturels de la douleur? l'expérience. Il n'y en a point qui n'ait éprouvé la douleur de bonne heure, et qui, par-conséquent, n'ait eu occasion d'en lier le cri avec le sentiment. Il ne faut pas s'imaginer qu'elles ne

puissent fuir qu'autant qu'elles auraient une idée précise du péril qui les menace : il suffit que les cris de celles de leur espèce réveillent en elles le sentiment d'une douleur quelconque.

§. 41. On voit que si, faute de mémoire, les bêtes ne peuvent pas, comme nous, se rappeler d'elles-mêmes, et à leur gré, les perceptions qui sont liées dans leur cerveau, l'imagination y supplée parfaitement. Car, en leur retraçant les perceptions même des objets absens, elle les met dans le cas de se conduire comme si elles avaient ces objets sous les yeux, et par-là de pourvoir à leur conservation plus promptement et plus sûrement que nous ne faisons quelquefois nous-mêmes avec le secours de la raison. Nous pouvons remarquer en nous quelque chose de semblable dans les occasions où la réflexion serait trop lente pour nous faire échapper à un danger. A la vue, par exemple, d'un corps prêt à nous écraser, l'imagination nous retrace l'idée de la mort, ou quelque chose approchant, et cette

idée nous porte aussi-tôt à éviter le coup qui nous menace. Nous péririons infailliblement si, dans ces momens, nous n'avions que le secours de la mémoire et de la réflexion.

§. 42. L'imagination produit même souvent en nous des effets qui paraîtraient devoir appartenir à la réflexion la plus présente. Quoique fort occupés d'une idée, les objets qui nous environnent continuent d'agir sur nos sens : les perceptions qu'ils occasionnent en réveillent d'autres auxquelles elles sont liées, et celles-ci déterminent certains mouvemens dans notre corps. Si toutes ces choses nous affectent moins vivement que l'idée qui nous occupe, elles ne peuvent nous en distraire, et par-là il arrive que, sans réfléchir sur ce que nous faisons, nous agissons de la même manière que si notre conduite étoit raisonnée. Il n'y a personne qui ne l'ait éprouvé. Un homme traverse Paris, et évite tous les embarras, avec les mêmes précautions que s'il ne pensait qu'à ce qu'il fait. Cependant il est assuré qu'il étoit occupé de toute

autre chose. Bien plus, il arrive même souvent que, quoique notre esprit ne soit point à ce qu'on nous demande, nous y répondons exactement; c'est que les mots qui expriment la question, sont liés à ceux qui forment la réponse, et que les derniers déterminent les mouvemens propres à les articuler. La liaison des idées est le principe de tous ces phénomènes.

Nous connaissons donc, par notre expérience, que l'imagination, lorsque même nous ne sommes pas maîtres d'en régler l'exercice, suffit pour expliquer des actions qui paraissent raisonnées, quoiqu'elles ne le soient pas. C'est pourquoi on a lieu de croire qu'il n'y a point d'autre opération dans les bêtes. Quels que soient les faits qu'on en rapporte, les hommes en fourniront d'aussi surprenans, et qui pourront s'expliquer par le principe de la liaison des idées.

§. 45. En suivant les explications que je viens de donner, on se fait une idée nette de ce qu'on appelle *instinct*. C'est une imagination qui, à l'occa-

sion d'un objet, réveille les perceptions qui y sont immédiatement liées, et, par ce moyen, dirige sans le secours de la réflexion toutes sortes d'animaux.

Faute d'avoir connu les analyses que je viens de faire, et sur-tout ce que j'ai dit sur la liaison des idées, les philosophes ont été fort embarrassés pour expliquer l'instinct des bêtes. Il leur est arrivé ce qui ne peut manquer toutes les fois qu'on raisonne sans être remonté à l'origine des choses: je veux dire, qu'incapables de prendre un juste milieu, ils se sont égarés dans les deux extrémités. Les uns ont mis l'instinct à côté ou même au-dessus de la raison: les autres ont rejeté l'instinct et ont pris les bêtes pour de purs automates. Ces deux opinions sont également ridicules, pour ne rien dire de plus. La ressemblance qu'il y a entre les bêtes et nous prouve qu'elles ont une âme; et la différence qui s'y rencontre prouve qu'elle est inférieure à la nôtre. Mes analyses rendent la chose sensible, puisque les opérations de l'âme des bêtes se bor-

nent à la perception, à la conscience, à l'attention, à la réminiscence et à une imagination qui n'est point à leur commandement, et que la nôtre a d'autres opérations dont je vais exposer la génération.

§. 44. Il faut appliquer à la contemplation ce que je viens de dire de l'imagination et de la mémoire, selon qu'on la rapportera à l'une ou à l'autre. Si on la fait consister à conserver les perceptions, elle n'a, avant l'usage des signes d'institution, qu'un exercice qui ne dépend pas de nous; et elle n'en a point du tout, si on la fait consister à conserver les signes même.

§. 45. Tant que l'imagination, la contemplation et la mémoire, n'ont point d'exercice, ou que les deux premières n'en ont qu'un dont on n'est pas maître, on ne peut disposer soi-même de son attention. En effet, comment en disposerait-on, puisque l'âme n'a point encore d'opération à son pouvoir? Elle ne va donc d'un objet à l'autre qu'autant qu'elle est en-

traînée par la force de l'impression que les choses font sur elle.

§. 46. Mais aussi-tôt qu'un homme commence à attacher des idées à des signes qu'il a lui-même choisis, on voit se former en lui la mémoire. Celle-ci acquise, il commence à disposer par-lui-même de son imagination, et à lui donner un nouvel exercice. Car, par le secours des signes qu'il peut rappeler à son gré, il réveille ou du moins peut réveiller souvent les idées qui y sont liées. Dans la suite il acquerra d'autant plus d'empire sur son imagination, qu'il inventera davantage de signes, parce qu'il se procurera un plus grand nombre de moyens pour l'exercer.

Voilà où l'on commence à apercevoir la supériorité de notre âme sur celle des bêtes. Car, d'un côté, il est constant qu'il ne dépend point d'elles d'attacher leurs idées à des signes arbitraires; et de l'autre, il paraît certain que cette impuissance ne vient pas uniquement de l'organisation. Leur corps n'est-il pas aussi propre au

langage d'action que le nôtre ? Plusieurs d'entr'elles n'ont-elles pas tout ce qu'il faut pour l'articulation des sons ? Pourquoi donc , si elles étaient capables des mêmes opérations que nous , n'en donneraient-elles pas des preuves ?

Ces détails démontrent comment l'usage de différentes sortes de signes concourt aux progrès de l'imagination, de la contemplation et de la mémoire. Tout cela va encore se développer davantage dans le chapitre suivant.

## CHAPITRE V.

### *De la réflexion.*

§. 47. **A**USSI-TÔT que la mémoire est formée , et que l'exercice de l'imagination est à notre pouvoir , les signes que celle-là rappelle , et les idées que celle-ci réveille , commencent à retirer l'âme de la dépendance où elle était de tous les objets qui agis-  
saient

saient sur elle. Maîtresse de se rappeler les choses qu'elle a vues , elle y peut porter son attention , et la détourner de celles qu'elle voit. Elle peut ensuite la rendre à celles-ci , ou seulement à quelques-unes , et la donner alternativement aux unes et aux autres. A la vue d'un tableau , par exemple , nous nous rappelons les connaissances que nous avons de la nature , et des règles qui apprennent à l'imiter ; et nous portons notre attention successivement de ce tableau à ces connaissances , et de ces connaissances à ce tableau , ou tour-à-tour à ses différentes parties. Mais il est évident que nous ne disposons ainsi de notre attention que par le secours que nous prête l'activité de l'imagination , produite par une grande mémoire. Sans cela nous ne la réglerions pas nous-mêmes , mais elle obéirait uniquement à l'action des objets.

§. 48. Cette manière d'appliquer de nous-mêmes notre attention tour-à-tour à divers objets , ou aux différentes parties d'un seul , c'est ce qu'on

appelle *réfléchir*. Ainsi on voit sensiblement comment la réflexion naît de l'imagination et de la mémoire. Mais il y a des progrès qu'il ne faut pas laisser échapper.

§. 49. Un commencement de mémoire suffit pour commencer à nous rendre maîtres de l'exercice de notre imagination. C'est assez d'un seul signe arbitraire pour pouvoir réveiller de soi-même une idée ; et c'est là certainement le premier et le moindre degré de la mémoire et de la puissance qu'on peut acquérir sur son imagination. Le pouvoir qu'il nous donne de disposer de notre attention, est le plus faible qu'il soit possible. Mais tel qu'il est, il commence à faire sentir l'avantage des signes ; et par-conséquent, il est propre à faire saisir au moins quelqu'une des occasions où il peut être utile ou nécessaire d'en inventer de nouveaux. Par ce moyen, il augmentera l'exercice de la mémoire et de l'imagination : dès-lors la réflexion pourra aussi en avoir davantage ; et réagissant sur l'imagination et la mé-

moire, qui l'ont produite, elle leur donnera à son tour un nouvel exercice. Ainsi, par les secours mutuels que ces opérations se prêteront, elles courront réciproquement à leurs progrès.

Si, en réfléchissant sur les faibles commencemens de ces opérations, on ne voit pas, d'une manière assez sensible, l'influence réciproque des unes sur les autres, on n'a qu'à appliquer ce que je viens de dire à ces opérations considérées dans le point de perfection où nous les possédons. Combien, par exemple, n'a-t-il pas fallu de réflexion pour former les langues, et de quel secours ces langues ne sont-elles pas à la réflexion ! Mais c'est là une matière à laquelle je destine plusieurs chapitres.

Il semble qu'on ne saurait se servir des signes d'institution, si l'on n'était pas déjà capable d'assez de réflexion pour les choisir et pour y attacher des idées : comment donc, m'objectera-t-on peut-être, l'exercice de la ré-

flexion ne s'acquerrait-il que par l'usage de ces signes ?

Je réponds que je satisferai à cette difficulté, lorsque je donnerai l'histoire du langage. Il me suffit ici de faire connaître qu'elle ne m'a pas échappé.

§. 50. Par tout ce qui a été dit, il est constant qu'on ne peut mieux augmenter l'activité de l'imagination, l'étendue de la mémoire, et faciliter l'exercice de la réflexion, qu'en s'occupant des objets qui, exerçant davantage l'attention, lient ensemble un plus grand nombre de signes et d'idées; tout dépend de-là. Cela fait voir, pour le remarquer en passant, que l'usage où l'on est de n'appliquer les enfans, pendant les premières années de leurs études, qu'à des choses auxquelles ils ne peuvent rien comprendre, ni prendre aucun intérêt, est peu propre à développer leurs talens. Cet usage ne forme point de liaisons d'idées, ou les forme si légères, qu'elles ne se conservent point.

§. 51. C'est à la réflexion que nous



commençons à entrevoir tout ce dont l'âme est capable. Tant qu'on ne dirige point soi-même son attention, nous avons vu que l'âme est assujettie à tout ce qui l'environne, et ne possède rien que par une vertu étrangère. Mais si, maître de son attention, on la guide selon ses desirs, l'âme alors dispose d'elle-même; en tire des idées qu'elle ne doit qu'à elle, et s'enrichit de son propre fonds.

L'effet de cette opération est d'autant plus grand, que par elle nous disposons de nos perceptions, à-peu-près comme si nous avions le pouvoir de les produire et de les anéantir. Que, parmi celles que j'éprouve actuellement, j'en choisisse une, aussitôt la conscience en est si vive et celle des autres si faible, qu'il me paraît qu'elle est la seule dont j'aie pris connaissance; qu'un instant après je veuille l'abandonner pour m'occuper principalement d'une de celles qui m'affectaient le plus légèrement, elle me paraît rentrer dans le néant, tandis qu'une autre m'en paraît sortir.

La conscience de la première, pour parler moins figurément, deviendra si faible, et celle de la seconde si vive, qu'il me semblera que je ne les ai éprouvées que l'une après l'autre. On peut faire cette expérience en considérant un objet fort composé. Il n'est pas douteux qu'on n'ait en même tems conscience de toutes les perceptions que ses différentes parties, disposées pour agir sur les sens, font naître. Mais on dirait que la réflexion suspend à son gré les impressions qui se font dans l'âme, pour n'en conserver qu'une seule.

§. 52. La Géométrie nous apprend que le moyen le plus propre à faciliter notre réflexion, c'est de mettre sous les sens les objets même des idées dont on veut s'occuper, parce qu'alors la conscience en est plus vive; mais on ne peut pas se servir de cet artifice dans toutes les sciences. Un moyen qu'on emploiera par-tout avec succès, c'est de mettre dans nos méditations de la clarté, de la précision et de l'ordre. De la clarté, parce que plus

les signes sont clairs, plus nous avons conscience des idées qu'ils signifient, et moins, par-conséquent, elles nous échappent; de la précision, afin que l'attention moins partagée se fixe avec moins d'effort; de l'ordre, afin qu'une première idée plus connue, plus familière, prépare notre attention pour celle qui doit suivre.

§. 53. Il n'arrive jamais que le même homme puisse exercer également sa mémoire, son imagination et sa réflexion sur toutes sortes de matières; c'est que ces opérations dépendent de l'attention comme de leur cause, et que celle-ci ne peut s'occuper d'un objet qu'à proportion du rapport qu'il a à notre tempérament et à tout ce qui nous touche. Cela nous apprend pourquoi ceux qui aspirent à être universels, courent risque d'échouer dans bien des genres. Il n'y a que deux sortes de talens: l'un, qui ne s'acquiert que par la violence qu'on fait aux organes; l'autre, qui est une suite d'une heureuse disposition et d'une grande facilité qu'ils ont à se dé-

velopper. Celui-ci, appartenant plus à la nature, est plus vif, plus actif, et produit des effets bien supérieurs. Celui-là, au contraire, sent l'effort, le travail, et ne s'élève jamais au-dessus du médiocre.

§. 54. J'ai cherché les causes de l'imagination, de la mémoire et de la réflexion dans les opérations qui les précèdent, parce que c'est l'objet de cette Section d'expliquer comment les opérations naissent les unes des autres. Ce serait à la Physique à remonter à d'autres causes, s'il était possible de les connaître. \*

---

## C H A P I T R E V I.

*Des opérations qui consistent à distinguer, abstraire, comparer, composer et décomposer nos idées.*

**N**ous avons enfin développé ce

---

\* Tout cet ouvrage porte sur les cinq

qu'il y avait de plus difficile à apercevoir dans le progrès des opérations de l'âme. Celles dont il nous reste à parler sont des effets si sensibles de la réflexion, que la génération s'en explique en quelque sorte d'elle-même.

§. 55. De la réflexion ou du pouvoir de disposer nous-mêmes de notre attention, naît le pouvoir de considérer nos idées séparément; ensorte que la même conscience qui avertit plus particulièrement de la présence de certaines idées (ce qui caractérise l'attention) avertit encore qu'elles sont distinctes. Ainsi, quand l'âme n'était point maîtresse de son attention, elle n'était pas capable de distinguer d'elle-même les différentes impressions qu'elle recevait des objets. Nous en faisons l'expérience toutes les fois que nous voulons nous appliquer à des matières pour lesquelles nous ne sommes pas propres. Alors nous confondons

---

chapters qu'on vient de lire; ainsi, il faut les entendre parfaitement avant de passer à d'autres.

si fort les objets , que même nous avons quelquefois de la peine à discerner ceux qui diffèrent davantage ; c'est que faute de savoir réfléchir , ou porter notre attention sur toutes les perceptions qu'ils occasionnent , celles qui les distinguent nous échappent. Par-là on peut juger que si nous étions tout-à-fait privés de l'usage de la réflexion , nous ne distinguerions divers objets qu'autant que chacun ferait sur nous une impression fort vive. Tous ceux qui agiraient faiblement seraient comptés pour rien.

§. 56. Il est aisé de distinguer deux idées absolument simples ; mais , à mesure qu'elles se composent davantage , les difficultés augmentent. Alors nos notions se ressemblant par un plus grand nombre d'endroits , il est à craindre que nous n'en prenions plusieurs pour une seule , ou que du moins nous ne les distinguions pas autant qu'elles doivent l'être ; c'est ce qui arrive souvent en métaphysique et en morale. La matière que nous traitons actuellement est un exemple

bien sensible des difficultés qu'on a à surmonter. Dans ces occasions , on ne saurait prendre trop de précaution pour remarquer jusqu'aux plus légères différences ; c'est là ce qui décide de la netteté et de la justesse de notre esprit , et ce qui contribuera le plus à donner à nos idées cet ordre et cette précision si nécessaires pour arriver à quelques connaissances. Au reste , cette vérité est si peu reconnue , qu'on court risque de passer pour ridicule , quand on s'engage dans des analyses un peu fines.

§. 57. En distinguant ses idées , on considère quelquefois , comme entièrement séparées de leur sujet , les qualités qui lui sont les plus essentielles ; c'est ce qu'on appelle particulièrement *abstraire*. Les idées qui en résultent se nomment *générales* , parce qu'elles représentent les qualités qui conviennent à plusieurs choses différentes. Si , par exemple , ne faisant aucune attention à ce qui distingue l'homme de la bête , je réfléchis uniquement sur ce qu'il y a de commun

entre l'un et l'autre , je fais une abstraction qui me donne l'idée générale d'*animal*.

Cette opération est absolument nécessaire à des esprits bornés , qui ne peuvent considérer que peu d'idées à-la-fois , et qui , pour cette raison , sont obligés d'en rapporter plusieurs sous une même classe. Mais il faut avoir soin de ne pas prendre pour autant d'êtres distincts , des choses qui ne le sont que par notre manière de concevoir ; c'est une méprise où bien des Philosophes sont tombés : je me propose d'en parler plus particulièrement dans la cinquième Section de cette première Partie.

§. 58. La réflexion qui nous donne le pouvoir de distinguer nos idées , nous donne encore celui de les comparer , pour en connaître les rapports. Cela se fait en portant alternativement notre attention des unes aux autres , ou en la fixant en même-tems sur plusieurs. Quand des notions peu composées font une impression assez sensible pour attirer notre attention , sans effort

de notre part , la comparaison n'est pas difficile ; mais les difficultés augmentent , à mesure que les idées se composent davantage , et qu'elles font une impression plus légère. Les comparaisons sont , par exemple , communément plus aisées en géométrie qu'en métaphysique.

Avec le secours de cette opération , nous rapprochons les idées les moins familières de celles qui le sont davantage ; et les rapports que nous y trouvons , établissent entre elles des liaisons très-propres à augmenter et à fortifier la mémoire , l'imagination , et , par contre-coup , la réflexion.

§. 59. Quelquefois , après avoir distingué plusieurs idées , nous les considérons comme ne faisant qu'une seule notion : d'autres fois nous retranchons d'une notion quelques-unes des idées qui la composent. C'est ce qu'on nomme *composer* et *décomposer* ses idées. Par le moyen de ces opérations nous pouvons les comparer sous toutes sortes de rapports , et en faire tous les jours de nouvelles combinaisons.

§. 60. Pour bien conduire la première, il faut remarquer quelles sont les idées les plus simples de nos notions, comment et dans quel ordre elles se réunissent à celles qui surviennent. Par-là on sera en état de régler également la seconde ; car on n'aura qu'à défaire ce qui aura été fait. Cela fait voir comment elles viennent l'une et l'autre de la réflexion.

---

## CHAPITRE VII.

*Digression sur l'origine des principes, et de l'opération qui consiste à analyser.*

§. 61. **L**A facilité d'abstraire et de décomposer a introduit de bonne heure l'usage des propositions générales. On ne put être long-tems sans s'apercevoir qu'étant le résultat de plusieurs connaissances particulières, elles sont propres à soulager la mémoire, et à donner de la précision au discours ;

mais elles dégénérèrent bientôt en abus, et donnèrent lieu à une manière de raisonner fort imparfaite. En voici la raison :

§. 62. Les premières découvertes dans les sciences ont été si simples et si faciles, que les hommes les firent sans le secours d'aucune méthode ; ils ne purent même imaginer des règles qu'après avoir déjà fait des progrès, qui, les ayant mis dans la situation de remarquer comment ils étaient arrivés à quelques vérités, leur firent connaître comment ils pouvaient parvenir à d'autres. Ainsi ceux qui firent les premières découvertes, ne purent montrer quelle route il fallait prendre pour les suivre, puisqu'eux-mêmes ils ne savaient pas encore qu'elle route ils avaient tenue. Il ne leur resta d'autre moyen, pour en montrer la certitude, que de faire voir qu'elles s'accordaient avec les propositions générales que personne ne révoquait en doute. Cela fit croire que ces propositions étaient la vraie source de nos connaissances. On leur donna, en conséquence, le

nom de *principe* ; et ce fut un préjugé généralement reçu , et qui l'est encore , qu'on ne doit raisonner que par principe \*. Ceux qui découvrirent de nouvelles vérités , crurent , pour donner une plus grande idée de leur pénétration , devoir faire un mystère de la méthode qu'ils avaient suivie. Ils se contentèrent de les exposer par le moyen des principes généralement adoptés , et le préjugé reçu , s'accréditant de plus en plus , fit naître des systèmes sans nombre.

§. 55. L'inutilité et l'abus des principes paraît sur-tout dans la synthèse : méthode où il semble qu'il soit défendu à la vérité de paraître, qu'elle n'ait été précédée d'un grand nombre d'axiomes, de définitions, et d'autres propo-

---

\* Je n'entends point ici par *principes* des observations confirmées par l'expérience. Je prends ce mot dans le sens ordinaire aux philosophes qui appellent *principes* les propositions générales et abstraites sur lesquelles ils bâtissent leurs systèmes.

sitionnels prétendues fécondes. L'évidence des démonstrations mathématiques , et l'approbation que tous les savans donnent à cette manière de raisonner , suffiraient pour persuader que je n'avance qu'un paradoxe insoutenable ; mais il n'est pas difficile de faire voir que ce n'est point à la méthode synthétique que les mathématiques doivent leur certitude. En effet , si cette science avoit été susceptible d'autant d'erreurs , d'obscurités et d'équivoques que la métaphysique, la synthèse étoit tout-à-fait propre à les entretenir et à les multiplier de plus en plus. Si les idées des mathématiciens sont exactes , c'est qu'elles sont l'ouvrage de l'algèbre et de l'analyse. La méthode que je blâme , peu propre à corriger un principe vague , une notion mal déterminée, laisse subsister tous les vices d'un raisonnement , ou les cache sous les apparences d'un grand ordre , mais qui est aussi superflu qu'il est sec et rebutant. Je renvoie , pour s'en convaincre , aux ouvrages de métaphysi-

que, de morale et de théologie, où l'on a voulu s'en servir\*.

§. 64. Il suffit de considérer qu'une proposition générale n'est que le résultat de nos connaissances particulières, pour s'apercevoir qu'elle ne peut nous faire descendre qu'aux connaissances qui nous ont élevés jusqu'à elle, ou qu'à celles qui auraient également pu nous en frayer le chemin. Par conséquent, bien loin d'en être le principe, elles supposent qu'elles sont toutes con-

---

\* Descartes, par exemple, a-t-il répandu plus de jour sur ses méditations métaphysiques, quand il a voulu les démontrer selon les règles de cette méthode? Peut-on trouver de plus mauvaises démonstrations que celles de Spinoza? Je pourrais encore citer Mallebranche, qui s'est quelquefois servi de la synthèse; Arnaud, qui en a fait usage dans un assez mauvais traité sur les idées; et ailleurs, l'auteur de l'action de Dieu sur les créatures, et plusieurs autres. On dirait que ces écrivains se sont imaginés que, pour démontrer géométriquement, ce soit assez de mettre dans un certain ordre les différentes parties d'un raisonnement, sous les titres d'*axiomes*, de *définitions*, de *demandes*, etc.

nues par d'autres moyens, ou que du moins elles peuvent l'être. En effet, pour exposer la vérité avec l'étalage des principes que demande la synthèse, il est évident qu'il faut déjà en avoir connaissance. Cette méthode, propre tout au plus à démontrer d'une manière fort abstraite des choses qu'on pourrait prouver d'une manière bien plus simple, éclaire d'autant moins l'esprit qu'elle cache la route qui conduit aux découvertes. Il est même à craindre qu'elle n'en impose, en donnant de l'apparence aux paradoxes les plus faux, parce qu'avec des propositions détachées et souvent fort éloignées, il est aisé de prouver tout ce qu'on veut, sans qu'il soit facile d'apercevoir par où un raisonnement pêche. On en peut trouver des exemples en métaphysique. Enfin elle n'abrège pas, comme on se l'imagine communément: car il n'y a point d'auteurs qui tombent dans des redites plus fréquentes, et dans des détails plus inutiles, que ceux qui s'en servent.

§. 65. Il me semble, par exemple,

qu'il suffit de réfléchir sur la manière dont on se fait l'idée d'un tout, et d'une partie, pour voir évidemment que le tout est plus grand que sa partie. Cependant plusieurs géomètres modernes, après avoir blâmé Euclide, parce qu'il a négligé de démontrer ces sortes de propositions, entreprennent d'y suppléer. En effet, la synthèse est trop scrupuleuse pour laisser rien sans preuve : elle ne nous fait grâce que sur une seule proposition, qu'elle regarde comme le principe des autres : encore faut-il qu'elle soit identique. Voici donc comment un géomètre a la précaution de prouver que le tout est plus grand que sa partie.

Il établit d'abord, pour définition, qu'un tout est plus grand, dont une partie est égale à un autre tout ; et pour axiôme, que le même est égal à lui-même ; c'est la seule proposition qu'il n'entreprend pas de démontrer. Ensuite il raisonne ainsi :

« Un tout, dont une partie est égale » à un autre tout, est plus grand que » cet autre tout (par la déf.) mais cha-

» que partie d'un tout est égale à elle-  
» même ( pour l'axiôme ) ; donc un  
» tout est plus grand que sa partie \* ».

J'avoue que ce raisonnement aurait besoin d'un commentaire pour être mis à ma portée. Quoi qu'il en soit, il me paraît que la définition n'est ni plus claire ni plus évidente que le théorème, et que par conséquent elle ne saurait servir à sa preuve. Cependant on donne cette démonstration pour exemple d'une analyse parfaite ; car, dit-on, elle est renfermée dans un syllogisme, « dont une prémisse est une

---

\* Cette démonstration est tirée des élémens de mathématiques d'un homme célèbre. La voici dans les termes de l'auteur : §. 18. Défin. *Majus est cujus pars alteri toti æqualis est ; minus verò, quod parti alterius æquale.* §. 75. Axio. *Idem est æquale sibi et ipsi.* Théor. *Totum majus est sua parte.* Démonstr. *Cujus pars alteri toti æqualis est, id ipsum altero majus.* (§. 18.) *Sed quælibet pars totius parti totius, hoc est, sibi ipsi æqualis est.* (§. 75). *Ergo totum quælibet sua parte majus est.*

» définition, et l'autre une proposition  
 » identique; ce qui est le signe d'une  
 » analyse parfaite ».

§ 66. Si c'est là ce que les géomètres entendent par *analyse*, je ne vois rien de plus inutile que cette méthode. Ils en ont sans doute une meilleure : les progrès qu'ils ont faits, en sont la preuve. Peut-être même leur analyse ne paraît-elle si éloignée de celle qu'on pourrait employer dans les autres sciences, que par ce que les signes en sont particuliers à la géométrie. Quoi qu'il en soit, analyser n'est, selon moi, qu'une opération qui résulte du concours des précédentes. Elle ne consiste qu'à composer et décomposer nos idées, pour en faire différentes comparaisons, et pour découvrir par ce moyen les rapports qu'elles ont entr'elles, et les nouvelles idées qu'elles peuvent produire. Cette analyse est le vrai secret des découvertes, parce qu'elle nous fait toujours remonter à l'origine des choses. Elle a cet avantage, qu'elle n'offre jamais que peu d'idées à-la-fois, et toujours

dans la gradation la plus simple. Elle est ennemie des principes vagues, et de tout ce qui peut être contraire à la précision. Ce n'est point avec le secours des propositions générales qu'elle cherche la vérité, mais toujours par une espèce de calcul; c'est-à-dire, en composant et décomposant les notions, pour les comparer de la manière la plus favorable aux découvertes qu'on a en vue. Ce n'est pas non plus par des définitions, qui d'ordinaire ne font que multiplier les disputes, mais c'est en expliquant la génération de chaque idée. Par ce détail, on voit qu'elle est la seule méthode qui puisse donner de l'évidence à nos raisonnemens, et par conséquent, la seule qu'on doive suivre dans la recherche de la vérité. Mais elle suppose, dans ceux qui veulent en faire usage, une grande connaissance des progrès des opérations de l'âme.

§. 67. Il faut donc conclure que les principes ne sont que des résultats qui peuvent servir à marquer les principaux endroits par où on a passé ;

qu'ainsi que le fil du labyrinthe , inutile quand nous voulons aller en avant , ils ne font que faciliter les moyens de revenir sur nos pas. S'ils sont propres à soulager la mémoire , et à abrégér les disputes , en indiquant brièvement les vérités dont on convient de part et d'autre , ils deviennent ordinairement si vagues , que si on n'en use avec précaution , ils multiplient les disputes , et les font dégénérer en pures questions de mot. Par-conséquent , le seul moyen d'acquérir des connaissances , c'est de remonter à l'origine de nos idées , d'en suivre la génération , et de les comparer sous tous les rapports possibles , ce que j'appelle *analyser*.

§. 68. On dit communément qu'il faut avoir des principes : on a raison ; mais je me trompe fort , où la plupart de ceux qui répètent cette maxime , ne savent guère ce qu'ils exigent. Il me paraît même que nous ne comptons pour principes que ceux que nous avons nous-mêmes adoptés , et en conséquence nous accusons les autres d'en manquer , quand ils refusent de

les recevoir. Si l'on entend par principes des dispositions générales qu'on peut au besoin appliquer à des cas particuliers , qui est-ce qui n'en a pas ? Mais aussi quel mérite y a-t-il à en avoir ? Ce sont des maximes vagues dont rien n'apprend à faire de justes applications. Dire d'un homme qu'il a de pareils principes , c'est faire connaître qu'il est incapable d'avoir des idées nettes de ce qu'il pense. Si l'on doit donc avoir des principes , ce n'est pas qu'il faille commencer par-là pour descendre ensuite à des connaissances moins générales : mais c'est qu'il faut avoir bien étudié les vérités particulières , et s'être élevé d'abstraction en abstractions , jusqu'aux propositions universelles. Ces sortes de principes sont naturellement déterminées par les connaissances particulières qui y ont conduit ; on en voit toute l'étendue , et l'on peut s'assurer de s'en servir toujours avec exactitude. Dire qu'un homme a de pareils principes , c'est donner à entendre qu'il connaît parfaitement les arts et les sciences dont

il fait son objet , et qu'il apporte partout de la netteté et de la précision.

### C H A P I T R E V I I I .

*Affirmer. Nier. Juger. Raisonner.  
Concevoir. L'entendement.*

§. 69. **Q**UAND nous comparons nos idées, la conscience que nous en avons nous les fait connaître comme étant les mêmes par les endroits que nous les considérons : ce que nous manifestons en liant ces idées par le mot *est*, ce qui s'appelle *affirmer*: ou bien elle nous les fait connaître comme n'étant pas les mêmes, ce que nous manifestons en les séparant par ces mots *n'est pas*, ce qui s'appelle *nier*. Cette double opération est ce qu'on nomme *juger*. Il est évident qu'elle est une suite des autres.

§. 70. De l'opération de juger naît celle de raisonner. Le raisonnement n'est qu'un enchaînement de jugemens

qui dépendent les uns des autres. Ces dernières opérations sont celles sur lesquelles il est le moins nécessaire de s'étendre. Ce que les logiciens en ont dit dans bien des volumes, me paraît entièrement superflu et de nul usage. Je me bornerai à rendre raison d'une expérience.

§. 71. On demande comment on peut, dans la conversation, développer, souvent sans hésiter, des raisonnemens fort étendus. Toutes les parties en sont-elles présentes dans le même instant ? et si elles ne le sont pas, (comme il est vraisemblable, puisque l'esprit est trop borné pour saisir tout-à-la-fois un grand nombre d'idées,) par quel hasard se conduit-il avec ordre ? Cela s'explique aisément par ce qui a déjà été exposé.

Au moment qu'un homme se propose de faire un raisonnement, l'attention qu'il donne à la proposition qu'il veut prouver, lui fait apercevoir successivement les propositions principales, qui sont le résultat des différentes parties du raisonnement qu'il

va faire. Si elles sont fortement liées, il les parcourt si rapidement, qu'il peut s'imaginer les voir toutes ensemble. Ces propositions saisies, il considère celle qui doit être exposée la première. Par ce moyen, les idées propres à la mettre dans son jour, se réveillent en lui selon l'ordre de la liaison qui est entre elles. De-là il passe à la seconde, pour répéter la même opération, et ainsi de suite, jusqu'à la conclusion de son raisonnement. Son esprit n'en embrasse donc pas en même tems toutes les parties; mais, par la liaison qui est entre elles, il les parcourt avec assez de rapidité pour devancer toujours la parole, à peu-près comme l'œil de quelqu'un qui lit haut, devance la prononciation.

Peut-être demandera-t-on comment on peut apercevoir les résultats d'un raisonnement, sans en avoir saisi les différentes parties dans tout leur détail. Je réponds que cela n'arrive que quand nous parlons sur des matières qui nous sont familières; ou qui ne sont pas loin de l'être, par le rapport

qu'elles ont à celles que nous connaissons davantage. Voilà le seul cas où le phénomène que je propose peut être remarqué. Dans tout autre, l'on parle en hésitant, ce qui provient de ce que les idées étant liées trop faiblement, se réveillent avec lenteur: ou l'on parle sans suite, et c'est un effet de l'ignorance.

§. 72. Quand, par l'exercice des opérations précédentes, ou du moins de quelques-unes, on s'est fait des idées exactes, et qu'on en connaît les rapports, la conscience que nous en avons, est l'opération qu'on nomme *concevoir*. Par conséquent, une condition essentielle pour bien concevoir, c'est de se représenter toujours les choses sous les idées qui leur sont propres.

§. 73. Ces analyses nous conduisent à avoir de l'entendement une idée plus exacte que celle qu'on s'en fait communément. On le regarde comme une faculté différente de nos connaissances, et comme le lieu où elles viennent se réunir. Cependant, je crois

que, pour parler avec plus de clarté, il faut dire que l'entendement n'est que la collection ou la combinaison des opérations de l'âme. Apercevoir ou avoir conscience, donner son attention, reconnaître, imaginer, se ressouvenir, réfléchir, distinguer ses idées, les abstraire, les comparer, les composer, les décomposer, les analyser, affirmer, nier, juger, raisonner, concevoir : voilà l'entendement.

§. 74. Je me suis attaché dans ces analyses à faire voir la dépendance des opérations de l'âme, et comment elles s'engendrent toutes de la première. Nous commençons par éprouver des perceptions dont nous avons conscience. Nous formons-nous ensuite une conscience plus vive de quelques perceptions, cette conscience devient attention. Dès-lors les idées se lient ; nous reconnaissons en conséquence les perceptions que nous avons eues, et nous nous reconnaissons pour le même être qui les a eues : ce qui constitue la réminiscence. L'âme réveille-t-elle ses perceptions, les conserve-

t-elle, ou en rappelle-t-elle seulement les signes? c'est imagination, contemplation, mémoire; et si elle dispose elle-même de son attention, c'est réflexion. Enfin, de celle-ci naissent toutes les autres. C'est proprement la réflexion qui distingue, comparé, compose, décompose et analyse; puisque ce ne sont là que différentes manières de conduire l'attention. De là se forment, par une suite naturelle, le jugement, le raisonnement, la conception; et résulte l'entendement. Mais j'ai cru devoir considérer les différentes manières dont la réflexion s'exerce, comme autant d'opérations distinctes, parce qu'il y a du plus ou du moins dans les effets qui en naissent. Elle fait, par exemple, quelque chose de plus en comparant des idées, que lorsqu'elle s'ent tient à les distinguer; en les composant et décomposant, que lorsqu'elle se borne à les comparer telles qu'elles sont, et ainsi du reste. Il n'est pas douteux qu'on ne puisse, selon la manière dont on voudra concevoir les choses, multiplier plus ou

moins les opérations de l'âme. On pourrait même les réduire à une seule, qui serait la conscience. Mais il y a un milieu entre trop diviser et ne pas diviser assez. Afin même d'achever de mettre cette matière dans tout son jour, il faut encore passer à de nouvelles analyses.

---

## CHAPITRE IX.

### *Des vices et des avantages de l'Imagination.*

§. 75. **L**E pouvoir que nous avons de réveiller nos perceptions en l'absence des objets, nous donne celui de réunir et de lier ensemble les idées les plus étrangères. Il n'est rien qui ne puisse prendre dans notre imagination une forme nouvelle. Par la liberté avec laquelle elle transporte les qualités d'un sujet dans un autre, elle rassemble dans un seul ce qui suffit à la nature pour en embellir plusieurs. Rien ne paraît d'abord plus contraire à la vérité que cette manière dont l'imagination

dispose de nos idées. En effet, si nous ne nous rendons pas maîtres de cette opération, elle nous égara infailliblement : mais elle sera un des principaux ressorts de nos connaissances, si nous savons la régler\*.

§. 76. Les liaisons d'idées se font dans l'imagination de deux manières : quelquefois volontairement, et d'autres, elles ne sont que l'effet d'une impression étrangère. Celles-là sont ordinairement moins fortes, de sorte que

---

\* Je n'ai pris jusqu'ici l'imagination que pour l'opération qui réveille les perceptions en l'absence des objets : mais actuellement que je considère les effets de cette opération, je ne trouve aucun inconvénient à me rapprocher de l'usage ; et je suis même obligé de le faire : c'est pourquoi je prends dans ce chapitre l'imagination pour une opération qui, en réveillant les idées, en fait à notre gré des combinaisons toujours nouvelles. Ainsi, le mot d'*imagination* aura désormais chez moi deux sens différens : mais cela n'occasionnera aucune équivoque, parce que, par les circonstances où je l'emploierai, je déterminerai à chaque fois le sens que j'aurai particulièrement en vue.

nous pouvons les rompre plus facilement : on convient qu'elles sont d'institution. Celles-ci sont souvent si bien cimentées, qu'il nous est impossible de les détruire : on les croit volontiers naturelles. Toutes ont leurs avantages et leurs inconvéniens ; mais les dernières sont d'autant plus utiles ou dangereuses, qu'elles agissent sur l'esprit avec plus de vivacité.

§. 77. Le langage est l'exemple le plus sensible des liaisons que nous formons volontairement. Lui seul, il fait voir quels avantages nous donne cette opération ; et les précautions qu'il faut prendre pour parler avec justesse, montrent combien il est difficile de la régler. Mais me proposant de traiter bientôt de la nécessité, de l'usage, de l'origine et des progrès du langage, je ne m'arrêterai pas à exposer ici les avantages et les inconvéniens de cette partie de l'imagination. Je passe aux liaisons d'idées qui sont l'effet de quelque impression étrangère.

§. 78. J'ai dit qu'elles sont utiles et nécessaires. Il fallait, par exemple, que

la vue d'un précipice où nous sommes en danger de tomber, réveillât en nous l'idée de la mort. L'attention ne peut donc manquer à la première occasion de former cette liaison ; elle doit même la rendre d'autant plus forte, qu'elle y est déterminée par le motif le plus pressant : la conservation de notre être.

Mallebranche a cru cette liaison naturelle, ou en nous dès la naissance.

» L'idée, dit-il, d'une grande hauteur  
 » que l'on voit au-dessous de soi, et de  
 » laquelle on est en danger de tomber,  
 » ou l'idée de quelque grand corps qui  
 » est prêt à tomber sur nous et à nous  
 » écraser, est naturellement liée avec  
 » celle qui nous représente la mort,  
 » et avec une émotion des esprits, qui  
 » nous dispose à la fuite et au désir de  
 » fuir. Cette liaison ne change jamais,  
 » parce qu'il est nécessaire qu'elle soit  
 » toujours la même ; et elle consiste  
 » dans une disposition des fibres du  
 » cerveau, que nous avons dès notre  
 » enfance \* n.

\* Recherch. de la vér., liv. 2, c. 5.

Il est évident que si l'expérience ne nous avait appris que nous sommes mortels, bien loin d'avoir une idée de la mort, nous serions fort surpris à la vue de celui qui mourrait le premier. Cette idée est donc acquise, et Malbranche se trompe pour avoir confondu ce qui est naturel, ou en nous dès la naissance, avec ce qui est commun à tous les hommes. Cette erreur est générale. On ne veut pas s'apercevoir que les mêmes sens, les mêmes opérations et les mêmes circonstances doivent produire par-tout les mêmes effets\*. On veut absolument avoir recours à quelque chose d'inné, ou de naturel, qui précède l'action des sens,

---

\* On suppose qu'un homme fait vient de naître à côté d'un précipice, et on m'a demandé s'il est vraisemblable qu'il évite de s'y jeter. Pour moi, je le crois; non qu'il craigne la mort, car on ne peut craindre ce qu'on ne connaît point; mais parce qu'il me paraît naturel qu'il dirige ses pas du côté où ses pieds peuvent porter sur quelque chose.

P'exercice

l'exercice des opérations de l'âme et les circonstances communes.

§. 79. Si les liaisons d'idées qui se forment en nous par des impressions étrangères sont utiles, elles sont souvent dangereuses. Que l'éducation nous accoutume à lier l'idée de honte ou d'infamie à celle de survivre à un affront, l'idée de grandeur d'âme ou de courage à celle de s'ôter soi-même la vie, ou de l'exposer en cherchant à en priver celui de qui on a été offensé, on aura deux préjugés: l'un, qui a été le point d'honneur des Romains; l'autre, qui est celui d'une partie de l'Europe. Ces liaisons s'entretiennent et se forment plus ou moins avec l'âge. La force que le tempérament acquiert, les passions auxquelles on devient sujet, et l'état qu'on embrasse, en resserrent ou en coupent les nœuds.

Ces sortes de préjugés étant les premières impressions que nous ayons éprouvées, ils ne manquent pas de nous paraître des principes incontestables. Dans l'exemple que je viens d'apporter, l'erreur est sensible, et la

*Tome I.*

II

cause en est connue. Mais il n'y a peut-être personne à qui il ne soit arrivé de faire quelquefois des raisonnemens bizarres, dont on reconnaît enfin tout le ridicule, sans pouvoir comprendre comment on a pu en être la dupe un seul instant. Ils ne sont souvent que l'effet de quelque liaison singulière d'idées : cause humiliante pour notre vanité, et que pour cela nous avons tant de peine à apercevoir. Si elle agit d'une manière si secrète, qu'on juge des raisonnemens qu'elle fait faire au commun des hommes.

§. 80. En général, les impressions que nous éprouvons dans différentes circonstances, nous font lier des idées que nous ne sommes plus maîtres de séparer. On ne peut, par exemple, fréquenter les hommes qu'on ne lie insensiblement les idées de certains tours d'esprit et de certains caractères avec les figures qui se remarquent davantage. Voilà pourquoi les personnes qui ont de la physionomie nous plaisent ou nous déplaisent plus que les autres : car la physionomie n'est

qu'un assemblage de traits auxquels nous avons lié des idées, qui ne se réveillent point sans être accompagnées d'agrément ou de dégoût. Il ne faut donc pas s'étonner si nous sommes portés à juger les autres d'après leur physionomie, et si quelquefois nous sentons pour eux au premier abord de l'éloignement ou de l'inclination.

Par un effet de ces liaisons, nous nous prévenons souvent jusqu'à l'excès en faveur de certaines personnes, et nous sommes tout-à-fait injustes par rapport à d'autres. C'est que tout ce qui nous frappe dans nos amis comme dans nos ennemis, se lie naturellement avec les sentimens agréables ou désagréables qu'ils nous font éprouver; et que par-conséquent, les défauts des uns empruntent toujours quelque agrément de ce que nous remarquons en eux de plus aimable, ainsi que les meilleures qualités des autres nous paraissent participer à leurs vices. Par-là ces liaisons influent infiniment sur toute notre conduite. Elles entretiennent notre amour ou notre haine,

fomentent notre estime ou nos mépris, excitent notre reconnaissance ou notre ressentiment, et produisent ces sympathies, ces antipathies et tous ces penchans bizarres dont on a quelquefois tant de peine à se rendre raison. Je crois avoir lu quelque part que Descartes conserva toujours du goût pour les yeux louches, parce que la première personne qu'il avait aimée avait ce défaut.

§. 81. Locke a fait voir le plus grand danger des liaisons d'idées, lorsqu'il a remarqué qu'elles sont l'origine de la folie. « Un homme dit-il \*, fort sage » et de très-bon sens en toute autre » chose, peut être aussi fou sur un » certain article, qu'aucun de ceux » qu'on renferme aux Petites-Maisons, » si, par quelque violente impression » qui se soit faite subitement dans son » esprit, ou par une longue applica- » tion à une espèce particulière de

---

\* Liv. 2, c. 11, §. 15, il répète à-peu-près la même chose. C. 13, §. 4 du même liv.

» pensées, il arrive que des idées in- » compatibles soient jointes si forte- » ment ensemble dans son esprit, » qu'elles y demeurent unies ».

§. 82. Pour comprendre combien cette réflexion est juste, il suffit de remarquer que par le physique l'imagination et la folie ne peuvent différer que du plus au moins. Tout dépend de la vivacité et de l'abondance avec laquelle les esprits se portent au cerveau. C'est pourquoi dans les songes les perceptions se retracent si vivement, qu'au réveil on a quelquefois de la peine à reconnaître son erreur. Voilà certainement un moment de folie. Afin qu'on restât fou, il suffirait de supposer que les fibres du cerveau eussent été ébranlées avec trop de violence pour pouvoir se rétablir. Le même effet peut être produit d'une manière plus lente.

§. 85. Il n'y a, je pense, personne qui, dans des momens de désœuvrement, n'imagine quelque roman dont il se fait le héros. Ces fictions, qu'on appelle des *Châteaux en Espagne*,

n'occasionnent pour l'ordinaire dans le cerveau que de légères impressions, parce qu'on s'y livre peu, et qu'elles sont bientôt dissipées par des objets plus réels, dont on est obligé de s'occuper. Mais qu'il survienne quelque sujet de tristesse, qui nous fasse éviter nos meilleurs amis, et prendre en dégoût tout ce qui nous a plu; alors, livrés à tout notre chagrin, notre roman favori sera la seule idée qui pourra nous en distraire. Les esprits animaux creuseront peu-à-peu à ce château des fondemens d'autant plus profonds, que rien n'en changera le cours: nous nous endormirons en le bâtissant; nous l'habiterons en songe; et enfin, quand l'impression des esprits sera insensiblement parvenue à être la même que si nous étions en effet ce que nous avons feint, nous prendrons, à notre réveil, toutes nos chimères pour des réalités. Il se peut que la folie de cet Athénien, qui croyait que tous les vaisseaux qui entraient dans le Pirée, étaient à lui, n'ait pas eu d'autre cause.

§. 84. Cette explication peut faire

connaître combien la lecture des romans est dangereuse pour les jeunes personnes du sexe dont le cerveau est fort tendre. Leur esprit, que l'éducation occupe ordinairement trop peu, saisit avec avidité des fictions qui flattent des passions naturelles à leur âge. Elles y trouvent des matériaux pour les plus beaux châteaux en Espagne; elles les mettent en œuvre avec d'autant plus de plaisir, que l'envie de plaire, et les galanteries qu'on leur fait sans cesse, les entretiennent dans ce goût. Alors il ne faut peut-être qu'un léger chagrin pour tourner la tête à une jeune fille, lui persuader qu'elle est Angélique, ou telle autre héroïne qui lui a plu, et lui faire prendre pour des Médors tous les hommes qui l'approchent.

§. 85. Il y a des ouvrages faits dans des vues bien différentes, qui peuvent avoir de pareils inconvéniens. Je veux parler de certains Livres de dévotion écrits par des imaginations fortes et contagieuses. Ils sont capables de tourner quelquefois le cerveau d'une

femme, jusqu'à lui faire croire qu'elle a des visions, qu'elle s'entretient avec les anges, ou que même elle est déjà dans le ciel avec eux.

§. 86. Des folies comme celles que je viens d'exposer, sont reconnues de tout le monde. Il y a d'autres égaremens auxquels on ne pense pas à donner le même nom: cependant tous ceux qui ont leur cause dans l'imagination, devraient être mis dans la même classe. En ne déterminant la folie que par la conséquence des erreurs, on ne saurait fixer le point où elle commence. Il la faut donc faire consister dans une imagination qui, sans qu'on soit capable de le remarquer, associe des idées d'une manière tout-à-fait désordonnée, et influe quelquefois dans nos jugemens ou dans notre conduite. Cela étant, il est vraisemblable que personne n'en sera exempt. Le plus sage ne différera du plus fou, que parce qu'heureusement les travers de son imagination n'auront pour objet que des choses qui entrent peu dans le train ordinaire de la vie, et qui le mettent moins visible.

ment en contradiction avec le reste des hommes. En effet, cù est celui que quelque passion favorite n'engage pas constamment, dans de certaines rencontres, à ne se conduire que d'après l'impression forte que les choses font sur son imagination, et ne fasse retomber dans les mêmes fautes? Observez sur-tout un homme dans ses projets de conduite: car c'est là l'écueil de la raison pour le grand nombre. Quelle prévention, quel aveuglement, même dans celui qui a le plus d'esprit! Que le peu de succès lui fasse reconnaître combien il a eu tort, il ne se corrigera pas. La même imagination qui l'a séduit, le séduira encore; et vous le verrez sur le point de commettre une faute semblable à la première, que vous ne l'en convaincrez pas.

§. 87. Les impressions qui se font dans les cerveaux froids, s'y conservent long-tems. Ainsi les personnes dont l'extérieur est posé et réfléchi, n'ont d'autre avantage, si c'en est un, que de garder constamment les mêmes travers. Par-là leurs folies, qu'on ne

soupçonnait pas au premier abord ; n'en devient que plus aisée à reconnaître pour ceux qui les observent quelque tems. Au contraire, dans les cerveaux où il y a beaucoup de feu et beaucoup d'activité, les impressions s'effacent, se renouvellent, les folies se succèdent. A l'abord on voit bien que l'esprit d'un homme a quelques travers, mais il en change avec tant de rapidité, qu'on peut à peine le remarquer.

§. 88. Le pouvoir de l'imagination est sans bornes. Elle diminue ou même dissipe nos peines, et peut seule donner aux plaisirs l'assaisonnement qui en fait tout le prix. Mais quelquefois c'est l'ennemi le plus cruel que nous ayions : elle augmente nos maux, nous en donne que nous n'avions pas, et finit par nous porter le poignard dans le sein.

Pour rendre raison de ces effets, je dis d'abord que les sens agissant sur l'organe de l'imagination, cet organe réagit sur les sens. On ne le peut révoquer en doute : car l'expérience fait

voir une pareille réaction dans les corps les moins élastiques. Je dis, en second lieu, que la réaction de cet organe est plus vive que l'action des sens, parce qu'il ne réagit pas sur eux avec la seule force que suppose la perception qu'ils ont produite, mais avec les forces réunies de toutes celles qui sont étroitement liées à cette perception, et qui, pour cette raison, n'ont pu manquer de se réveiller. Cela étant, il n'est pas difficile de comprendre les effets de l'imagination. Venons à des exemples.

La perception d'une douleur réveille dans mon imagination toutes les idées avec lesquelles elle a une liaison étroite. Je vois le danger, la frayeur me saisit, j'en suis abattu, mon corps résiste à peine, ma douleur devient plus vive, mon accablement augmente, et il se peut que, pour avoir eu l'imagination frappée, une maladie légère dans ses commencemens me conduise au tombeau.

Un plaisir que j'ai recherché retrace également toutes les idées agréables

auxquelles il peut être lié. L'imagination renvoie aux sens plusieurs perceptions pour une qu'elle reçoit. Mes esprits sont dans un mouvement qui dissipe tout ce qui pourrait m'enlever aux sentimens que j'éprouve. Dans cet état, tout entier aux perceptions que je reçois par les sens, et à celles que l'imagination reproduit, je goûte les plaisirs les plus vifs. Qu'on arrête l'action de mon imagination, je sors aussitôt comme d'un enchantement, j'ai sous les yeux les objets auxquels j'attribuais mon bonheur, je les cherche, et je ne les vois plus.

Par cette explication on conçoit que les plaisirs de l'imagination sont tout aussi réels et tout aussi physiques que les autres, quoiqu'on dise communément le contraire. Je n'apporte plus qu'un exemple.

Un homme tourmenté par la goutte, et qui ne peut se soutenir, revoit, au moment qu'il s'y attendait le moins, un fils qu'il croyait perdu : plus de douleur. Un instant après le feu se met à sa maison : plus de faiblesse. Il est déjà  
hors

hors du danger, quand on songe à le secourir. Son imagination subitement et vivement frappée, réagit sur toutes les parties de son corps, et y produit la révolution qui le sauve.

Voilà, je pense, les effets les plus étonnans de l'imagination. Je vais, dans le chapitre suivant, dire un mot des agrémens qu'elle sait prêter à la vérité.

## CHAPITRE X.

*Où l'imagination puise les agrémens qu'elle donne à la vérité.*

§. 89. L'IMAGINATION emprunte ses agrémens du droit qu'elle a de dérober à la nature ce qu'il y a de plus riant et de plus aimable, pour embellir le sujet qu'elle manie. Rien ne lui est étranger ; tout lui devient propre, dès qu'elle en peut paraître avec plus d'éclat. C'est une abeille qui fait son trésor de tout ce qu'un parterre produit de belles fleurs. C'est une coquette qui, unique-

ment occupée du désir de plaire, consulte plus son caprice que la raison. Toujours également complaisante, elle se prête à notre goût, à nos passions, à nos faiblesses. Elle attire et persuade l'un par son air vif et agaçant, surprend et étonne l'autre par ses manières grandes et nobles. Tantôt elle amuse par des propos rians, d'autres fois elle ravit par la hardiesse de ses saillies. Là elle affecte la douceur pour intéresser; ici la langueur et les larmes pour toucher; et s'il le faut, elle prendra bientôt le masque, pour exciter des ris. Bien assurée de son empire, elle exerce son caprice sur tout. Elle se plaît quelquefois à donner de la grandeur aux choses les plus communes et les plus triviales, et d'autres fois à rendre basses et ridicules les plus sérieuses et les plus sublimes. Quoiqu'elle altère tout ce qu'elle touche, elle réussit souvent, lorsqu'elle ne cherche qu'à plaire; mais hors de-là, elle ne peut qu'échouer. Son empire finit où celui de l'analyse commence.

§. 90. Elle puise non - seulement

dans la nature, mais encore dans les choses les plus absurdes et les plus ridicules, pourvu que les préjugés les autorisent. Peu importe qu'elles soient fausses, si nous sommes portés à les croire véritables. L'imagination a sur-tout les agrémens en vue, mais elle n'est pas opposée à la vérité. Toutes ses fictions sont bonnes lorsqu'elles sont dans l'analogie de la nature de nos connaissances ou de nos préjugés. Mais dès qu'elle s'en écarte, elle n'enfante plus que des idées monstrueuses et extravagantes. C'est là, je crois, ce qui rend cette pensée de Despréaux si juste :

Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable:  
Il doit régner par-tout, et même dans la Fable.

En effet, le vrai appartient à la fable : non que les choses soient absolument telles qu'elle nous les représente, mais parce qu'elle les montre sous des images claires, familières, et qui par conséquent, nous plaisent sans nous engager dans l'erreur.

§. 91. Rien n'est beau que le vrai :

cependant tout ce qui est vrai n'est pas beau. Pour y suppléer, l'imagination lui associe les idées les plus propres à l'embellir, et par cette réunion elle forme un tout, où l'on trouve la solidité et l'agrément. La poésie en donne une infinité d'exemples. C'est là qu'on voit la fiction, qui serait toujours ridicule sans le vrai, orner la vérité qui serait souvent froide sans la fiction. Ce mélange plaît toujours, pourvu que les ornemens soient choisis avec discernement, et répandus avec sagesse. L'imagination est à la vérité ce qu'est la parure à une belle personne : elle doit lui prêter tous ses secours, pour la faire paraître avec les avantages dont elle est susceptible.

Je ne m'arrêterai pas davantage sur cette partie de l'imagination ; ce serait le sujet d'un ouvrage à part : il suffit pour mon plan de n'avoir pas oublié d'en parler.

---

## C H A P I T R E X I.

*De la Raison, de l'Esprit, et de ses différentes espèces.*

§. 92. **D**E toutes les opérations que nous avons décrites, il en résulte une qui, pour ainsi dire, couronne l'entendement : c'est la raison. Quelque idée qu'on s'en fasse, tout le monde convient que ce n'est que par elle qu'on peut se conduire sagement dans les affaires civiles, et faire des progrès dans la recherche de la vérité. Il faut conclure qu'elle n'est autre chose que la connaissance de la manière dont nous devons régler les opérations de notre âme :

§. 93. Je ne crois pas, en m'expliquant de la sorte, m'écarter de l'usage ; je ne fais que déterminer une notion qui ne m'a paru nulle part assez exacte. Je prévient même toutes les invectives qu'on ne dit contre la raison que pour l'avoir prise dans un sens trop

vague. Dira-t-on que la nature nous a fait un présent digne d'une marâtre, lorsqu'elle nous a donné les moyens de diriger sagement les opérations de notre âme? Une pareille pensée pourrait-elle tomber dans l'esprit? Dira-t-on que quand l'âme ne serait pas douée de toutes les opérations dont nous avons parlé, elle n'en serait que plus heureuse, parce qu'elles sont la source de ses peines par l'abus qu'elle en fait? Que ne reprochons-nous donc à la nature de nous avoir donné une bouche, des bras et autres organes, qui sont souvent les instrumens de notre propre malheur. Peut-être que nous voudrions n'avoir de vie qu'autant qu'il en faut pour sentir que nous existons, et que nous abandonnerions volontiers toutes les opérations qui nous mettent si fort au-dessus des bêtes, pour n'avoir que leur instinct.

§. 94. Mais, dira-t-on, quel est l'usage que nous devons faire des opérations de l'âme? avec quels efforts, et avec combien peu de succès n'en a-t-on pas fait la recherche? Peut-on se flatter d'y

*des connaissances humaines.* 151  
réussir mieux aujourd'hui? Je réponds qu'il faut donc nous plaindre de n'avoir pas reçu la raison en partage. Mais plutôt n'outrons rien. Etudions bien les opérations de l'âme, connaissons toute leur étendue, sans nous en cacher la faiblesse, distinguons-les exactement, démêlons-en les ressorts, montrons-en les avantages et les abus, voyons quels secours elles se prêtent mutuellement, enfin ne les appliquons qu'aux objets qui sont à notre portée, et je promets que nous apprendrons l'usage que nous en devons faire. Nous reconnaitrons qu'il nous est tombé en partage autant de raison que notre état le demandait; et que si celui de qui nous tenons tout ce que nous sommes, ne prodigue pas ses faveurs, il sait les dispenser avec sagesse.

§. 95. Il y a trois opérations qu'il est à propos de rapprocher pour en faire mieux sentir la différence. Ce sont l'instinct, la folie et la raison. L'instinct n'est qu'une imagination dont l'exercice n'est point du tout à nos ordres, mais qui, par sa vivacité, con-

court parfaitement à la conservation de notre être. Il exclut la mémoire, la réflexion et les autres opérations de l'âme. La folie admet au contraire l'exercice de toutes les opérations, mais c'est une imagination dérégulée qui les dirige. Enfin la raison résulte de toutes les opérations de l'âme bien conduites. Si Pope avait su se faire des idées nettes de ces choses, il n'aurait pas autant déclamé contre la raison, et encore moins conclu :

En vain de la raison tu vantes l'excellence:  
Doit-elle sur l'instinct avoir la préférence?  
Entre ces facultés quelle comparaison!  
Dieu dirige l'instinct, et l'homme la raison.

§. 96. Il est, au reste, bien aisé d'expliquer ici la distinction qu'on a fait entre *être au-dessus de la raison, selon la raison et contre la raison*. Toute vérité qui renferme quelques idées qui ne peuvent être l'objet des opérations de l'âme, parce qu'elles n'ont pu entrer par les sens, ni être tirées des sensations, est au-dessus de la raison. Une vérité qui ne renferme que des idées sur lesquelles notre es-

prit peut opérer est selon la raison. Enfin, toute proposition qui en contredit une qui résulte des opérations de l'âme bien conduites, est contre la raison.

§. 97. On a pu facilement remarquer que, dans la notion de la raison, et dans les nouveaux détails que j'ai donnés sur l'imagination\*, il n'entre d'autres idées que celles des opérations qui ont été le sujet des huit premiers chapitres de cette section. Il était cependant à propos de considérer ces choses à part, soit pour se conformer à l'usage, soit pour marquer plus exactement les différens objets des opérations de l'entendement. Je crois même devoir suivre encore l'usage, lorsqu'il distingue le bon sens, l'esprit, l'intelligence, la pénétration, la profondeur, le discernement, le jugement, la sagacité, le goût, l'invention, le talent, le génie et l'enthousiasme; il me suffira cependant de ne dire qu'un mot sur toutes ces choses.

---

\* Chapitre précédent.

§. 98. Le bon sens et l'intelligence ne sont que concevoir ou imaginer, et ne diffèrent que par la nature de l'objet dont on s'occupe. Comprendre, par exemple, que deux et deux font quatre, ou comprendre tout un cours de mathématiques, c'est également concevoir; mais avec cette différence que l'un s'appelle bon sens, et l'autre intelligence. De même, pour imaginer des choses communes et qui tombent tous les jours sous les yeux, il ne faut que du bon sens: mais pour imaginer des choses neuves, sur-tout si elles sont de quelque étendue, il faut de l'intelligence. L'objet du bon sens ne paraît donc se rencontrer que dans ce qui est facile et ordinaire, et c'est à l'intelligence à faire concevoir ou imaginer des choses plus composées et plus neuves.

§. 99. Faute d'une bonne méthode pour analyser nos idées, nous nous contentons souvent de nous entendre à-peu-près. On en voit l'exemple dans le mot *esprit*, auquel on attache communément une notion bien vague,

quoiqu'il soit dans la bouche de tout le monde. Quelle qu'en soit la signification, elle ne saurait s'étendre au-delà des opérations dont j'ai donné l'analyse. Mais selon qu'on prend ces opérations à part, qu'on en réunit plusieurs, ou qu'on les considère toutes ensemble, on se forme différentes notions auxquelles on donne communément le nom d'*esprit*. Il faut cependant y mettre pour condition que nous les conduisons d'une manière supérieure, et qui montre l'activité de l'entendement. Celles où l'âme dispose à peine d'elle-même, ne méritent pas ce nom. Ainsi la mémoire et les opérations qui la précèdent, ne constituent pas l'esprit. Si même l'activité de l'âme n'a pour objet que des choses communes, ce n'est encore que bon sens, comme je l'ai dit. L'esprit vient immédiatement après, et se trouverait à son plus haut période dans un homme qui, en toute occasion, saurait parfaitement bien conduire toutes les opérations de son entendement, et s'en servirait avec toute la facilité possible. C'est une no-

tion dont on ne trouvera jamais le modèle; mais il faut le supposer, afin d'avoir un point fixe d'où l'on puisse, par divers endroits, s'éloigner plus ou moins, et se faire par ce moyen quelque idée des espèces inférieures. Je me borne à celles auxquelles on a donné des noms.

§. 100. La pénétration suppose qu'on est capable d'assez d'attention, de réflexion et d'analyse, pour percer jusques dans l'intérieur des choses; et la profondeur, qu'on les creuse au point d'en développer tous les ressorts, et qu'on voit d'où elles viennent, ce qu'elles sont, et ce qu'elles deviendront.

§. 101. Le discernement et le jugement comparent les choses, en font la différence, et apprécient exactement la valeur des unes aux autres: mais le premier se dit plus particulièrement de celles qui regardent la spéculation, et le second, de celles qui concernent la pratique. Il faut du discernement dans les recherches philosophiques, et du jugement dans la conduite de la vie.

§. 102. La sagacité n'est que l'a-

dresse avec laquelle on sait se retourner pour saisir son objet plus facilement, ou pour le faire mieux comprendre aux autres; ce qui ne se fait que par l'imagination jointe à la réflexion et à l'analyse.

§. 103. Le goût est une manière de sentir si heureuse, qu'on aperçoit le prix des choses sans le secours de la réflexion, ou plutôt sans se servir d'aucune règle pour en juger. Il est l'effet d'une imagination qui, ayant été exercée de bonne heure sur des objets choisis, les conserve toujours présents, et s'en fait naturellement des modèles de comparaison. C'est pourquoi le bon goût est ordinairement le partage des gens du monde.

§. 104. Nous ne créons pas proprement des idées; nous ne faisons que combiner, par des compositions et des décompositions, celles que nous recevons par les sens. L'invention consiste à savoir faire des combinaisons neuves. Il y en a de deux espèces: le talent et le génie.

Celui-là combine les idées d'un art

ou d'une science connue d'une manière propre à produire les effets qu'on en doit naturellement attendre. Il demande tantôt plus d'imagination, tantôt plus d'analyse. Celui-ci ajoute au talent l'idée d'esprit en quelque sorte créateur. Il invente de nouveaux arts, ou, dans le même art, de nouveaux genres égaux, et quelquefois même supérieurs à ceux qui étaient déjà connus. Il envisage les choses sous des points de vue qui ne sont qu'à lui; donne naissance à une science nouvelle, ou se fraie, dans celles qu'on cultive, une route à des vérités auxquelles on n'espérait pas de pouvoir arriver. Il répand, sur celles qu'on connaissait avant lui, une clarté et une facilité dont on ne les jugeait pas susceptibles. Un homme à talent a un caractère qui peut appartenir à d'autres: il est égalé, et même quelquefois surpassé. Un homme de génie a un caractère original, il est inimitable. Aussi les grands écrivains qui le suivent hasardent rarement de s'essayer dans le genre où il a réussi. Corneille, Molière

et Quinault, n'ont point eu d'imitateurs. Nous avons des modernes qui vraisemblablement n'en auront pas davantage.

On qualifie le génie d'étendu et de vaste. Comme étendu, il fait de grands progrès dans un genre: comme vaste, il réunit tant de genres, et à un tel degré, qu'on a en quelque sorte de la peine à s'imaginer qu'il ait des bornes.

§. 105. On peut analyser l'enthousiasme quand on l'éprouve, puisqu'alors on n'est pas maître de sa réflexion: mais comment l'analyser quand on ne l'éprouve plus? C'est en considérant les effets qu'il a produits. Dans cette occasion la connaissance des effets doit conduire à la connaissance de leur cause, et cette cause ne peut être que quelque une des opérations dont nous avons déjà fait l'analyse.

Quand les passions nous donnent de violentes secousses, ensuite qu'elles nous enlèvent l'usage de la réflexion, nous éprouvons mille sentimens divers. C'est que l'imagination plus ou moins excitée, selon que les passions sont plus ou moins vives, réveille avec

plus ou moins de force les sentimens qui ont quelque rapport, et, par-conséquent, quelque liaison avec l'état où nous sommes.

Supposons deux hommes dans les mêmes circonstances, et éprouvant les mêmes passions, même dans un inégal degré de force. D'un côté, prenons pour exemple le veil Horace, tel qu'il est dépeint dans Corneille, avec cette âme Romaine qui lui ferait sacrifier ses propres enfans au salut de la république. L'impression qu'il reçoit, quand il apprend la fuite de son fils, est un assemblage confus de tous les sentimens que peuvent produire l'amour de la patrie et celui de la gloire, portés au plus haut point; jusques-là qu'il ne doit pas regretter la perte de deux de ses fils, et qu'il doit souhaiter que le troisième eût également perdu la vie. Voilà les sentimens dont il est agité: mais les exprimera-t-il dans tout leur détail! Non: ce n'est pas le langage des grandes passions. Il ne se contentera pas non plus d'en faire connaître un des moins vifs. Il préférera naturellement

celui qui agit en lui avec plus de violence, et il s'y arrêtera, parce que, par la liaison qu'il a avec les autres, il les renferme suffisamment. Or, quel est ce sentiment? C'est de souhaiter que son fils fût mort: car un pareil desir ou n'entre point dans l'âme d'un père, ou, quand il y entre, il doit seul en quelque sorte la remplir. C'est pourquoi, lorsqu'on lui demande ce que son fils pouvait faire contre trois, il doit répondre: *qu'il mourût.*

Supposons, d'un autre côté, un Romain qui, quoique sensible à la gloire de sa famille et au salut de la république, eût néanmoins éprouvé des passions beaucoup plus faibles que le veil Horace; il me paraît qu'il aurait presque conservé tout son sang-froid. Les sentimens produits en lui par l'honneur et par l'amour de la patrie, l'auraient affecté plus faiblement, et chacun à-peu-près dans un égal degré. Cet homme n'aurait pas été porté à exprimer l'un plutôt que l'autre; ainsi il aurait été naturel qu'il les eût fait connaître dans tout leur détail. Il aurait dit com-

bien il souffrait de voir la ruine de la république et la honte dont son fils venait de se couvrir ; il aurait défendu qu'il osât jamais se présenter devant lui ; et au lieu d'en souhaiter la mort , il aurait seulement jugé qu'il eût mieux valu pour lui avoir le sort de ses frères.

Quoi qu'on entende par *enthousiasme*, il suffit de savoir qu'il est opposé au sang-froid, pour remarquer que ce n'est que dans l'enthousiasme qu'on peut se mettre à la place du vieil Horace de Corneille : il n'en est pas de même pour se mettre à la place de l'homme que j'ai imaginé. Voyons encore un exemple.

Si Moïse, ayant parlé de la création de la lumière ; avait été moins pénétré de la grandeur de Dieu, il se serait étendu davantage à montrer la puissance de cet être suprême. D'un côté, il n'aurait rien négligé pour exalter l'excellence de la lumière ; et de l'autre, il aurait représenté les ténèbres comme un chaos où toute la nature était ensevelie. Mais pour entrer dans ces détails, il était trop rempli des sen-

timens que peut produire la vue de la supériorité du premier être, et de la dépendance des créatures. Ainsi les idées de commandement et d'obéissance étant liées à celles de supériorité et de dépendance, elles n'ont pu manquer de se réveiller dans son âme, et il a dû s'y arrêter, comme étant suffisantes pour exprimer toutes les autres. Il se borne donc à dire : *Dieu dit que la lumière soit faite, et la lumière fut.* Par le nombre et par la beauté des idées que ces expressions abrégées éveillent en même tems, elles ont l'avantage de frapper l'âme d'une manière admirable, et sont, pour cette raison, ce qu'on nomme *sublime*.

En conséquence de ces analyses, voici la notion que je me fais de l'enthousiasme : c'est l'état d'un homme qui, considérant avec effort les circonstances où il se place ; est vivement remué par tous les sentimens qu'elles doivent produire, et qui, pour exprimer ce qu'il éprouve, choisit naturellement parmi ces sentimens celui qui est le plus vif, et qui seul équivaut aux au-

tres par l'étroite liaison qu'il a avec eux. Si cet état n'est que passager, il donne lieu à un trait; et s'il dure quelque tems, il peut produire une pièce entière. En conservant son sang-froid, on pourrait imiter l'enthousiasme, si l'on s'était fait l'habitude d'analyser les beaux morceaux que les poètes lui doivent. Mais la copie serait-elle toujours égale à l'original?

§. 106. L'esprit est proprement l'instrument avec lequel on acquiert les idées qui s'éloignent des plus communes. C'est pourquoi nos idées sont d'une nature bien différente, selon le genre de ces opérations qui constituent plus particulièrement l'esprit de chaque homme. Les effets ne peuvent pas être les mêmes dans celui où vous supposerez plus d'analyse avec moins d'imagination, et dans celui où vous supposerez plus d'imagination avec moins d'analyse. L'imagination seule est susceptible d'une grande variété, et suffit pour faire des esprits de bien des espèces. Nous avons des modèles de chacune dans nos écrivains; mais

toutes n'ont pas des noms. D'ailleurs, pour considérer l'esprit dans tous ses effets, ce n'est pas assez d'avoir donné l'analyse des opérations de l'entendement; il faudrait encore avoir celle des passions, et avoir remarqué comment toutes ces choses se combinent et se confondent en une seule cause. L'influence des passions est si grande, que souvent sans elles l'entendement n'aurait presque point d'exercice, et que pour avoir de l'esprit, il ne manque quelquefois à un homme que des passions. Elles sont même absolument nécessaires pour certains talens. Mais une analyse des passions appartiendrait plutôt à un ouvrage où l'on traiterait des progrès de nos connaissances, qu'à celui où il ne s'agit que de leur origine.

§. 107. Le principal avantage qui résulte de la manière dont j'ai envisagé les opérations de l'âme, c'est qu'on voit évidemment comment le bon sens, l'esprit, la raison et leurs contraires, naissent également d'un même principe qui est la liaison des

ues avec les autres ; que remontant encore plus haut, on voit que cette liaison est produite par l'usage des signes, et que, par-conséquent, les progrès de l'esprit humain dépendent entièrement de l'adresse avec laquelle nous nous servons du langage. Ce principe est simple, et répand un grand jour sur cette matière : personne, je sache, ne l'a connu avant moi.

§. 108. J'ai dit \*, sans y mettre de restriction, que les opérations de l'âme étaient, avec les sensations, les matériaux de toutes nos connaissances. Je puis à présent m'exprimer avec plus d'exactitude ; car cette proposition serait fautive si elle était entendue de toutes les opérations. Il en faut borner le sens à la perception, à la conscience, à la réminiscence, à l'attention et à l'imagination, et supposer même que ne nous sommes point du tout maîtres de régler

---

\* Sect. 1.

l'exercice des deux dernières. Jusques-là nous n'avons point encore de connaissances, mais nous avons tous les matériaux dont elles peuvent se former, et dont les opérations qui surviennent ne sauraient faire partie, puisque ce sont elles qui les mettent en œuvre.

Il est à propos d'interrompre nos considérations sur les opérations de l'âme, afin de dire un mot de la division des idées en simples et complexes. Peut-être paraîtra-t-il que c'est par où j'aurais dû commencer ; mais on changera de sentiment à la lecture : car on remarquera que la seconde Section devait me fournir les exemples dont j'ai besoin pour la troisième.

---

### SECTION TROISIÈME.

*Des idées simples et des idées complexes.*

§. 1. J'APPELLE idée complexe la

réunion ou la collection de plusieurs perceptions ; et idée simple , une perception considérée toute seule.

» Bien que les qualités qui frappent nos sens, dit Locke \*, soient si fort unies et si bien mêlées ensemble dans les choses même, qu'il n'y ait aucune séparation ou distance entre elles, il est certain néanmoins que les idées que ces diverses qualités produisent dans l'âme, y entrent par les sens d'une manière simple et sans nul mélange. Car, quoique la vue et l'attouchement excitent souvent dans le même tems différentes idées par le même objet, comme lorsqu'on voit le mouvement et la couleur tout-à-la-fois, et que la main sent la mollesse et la chaleur d'un morceau de cire ; cependant les idées simples qui sont ainsi réunies dans le même sujet, sont aussi parfaitement distinctes que

\* Liv. 2, c. 2, §. 1.

celles

» celles qui entrent dans l'esprit par divers sens. Par exemple, la froideur et la dureté qu'on sent dans un morceau de glace, sont des idées aussi distinctes dans l'âme que l'odeur et la blancheur d'une fleur de lys, ou que l'odeur du sucre et l'odeur d'une rose ; et rien n'est plus évident à un homme que la perception claire et distincte qu'il a de ces idées simples, dont chacune prise à part est exempte de toute composition, et ne produit par conséquent dans l'âme qu'une conception entièrement uniforme, qui ne peut être distinguée en différentes idées ».

Quoique nos perceptions soient susceptibles de plus ou de moins de vivacité, on aurait tort de s'imaginer que chacune soit composée de plusieurs autres. Fondez ensemble des couleurs qui ne diffèrent que parce qu'elles ne sont pas également vives, elles ne produiront qu'une seule perception.

Il est vrai qu'on regarde comme  
Tome I. K

différens degrés d'une même perception toutes celles qui ont des rapports moins éloignés. Mais c'est que, faute d'avoir autant de noms que de perceptions, on a été obligé de rappeler celles-ci à certaines classes. Prises à part, il n'y en a point qui ne soit simple. Comment décomposer, par exemple, celle qu'occasionne la blancheur de la neige? Y distinguera-t-on plusieurs autres blancheurs dont elle se soit formée?

§. 2. Toutes les opérations de l'âme, considérées dans leur origine, sont également simples; car chacune n'est alors qu'une perception. Mais ensuite elles se combinent pour agir de concert, et forment des opérations composées. Cela paraît sensiblement dans ce qu'on appelle *pénétration*, *discernement*, *sagacité*, etc.

§. 3. Outre les idées qui sont réellement simples, on regarde souvent comme telle une collection de plusieurs perceptions, lorsqu'on la rapporte à une collection plus grande dont elle fait partie. Il n'y a même point de

notion, quelque composée qu'elle soit, qu'on ne puisse considérer comme simple en lui attachant l'idée de l'unité.

§. 4. Parmi les idées complexes, les unes sont composées de perceptions différentes: telle est celle d'un corps: les autres le sont de perceptions uniformes, ou plutôt elles ne sont qu'une même perception répétée plusieurs fois. Tantôt le nombre n'en est point déterminé: telle est l'idée abstraite de l'étendue; tantôt il est déterminé: le pied, par exemple, est la perception d'un pouce prise douze fois.

§. 5. Quant aux notions qui se forment de perceptions différentes, il y en a de deux sortes: celles des substances et celles qui se composent des idées simples qu'on rapporte aux différentes actions des hommes. Afin que les premières soient utiles, il faut qu'elles soient faites sur le modèle des substances et qu'elles ne représentent que les propriétés qui y sont renfermées. Dans les autres, on se conduit tout différemment. Souvent il est impor-

tant de les former avant d'en avoir vu des exemples ; et d'ailleurs ces exemples n'auraient ordinairement rien d'assez fixe pour nous servir de règle. Une notion de la vertu ou de la justice, formée de la sorte, varierait selon que les cas particuliers admettraient ou rejetteraient certaines circonstances, et la confusion irait à un tel point qu'on ne discernerait plus le juste de l'injuste : erreur de bien des philosophes. Il ne nous reste donc qu'à rassembler à notre choix plusieurs idées simples, et qu'à prendre ces collections une fois déterminées pour le modèle d'après lequel nous devons juger des choses. Telles sont les idées attachées à ces mots : *gloire, honneur, courage*. Je les appellerai *idées archetypes* : terme que les métaphysiciens modernes ont assez mis en usage.

§. 6. Puisque les idées simples ne sont que nos propres perceptions, le seul moyen de les connaître, c'est de réfléchir sur ce qu'on éprouve à la vue des objets.

§. 7. Il en est de même de ces idées

complexes qui ne sont qu'une répétition indéterminée d'une même perception. Il suffit, par exemple, pour avoir l'idée abstraite de l'étendue, d'en considérer la perception, sans en considérer aucune partie déterminée comme répétée un certain nombre de fois.

§. 8. N'ayant à envisager les idées que par rapport à la manière dont elles viennent à notre connaissance, je ne ferai de ces deux espèces qu'une seule classe. Ainsi, quand je parlerai des idées complexes, il faudra m'entendre de celles qui sont formées de perceptions différentes, ou d'une même perception répétée d'une manière déterminée.

§. 9. On ne peut bien connaître les idées complexes, prises dans le sens auquel je viens de les restreindre, qu'en les analysant ; c'est-à-dire, qu'il faut les réduire aux idées simples dont elles ont été composées, et suivre le progrès de leur génération. C'est ainsi que nous nous sommes formé la notion de l'entendement. Jusqu'ici aucun philosophe n'a su que cette méthode pût

être pratiquée en métaphysique. Les moyens dont ils se sont servis pour y suppléer, n'ont fait qu'augmenter la confusion, et multiplier les disputes.

§. 10. De-là on peut conclure l'inutilité des définitions, c'est-à-dire, de ces propositions où l'on veut expliquer les propriétés des choses par un genre et par une différence. 1°. L'usage en est impossible, quand il s'agit des idées simples. Locke l'a fait voir \*, et il est assez singulier qu'il soit le premier qui l'ait remarqué. Les philosophes qui sont venus avant lui, ne sachant pas discerner les idées qu'il fallait définir de celles quine doivent pas l'être, qu'on juge de la confusion qui se trouve dans leurs écrits. Les Cartésiens n'ignoraient pas qu'il y a des idées plus claires que toutes les définitions qu'on en peut donner, mais ils n'en savaient pas la raison, quelque facile qu'elle paraisse à apercevoir. Ainsi ils font bien des efforts pour définir des idées fort simples, tandis qu'ils jugent inutiles d'en défini-

\* Liv. 5, chap. 4.

nir de fort composées. Cela fait voir combien en philosophie le plus petit pas est difficile faire.

En second lieu, les définitions sont peu propres à donner une notion exacte des choses un peu composées. Les meilleures ne valent pas même une analyse imparfaite. C'est qu'il y entre toujours quelque chose de gratuit, ou du moins on n'a point de règles pour s'assurer du contraire. Dans l'analyse, on est obligé de suivre la génération même de la chose. Ainsi, quand elle sera bien faite, elle réunira infailliblement les suffrages, et par-là terminera les disputes.

§. 11. Quoique les géomètres aient connu cette méthode, ils ne sont pas exempts de reproches. Il leur arrive quelquefois de ne pas saisir la vraie génération des choses, et cela dans les occasions où il n'était pas bien difficile de le faire. On en voit la preuve dès l'entrée de la géométrie. Après avoir dit que le point est *ce qui se termine soi-même de toutes parts, ce qui n'a d'autres bornes que soi-même*, on ce

qui n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur, ils le font mouvoir pour engendrer la ligne. Ils font ensuite mouvoir la ligne pour engendrer la surface, et la surface pour engendrer le solide.

Je remarque d'abord qu'ils tombent ici dans le défaut des autres philosophes, c'est de vouloir définir une chose fort simple; défaut qui est une des suites de la synthèse qu'ils ont si fort à cœur, et qui demande qu'on définisse tout.

En second lieu, le mot de *borne* dit si nécessairement relation à une chose étendue, qu'il n'est pas possible d'imaginer une chose qui se termine de toutes parts, ou qui n'a d'autres bornes que soi-même. La privation de toute longueur, largeur et profondeur, n'est pas non plus une notion assez facile pour être présentée la première.

En troisième lieu, on ne saurait se représenter le mouvement d'un point sans étendue, et encore moins la trace qu'on suppose qu'il laisse après lui pour produire la ligne. Quant à la ligne on

peut bien la concevoir en mouvement selon la détermination de sa longueur, mais non pas selon la détermination qui devrait produire la surface; car alors elle est dans le même cas que le point. On en peut dire autant de la surface mue pour engendrer le solide.

§. 12. On voit que les géomètres ont pour objet de se conformer à la génération des choses ou à celle des idées; mais ils n'y ont pas réussi.

On ne peut avoir l'usage des sens, qu'on n'ait aussi-tôt l'idée de l'étendue avec toutes ses dimensions. Celle du solide est donc une des premières qu'ils transmettent: or, prenez un solide, et considérez-en une extrémité sans penser à sa profondeur, vous aurez l'idée d'une surface, ou d'une étendue en longueur et largeur, sans profondeur: car votre réflexion n'est l'idée que de la chose dont elle s'occupe.

Prenez ensuite cette surface, et pensez à sa longueur sans penser à sa largeur, vous aurez l'idée d'une ligne ou d'une étendue en longueur sans largeur et sans profondeur.

Enfin réfléchissez sur une extrémité de cette ligne, sans faire attention à sa longueur, et vous vous ferez l'idée d'un point, ou de ce qu'on prend en géométrie pour ce qui n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur.

Par cette voie, vous vous formerez sans effort les idées de point, de ligne et de surface. On voit que tout dépend d'étudier l'expérience, afin d'expliquer la génération des idées dans le même ordre dans lequel elles se sont formées. Cette méthode est sur-tout indispensable, quand il s'agit des notions abstraites; c'est le seul moyen de les expliquer avec netteté.

§. 13. On peut remarquer deux différences essentielles entre les idées simples et les idées complexes. 1°. L'esprit est purement passif dans la production des premières; il ne pourrait pas se donner l'idée d'une couleur qu'il n'a jamais vue. Il est au contraire actif dans la génération des dernières. C'est lui qui en réunit les idées simples d'après les modèles, ou à son choix; en un mot elles ne sont que l'ouvrage

d'une expérience réfléchie : je les appellerai plus particulièrement *notions*. 2°. Nous n'avons point de mesures pour connaître l'excès d'une idée simple sur une autre; ce qui provient de ce qu'on ne peut les diviser. Il n'en est pas de même des idées complexes: on connaît avec la dernière précision la différence de deux nombres, parce que l'unité, qui en est la mesure commune, est toujours égale. On peut encore compter les idées simples des notions complexes, qui, ayant été formées de perceptions différentes, n'ont pas une mesure aussi exacte que l'unité. S'il y a des rapports qu'on ne saurait apprécier, ce sont uniquement ceux des idées simples. Par exemple, on connaît exactement quelles idées on a attaché de plus au mot *or* qu'à celui de *tombac*; mais on ne peut mesurer la différence de la couleur de ces deux métaux, parce que la perception en est simple et indivisible.

§. 14. Les idées simples et les idées complexes conviennent, en ce qu'on peut également les considérer comme

absolues et comme relatives : elles sont absolues quand on s'y arrête , et qu'on en fait l'objet de sa réflexion , sans les rapporter à d'autres. Mais quand on les considère comme subordonnées les unes aux autres , on les nomme relations.

§. 15. Les notions archétypes ont deux avantages : le premier, c'est d'être complètes ; ce sont des modèles fixes dont l'esprit peut acquérir une connaissance si parfaite , qu'il ne lui en restera plus rien à découvrir. Cela est évident , puisque ces notions ne peuvent renfermer d'autres idées simples que celles que l'esprit a lui-même rassemblées. Le second avantage est une suite du premier ; il consiste en ce que tous les rapports qui sont entre elles , peuvent être aperçus ; car connaissant toutes les idées simples dont elles sont formées , nous en pouvons faire toutes les analyses possibles.

Mais les notions des substances n'ont pas les mêmes avantages : elles sont nécessairement incomplètes , parce que nous les rapportons à des modèles où nous

nous pouvons tous les jours découvrir de nouvelles propriétés ; par conséquent nous ne saurions connaître tous les rapports qui sont entre deux substances. S'il est louable de chercher par l'expérience à augmenter de plus en plus notre connaissance à cet égard , il est ridicule de se flatter qu'on puisse un jour la rendre parfaite.

Cependant il faut prendre garde qu'elle n'est pas obscure et confuse , comme on se l'imagine ; elle n'est que bornée. Il dépend de nous de parler des substances dans la dernière exactitude , pourvu que nous ne comprenions , dans nos idées et dans nos expressions , que ce qu'une observation constante nous apprend.

§. 16. Les mots synonymes de *pensée* , *opération* , *perception* , *sensation* , *conscience* , *idée* , *notion* , sont d'un si grand usage en métaphysique , qu'il est essentiel d'en remarquer la différence. J'appelle *pensée* tout ce que l'âme éprouve , soit par des impressions étrangères , soit par l'usage qu'elle fait de sa réflexion : *opération* , la pensée

en tant qu'elle est propre à produire quelque changement dans l'âme, et par ce moyen à l'éclairer et à la guider: *perception*, l'impression qui se produit en nous à la présence des objets: *sensation*, cette même impression en tant qu'elle vient par les sens: *conscience*, la connaissance qu'on en prend: *idée*, la connaissance qu'on en prend comme image: *notion*, toute idée qui est notre propre ouvrage. Voilà le sens dans lequel je me sers de ces mots. On ne peut prendre indifféremment l'un pour l'autre, qu'autant qu'on n'a besoin que de l'idée principale qu'ils signifient. On peut appeler les idées simples indifféremment perceptions ou idées; mais on ne doit pas les appeler notions, parce qu'elles ne sont pas l'ouvrage de l'esprit. On ne doit pas dire la *notion du blanc*, mais la *perception du blanc*. Les notions, à leur tour, peuvent être considérées comme images: on peut par conséquent leur donner le nom d'*idées*, mais jamais celui de perception. Ce serait faire entendre qu'elles ne sont pas notre ou-

vrage. On peut dire la *notion de la hardiesse*, et non la *perception de la hardiesse*; ou si l'on veut faire usage de ce terme, il faut dire les *perceptions qui composent la notion de la hardiesse*. En un mot, comme nous n'avons conscience des impressions qui se passent dans l'âme, que comme de quelque chose de simple et d'indivisible, le nom de *perception* doit être consacré aux idées simples, ou du moins à celles qu'on regarde comme telles, par rapport à des notions plus composées.

J'ai encore une remarque à faire sur les mots d'*idée* et de *notion*; c'est que le premier signifiant une perception considérée comme image, et le second une idée que l'esprit a lui-même formée, les idées et les notions ne peuvent appartenir qu'aux êtres qui sont capables de réflexions. Quant aux autres, tels que les bêtes, ils n'ont que des sensations et des perceptions: ce qui n'est pour eux qu'une perception, devient idée à notre égard, par la ré-

flexion que nous faisons que cette perception représente quelque chose.

---

## SECTION QUATRIÈME.

---

### CHAPITRE PREMIER.

*De l'opération par laquelle nous donnons des signes à nos idées.*

CETTE opération résulte de l'imagination, qui présente à l'esprit des signes dont on n'avoit pas encore l'usage, et de l'attention, qui les lie avec les idées: elle est une des plus essentielles dans la recherche de la vérité; cependant elle est des moins connues. J'ai déjà fait voir quel est l'usage et la nécessité des signes pour l'exercice des opérations de l'âme. Je vais démontrer la même chose en les considérant par rapport aux différentes espèces d'idées. C'est une vérité qu'on ne saurait présenter sous trop de faces différentes.

§. 1. L'arithmétique fournit un exemple bien sensible de la nécessité des signes. Si, après avoir donné un nom à l'unité, nous n'en imaginons pas successivement pour toutes les idées que nous formons par la multiplication de cette première, il nous serait impossible de faire aucun progrès dans la connaissance des nombres. Nous ne discernons différentes collections que parce que nous avons des chiffres qui sont eux mêmes fort distincts. Otons ces chiffres, ôtons tous les signes en usage, et nous nous apercevrons qu'il nous est impossible d'en conserver les idées. Peut-on seulement se faire la notion du plus petit nombre, si l'on ne considère pas plusieurs objets dont chacun soit comme le signe auquel on attache l'unité? Pour moi, je n'aperçois les nombres *deux* ou *trois*, qu'autant que je me représente deux ou trois objets différens. Si je passe au nombre *quatre*, je suis obligé, pour plus de facilité, d'imaginer deux objets d'un côté et deux de l'autre: à celui de *six*, je ne puis me dispenser de les distri-

buer deux à deux ou trois à trois ; et si je veux aller plus loin, il me faudroit bientôt considérer plusieurs unités comme une seule, et les réunir pour cet effet à un seul objet.

§. 2. Locke \* parle de quelques Américains qui n'avaient point d'idées du nombre nulle, parce qu'en effet ils n'avaient imaginé des noms que pour compter jusqu'à vingt. J'ajoute qu'ils auraient eu quelque difficulté à s'en faire du nombre vingt-un. En voici la raison.

Par la nature de notre calcul, il suffit d'avoir des idées des premiers nombres pour être en état de s'en faire de tous ceux qu'on peut déterminer. C'est que les premiers signes étant donnés, nous avons des règles pour en inventer d'autres. Ceux qui ignoreraient cette méthode au point d'être obligés d'attacher chaque collection à des signes qui n'auraient point d'analogie entre eux, n'au-

---

\* Liv. 2, c. 16, §. 6. Il dit qu'il s'est entretenu avec eux.

raient aucun secours pour se guider dans l'invention des signes. Ils n'auraient donc pas la même facilité que nous pour se faire de nouvelles idées. Tel était vraisemblablement le cas de ces américains. Ainsi, non-seulement ils n'avaient point d'idée du nombre mille, mais même il ne leur étoit pas aisé de s'en faire immédiatement au-dessus de vingt\*.

§. 3. Le progrès de nos connaissances dans les nombres vient donc uniquement de l'exactitude avec laquelle nous avons ajouté l'unité à elle-même en donnant à chaque progression un nom qui la fait distinguer de celle qui la

---

\* On ne peut plus douter de ce que j'avance ici depuis la relation de M. de la Condamine. Il parle (p. 67) d'un peuple qui n'a d'autre signe pour exprimer le nombre trois que celui-ci, *poellarrarorincourac*. Ce peuple ayant commencé d'une manière aussi peu commode, il ne lui étoit pas aisé de compter au-delà. On ne doit donc pas avoir de la peine à comprendre que ce fussent là, comme on l'assure, les bornes de son arithmétique.

précède et de celle qui la suit. Je sais que cent est supérieur d'une unité à quatre-vingt-dix-neuf, et inférieur d'une unité à cent-un, parce que je me souviens que ce sont là trois signes que j'ai choisis pour désigner trois nombres qui se suivent.

§. 4. Il ne faut pas se faire illusion, en s'imaginant que les idées des nombres séparées de leurs signes soient quelque chose de clair et de déterminé\*. Il ne peut rien y avoir qui réunisse dans l'esprit plusieurs unités, que le nom même auquel on les a attachées. Si quelqu'un me demande ce que c'est que *mille*, que puis-je répondre, sinon que ce mot fixe dans mon esprit une certaine collection d'unités? S'il m'interroge encore sur cette collection, il

---

\* Mallebranche a pensé que les nombres qu'aperçoit *l'entendement pur* sont quelque chose de bien supérieur à ceux qui tombent sous les sens. Saint-Augustin ( dans ses confessions ), les Platoniciens, et tous les partisans des idées innées, ont été dans le même préjugé.

est évident qu'il m'est impossible de la lui faire apercevoir dans toutes ses parties. Il ne me reste donc qu'à lui présenter successivement tous les noms qu'on a inventés pour signifier les progressions qui la précèdent. Je dois lui apprendre à ajouter une unité à une autre, et à les réunir par le signe *deux*; une troisième aux deux précédentes, et à les attacher au signe *trois*, et ainsi de suite. Par cette voie, qui est l'unique, je le menerai de nombres en nombres jusqu'à mille.

Qu'on cherche ensuite ce qu'il y aura de clair dans son esprit, on y trouvera trois choses : l'idée de l'unité, celle de l'opération par laquelle il a ajouté plusieurs fois l'unité à elle-même, enfin le souvenir d'avoir imaginé le signe *mille* après les signes *neuf cents quatre-vingt-dix-neuf*, *neuf cents quatre-vingt-dix-huit*, etc. Ce n'est certainement ni par l'idée de l'unité, ni par celle de l'opération qui l'a multipliée, qu'est déterminé ce nombre; car ces choses se trouvent également dans tous les autres. Mais puisque le signe *mille*

n'appartient qu'à cette collection, c'est lui seul qui la détermine et qui la distingue.

§. 5. Il est donc hors de doute que, quand un homme ne voudrait calculer que pour lui, il serait autant obligé d'inventer des signes que s'il voulait communiquer ses calculs. Mais pourquoi ce qui est vrai en arithmétique, ne le serait-il pas dans les autres sciences? Pourrions-nous jamais réfléchir sur la métaphysique et sur la morale, si nous n'avions inventé des signes pour fixer nos idées, à mesure que nous avons formé de nouvelles collections? Les mots ne doivent-ils pas être aux idées de toutes les sciences ce que sont les chiffres aux idées de l'arithmétique? Il est vraisemblable que l'ignorance de cette vérité est une des causes de la confusion qui règne dans les ouvrages de métaphysique et de morale. Pour traiter cette matière avec ordre, il faut parcourir toutes les idées qui peuvent être l'objet de notre réflexion.

§. 6. Il me semble qu'il n'y a rien à ajouter à ce que j'ai dit sur les idées

simples. Il est certain que nous réfléchissons souvent sur nos perceptions sans nous rappeler autre chose que leurs noms, ou les circonstances où nous les avons éprouvées. Ce n'est même que par la liaison qu'elles ont avec ces signes, que l'imagination peut les réveiller à notre gré.

L'esprit est si borné, qu'il ne peut pas se retracer une grande quantité d'idées pour en faire tout-à-la-fois le sujet de sa réflexion. Cependant, il est souvent nécessaire qu'il en considère plusieurs ensemble. C'est ce qu'il fait avec le secours des signes qui, en les réunissant, les lui font envisager comme si elles n'étaient qu'une seule idée.

§. 7. Il y a deux cas où nous rassemblons des idées simples sous un seul signe : nous le faisons sur des modèles, ou sans modèles.

Je trouve un corps, et je vois qu'il est étendu, figuré, divisible, solide, dur, capable de mouvement et de repos, jaune, fusible, ductile, malléable, fort pesant, fixe, qu'il a la capacité d'être dissous dans l'eau régale, etc. Il

est certain que si je ne puis pas donner tout-à-la-fois à quelqu'un une idée de toutes ces qualités, je ne saurais me les rappeler à moi-même qu'en les faisant passer en revue devant mon esprit. Mais si, ne pouvant les embrasser toutes ensemble, je voulais ne penser qu'à une seule, par exemple à sa couleur, une idée aussi incomplète me serait inutile, et me ferait souvent confondre ce corps avec ceux qui lui ressemblent par cet endroit. Pour sortir de cet embarras, j'invente le mot *or*, et je m'accoutume à lui attacher toutes les idées dont j'ai fait le dénombrement. Quand par la suite, je penserai à la notion de l'*or*, je n'apercevrai que ce son *or*, et le souvenir d'y avoir lié une certaine quantité d'idées simples, que je ne puis réveiller tout-à-la-fois, mais que j'ai vu co-exister dans un même sujet, et que je me rappellerai les unes après les autres, quand je le souhaiterai.

Nous ne pouvons donc réfléchir sur les substances qu'autant que nous avons des signes qui déterminent le nombre

et la variété des propriétés que nous y avons remarquées, et que nous voulons réunir dans des idées complexes, comme elles le sont hors de nous dans des sujets. Qu'on oublie pour un moment tous ces signes, et qu'on essaie d'en rappeler les idées, on verra que les mots, ou d'autres signes équivalens, sont d'une si grande nécessité, qu'ils tiennent, pour ainsi dire, dans notre esprit la place que les sujets occupent au-dehors. Comme les qualités des choses ne co-existeraient pas hors de nous sans des sujets où elles se réunissent, leurs idées ne co-existeraient pas dans notre esprit sans des signes où elles se réunissent également.

§. 8. La nécessité des signes est encore bien sensible dans les idées complexes que nous formons sans modèles. Quand nous avons rassemblé des idées que nous ne voyons nulle part réunies, comme il arrive ordinairement dans les notions archétypes, qu'est-ce qui en fixerait les collections, si nous ne les attachions à des mots qui sont comme des liens qui les empêchent de s'échap-

per ? Si vous croyez que les noms vous soient inutiles , arrachez-les de votre mémoire , et essayez de réfléchir sur les loix civiles et morales , sur les vertus et les vices , enfin sur toutes les actions humaines , vous reconnaîtrez votre erreur. Vous avouerez que si , à chaque combinaison que vous faites , vous n'avez pas des signes pour déterminer le nombre d'idées simples que vous avez voulu recueillir , à peine aurez-vous fait un pas que vous n'apercevrez plus qu'un chaos. Vous serez dans le même embarras que celui qui voudrait calculer en disant plusieurs fois un , un , un , et qui ne voudrait pas imaginer des signes pour chaque collection. Cet homme ne se ferait jamais l'idée d'une vingtaine , parce que rien ne pourrait l'assurer qu'il en aurait exactement répété toutes les unités.

§. 9. Concluons que , pour avoir des idées sur lesquelles nous puissions réfléchir , nous avons besoin d'imaginer des signes qui servent de liens aux différentes collections d'idées simples , et que nos notions ne sont exactes

qu'autant que nous avons inventé avec ordre les signes qui doivent les fixer.

§. 10. Cette vérité fera connaître à tous ceux qui voudront réfléchir sur eux-mêmes , combien le nombre des mots que nous avons dans la mémoire est supérieur à celui de nos idées. Cela devait être naturellement ainsi ; soit parce que la réflexion ne venant qu'après la mémoire , elle n'a pas toujours repassé avec assez de soin sur les idées auxquelles on avait donné des signes ; soit parce que nous voyons qu'il y a un grand intervalle entre le tems où l'on commence à cultiver la mémoire d'un enfant , en y gravant bien des mots dont il ne peut encore remarquer les idées , et celui où il commence à être capable d'analyser ses notions pour s'en rendre quelque compte. Quand cette opération survient , elle se trouve trop lente pour suivre la mémoire qu'un long exercice a rendu prompt et facile. Quel travail ne serait-ce pas , s'il fallait qu'elle en examinât tous les signes ? On les emploie donc tels qu'ils se présentent , et l'on se contente ordi-

nairement d'en saisir à-peu-près le sens. Il arrive de-là que l'analyse est de toutes les opérations, celle dont on connaît le moins l'usage. Combien d'hommes chez qui elle n'a jamais lieu ! L'expérience au moins confirme qu'elle ad'autant moins d'exercice, que la mémoire et l'imagination en ont davantage. Je le répète donc : tous ceux qui rentreront en eux-mêmes y trouveront grand nombre de signes auxquels ils n'ont lié que des idées imparfaites, et plusieurs même auxquels ils n'en attachent point du tout. De-là le chaos où se trouvent les sciences abstraites : chaos que les philosophes n'ont jamais pu débrouiller, parce qu'aucun d'eux n'en a connu la première cause. Locke est le seul en faveur de qui on peut faire ici quelque exception.

§. 11. Cette vérité montre encore combien les ressorts de nos connaissances sont simples et admirables. Voilà l'âme de l'homme avec des sensations et des opérations : comment disposera-t-elle de ces matériaux ? Des

gestes, des sons, des chiffres, des lettres ! c'est avec des instrumens aussi étrangers à nos idées, que nous les mettons en œuvre pour nous élever aux connaissances les plus sublimes. Les matériaux sont les mêmes chez tous les hommes : mais l'adresse à se servir des signes varie ; et de-là l'inégalité qui se trouve parmi eux.

Refusez à un esprit supérieur l'usage des caractères : combien de connaissances lui sont interdites, auxquelles un esprit médiocre atteindrait facilement ! Otez-lui encore l'usage de la parole ; le sort des muets vous apprend dans quelles bornes étroites vous le renfermez. Enfin enlevez-lui l'usage de toutes sortes de signes ; qu'il ne sache pas faire à propos le moindre geste, pour exprimer les pensées les plus ordinaires, vous aurez en lui un imbécille.

§. 12. Il serait à souhaiter que ceux qui se chargent de l'éducation des enfans, n'ignorassent pas les premiers ressorts de l'esprit humain. Si un précepteur connaissant parfaite-

ment l'origine et le progrès de nos idées, n'entretenait son disciple que des choses qui ont le plus de rapport à ses besoins et à son âge; s'il avait assez d'adresse pour le placer dans les circonstances les plus propres à lui apprendre à se faire des idées précises, et à les fixer par des signes constans; si, même en badinant, il n'employait jamais dans ses discours que des mots dont le sens serait exactement déterminé, quelle netteté, quelle étendue ne donnerait-il pas à l'esprit de son élève! Mais combien peu de pères sont en état de procurer de pareils maîtres à leurs enfans; et combien sont encore plus rares ceux qui seraient propres à remplir leurs vues! Il est cependant utile de connaître tout ce qui pourrait contribuer à une bonne éducation. Si l'on ne peut pas toujours l'exécuter, peut-être évitera-t-on au moins ce qui y serait tout-à-fait contraire. On ne devrait, par exemple, jamais embarrasser les enfans par des parallogismes, des sophismes et d'autres mauvais raisonnemens. En se per-

mettant de pareils badinages, on court risque de leur rendre l'esprit confus et même faux. Ce n'est qu'après que leur entendement aurait acquis beaucoup de netteté et de justesse, qu'on pourrait, pour exciter leur sagacité, leur tenir des discours captieux. Je voudrais même qu'on y apportât assez de précaution pour prévenir tous les inconvéniens: mais des réflexions sur cette matière m'écarteraient trop de mon sujet. Je vais, dans le Chapitre suivant, confirmer, par des faits, ce que je crois avoir démontré dans celui-ci: ce sera une occasion de développer mon sentiment de plus en plus.

---

## C H A P I T R E I I .

*On confirme, par des faits, ce qui a été prouvé dans le chapitre précédent.*

§. 13. « **A** CHARTRES, un jeune  
» homme de vingt-trois à vingt-quatre  
» ans, fils d'un artisan, sourd et muet

» de naissance , commença tout-à-  
 » coup à parler , au grand étonne-  
 » ment de toute la ville. On sut de  
 » lui que , trois ou quatre mois aupa-  
 » ravant , il avait entendu le son des  
 » cloches , et avait été extrêmement  
 » surpris de cette sensation nouvelle  
 » et inconnue. Ensuite il lui était sorti  
 » une espèce d'eau de l'oreille gau-  
 » che , et il avait entendu parfaite-  
 » ment des deux oreilles. Il fut trois  
 » ou quatre mois à écouter sans rien  
 » dire , s'accoutumant à répéter tout  
 » bas les paroles qu'il entendait , et  
 » s'affermissant dans la prononciation  
 » et dans les idées attachées aux mots.  
 » Enfin il se crut en état de rompre le  
 » silence , et il déclara qu'il parlait ,  
 » quoique ce ne fût encore qu'impar-  
 » faitement. Aussi-tôt des théologiens  
 » habiles l'interrogèrent sur son état  
 » passé , et leurs questions principa-  
 » les roulèrent sur Dieu , sur l'âme ;  
 » sur la bonté ou la malice morale des  
 » actions. Il ne parut pas avoir poussé  
 » ses pensées jusques-là. Quoiqu'il  
 » fût né de parens catholiques , qu'il

» assistât à la messe , qu'il fût instruit  
 » à faire le signe de la croix , et à se  
 » mettre à genoux dans la contenance  
 » d'un homme qui prie , il n'avait ja-  
 » mais joint à tout cela aucune inten-  
 » tion , ni compris celle que les autres  
 » y joignent. Il ne savait pas bien dis-  
 » tinctement ce que c'était que la  
 » mort , et il n'y pensait jamais. Il me-  
 » nait une vie purement animale , tout  
 » occupé des objets sensibles et pré-  
 » sens , et du peu d'idées qu'il rece-  
 » vait par les yeux. Il ne tirait pas  
 » même de la comparaison de ses  
 » idées tout ce qu'il semble qu'il en  
 » aurait pu tirer. Ce n'est pas qu'il  
 » n'eût naturellement de l'esprit ; mais  
 » l'esprit d'un homme privé du com-  
 » merce des autres est si peu exercé  
 » et si peu cultivé , qu'il ne pense  
 » qu'autant qu'il y est indispensable-  
 » ment forcé par les objets extérieurs.  
 » Le plus grand fonds des idées des  
 » hommes est dans leur commerce  
 » réciproque ».

§. 14. Ce fait est rapporté dans les  
 mémoires de l'académie des scien-

ces \*. Il eût été à souhaiter qu'on eût interrogé ce jeune homme sur le peu d'idées qu'il avait quand il était sans l'usage de la parole, sur les premières qu'il acquit depuis que l'ouïe lui fut rendue; sur les secours qu'il reçut soit des objets extérieurs, soit de ce qu'il entendait dire, soit de sa propre réflexion, pour en faire de nouvelles; en un mot, sur tout ce qui put être à son esprit une occasion de se former. L'expérience agit en nous de si bonne heure, qu'il n'est pas étonnant qu'elle se donne quelquefois pour la nature même. Ici au contraire elle agit si tard, qu'il eût été aisé de ne pas s'y méprendre. Mais les théologiens y voulaient reconnaître la nature; et tous habiles qu'ils étaient, ils ne reconnurent ni l'une ni l'autre. Nous n'y pouvons suppléer que par des conjectures.

§. 15. J'imagine que, pendant vingt-trois ans, ce jeune homme était à-peu-près dans l'état où j'ai représenté l'âme,

---

\* Année 1705, p. 18.

quand ne disposant point encore de son attention, elle la donne aux objets, non pas à son choix, mais selon qu'elle est entraînée par la force avec laquelle ils agissent sur elle. Il est vrai qu'élevé parmi les hommes, il en recevait des secours qui lui faisaient lier quelques-unes de ses idées à des signes. Il n'est pas douteux qu'il ne sût faire connaître, par des gestes, ses principaux besoins et les choses qui les pouvaient soulager. Mais, comme il manquait de noms pour désigner celles qui n'avaient pas un si grand rapport à lui; qu'il était peu intéressé à y suppléer par quelque autre moyen, et qu'il ne retirait de dehors aucun secours, il n'y pensait jamais que quand il en avait une perception actuelle. Son attention, uniquement attirée par des sensations vives, cessait avec ces sensations. Pour lors, la contemplation n'avait aucun exercice, à plus forte raison la mémoire.

§. 16. Quelquefois notre conscience, partagée entre un grand nombre de perceptions qui agissent sur nous avec

une force à-peu-près égale, est si faible qu'il ne nous reste aucun souvenir de ce que nous avons éprouvé. A peine sentons-nous pour lors que nous existons : des jours s'écouleraient comme des momens, sans que nous en fissions la différence; et nous éprouverions des milliers de fois la même perception, sans remarquer que nous l'avons déjà eue. Un homme qui, par l'usage des signes, a acquis beaucoup d'idées, et se les est rendues familières, ne peut pas demeurer long-tems dans cette espèce de léthargie. Plus la provision de ses idées est grande, plus il y a lieu de croire que quelqu'une aura occasion de se réveiller, d'exercer son attention, et de le retirer de cet assoupissement. Par-conséquent, moins on a d'idées, plus cette léthargie doit être ordinaire. Qu'on juge donc si, pendant vingt-trois ans que ce jeune homme de Chartres fut sourd et muet, son âme put faire souvent usage de son attention, de sa réminiscence et de sa réflexion.

§. 17. Si l'exercice de ces premières opérations était si borné, combien celui  
des

des autres l'était-il davantage ? Incapable de fixer et de déterminer exactement les idées qu'il recevait par les sens, il ne pouvait, ni en les composant, ni en les décomposant, se faire des notions à son choix. N'ayant pas des signes assez commodes pour comparer ses idées les plus familières, il était rare qu'il formât des jugemens. Il est même vraisemblable que, pendant le cours des vingt-trois premières années de sa vie, il n'a pas fait un seul raisonnement. Raisonner, c'est former des jugemens, et les lier en observant la dépendance où ils sont les uns des autres. Or ce jeune homme n'a pu le faire, tant qu'il n'a pas eu l'usage des conjonctions ou des particules qui expriment les rapports des différentes parties du discours. Il était donc naturel qu'il ne tirât pas de la comparaison de ses idées tout ce qu'il semble qu'il en aurait pu tirer. Sa réflexion, qui n'avait pour objet que des sensations vives ou nouvelles, n'influa point dans la plupart de ses actions, et que fort peu dans les autres. Il ne se

conduisait que par habitude et par imitation, sur-tout dans les choses qui avaient moins de rapport à ses besoins. C'est ainsi que, faisant ce que la dévotion de ses parens exigeait de lui, il n'avait jamais songé au motif qu'on pouvait avoir, et ignorait qu'il y dût joindre une intention. Peut-être l'imitation était-elle d'autant plus exacte, que la réflexion ne l'accompagnait point; car les distractions doivent être moins fréquentes dans un homme qui sait peu réfléchir.

§. 18. Il semble que pour savoir ce que c'est que la vie, ce soit assez d'être et de se sentir. Cependant, au hasard d'avancer un paradoxe, je dirai que ce jeune homme en avait à peine une idée. Pour un être qui ne réfléchit pas, pour nous-mêmes, dans ces momens où, quoiqu'éveillés, nous ne faisons, pour ainsi dire, que végéter, les sensations ne sont que des sensations, et elles ne deviennent des idées que lorsque la réflexion nous les fait considérer comme images de quelque chose. Il est vrai qu'elles guidaient

ce jeune homme dans la recherche de ce qui était utile à sa conservation, et l'éloignaient de ce qui pouvait lui nuire: mais il en suivait l'impression sans réfléchir sur ce que c'était que se conserver, ou se laisser détruire. Une preuve de la vérité de ce que j'avance, c'est qu'il ne savait pas bien distinctement ce que c'était que la mort. S'il avait su ce que c'était que la vie, n'aurait-il pas vu aussi distinctement que nous que la mort n'en est que la privation\*?

§. 19. Nous voyons dans ce jeune homme quelques faibles traces des opérations de l'âme: mais si l'on excepte la perception, la conscience, l'attention, la réminiscence et l'ima-

---

\* La mort peut se prendre encore pour le passage de cette vie dans une autre. Mais ce n'est pas là le sens dans lequel il faut ici l'entendre. M. de Fontenelle ayant dit que ce jeune homme n'avait point d'idée de Dieu, ni de l'âme, il est évident qu'il n'en avait pas davantage de la mort prise pour le passage de cette vie dans une autre.

gination, quand elle n'est point encore à notre pouvoir, on ne trouvera aucun vestige des autres dans quelqu'un qui aurait été privé de tout commerce avec les hommes, et qui, avec des organes sains et bien constitués, aurait, par exemple, été élevé parmi des ours. Presque sans réminiscence, il passerait souvent par le même état sans reconnaître qu'il y eût été. Sans mémoire, il n'aurait aucun signe pour suppléer à l'absence des choses. N'ayant qu'une imagination dont il ne pourrait disposer, ses perceptions ne se réveilleraient qu'autant que le hasard lui présenterait un objet avec lequel quelques circonstances les auraient liées : enfin, sans réflexion, il recevrait les impressions que les choses feraient surcessens, et ne leur obéirait que par instinct. Il imiterait les ours en tout, aurait un cri à-peu-près semblable au leur, et se traînerait sur les pieds et sur les mains. Nous sommes si fort portés à l'imitation, que peut-être un Descartes à sa place n'essaierait pas seulement de marcher sur ses pieds.

§. 20. Mais quoi ! me dira-t-on, la nécessité de pourvoir à ses besoins et de satisfaire à ses passions, ne suffirait-elle pas pour développer toutes les opérations de son âme ?

Je réponds que non ; parce que tant qu'il vivra sans aucun commerce avec le reste des hommes, il n'aura point occasion de lier ses idées à des signes arbitraires. Il sera sans mémoire ; par conséquent son imagination ne sera point en son pouvoir : d'où il résulte qu'il sera entièrement incapable de réflexion.

§. 21. Son imagination aura cependant un avantage sur la nôtre ; c'est qu'elle lui retracera les choses d'une manière bien plus vive. Il nous est si commode de nous rappeler nos idées avec le secours de la mémoire, que notre imagination est rarement exercée. Chez lui, au contraire, cette opération tenant lieu de toutes les autres, l'exercice en sera aussi fréquent que ses besoins, et elle réveillera les perceptions avec plus de force. Cela peut se confirmer par l'exemple

des aveugles, qui ont communément le tact plus fin que nous; car on en peut apporter la même raison.

§. 22. Mais cet homme ne disposera jamais lui-même des opérations de son âme. Pour le comprendre, voyons dans quelles circonstances elles pourront avoir quelque exercice.

Je suppose qu'un monstre auquel il a vu dévorer d'autres animaux, ou que ceux avec lesquels il vit lui ont appris à fuir, vienne à lui: cette vue attire son attention, réveille les sentimens de frayeur qui sont liés avec l'idée du monstre, et le dispose à la fuite. Il échappe à cet ennemi, mais le tremblement dont tout son corps est agité, lui en conserve quelque tems l'idée présente: voilà la contemplation. Peu après le hasard le conduit dans le même lieu; l'idée du lieu réveille celle du monstre avec laquelle elle s'était liée: voilà l'imagination. Enfin, puisqu'il se reconnoît pour le même être qui s'est déjà trouvé dans ce lieu, il y a encore en lui réminiscence. On voit par-là que l'exercice de ces opérations dépend

d'un certain concours de circonstances qui l'affectent d'une manière particulière, et qui doit, par conséquent, cesser aussi-tôt que ces circonstances cessent. La frayeur de cet homme dissipée, si l'on suppose qu'il ne retourne pas dans le même lieu, ou qu'il n'y retourne que quand l'idée n'en sera plus liée avec celle du monstre, nous ne trouverons rien en lui qui soit propre à lui rappeler ce qu'il a vu. Nous ne pouvons réveiller nos idées qu'autant qu'elles sont liées à quelques signes: les siennes ne le sont qu'aux circonstances qui les ont fait naître: il ne peut donc se les rappeler que quand il se trouve dans ces mêmes circonstances. De-là dépend l'exercice des opérations de son âme. Il n'est pas le maître, je le répète, de les conduire par lui-même; il ne peut qu'obéir à l'impression que les objets font sur lui, et l'on ne doit pas attendre qu'il puisse donner aucun signe de raison.

§. 23. Je n'avance pas de simples conjectures. Dans les forêts qui confinent la Lithuanie et la Russie, on prit,

en 1694, un jeune homme d'environ dix ans, qui vivait parmi les ours. Il ne donnait aucune marque de raison, marchait sur ses pieds et sur ses mains, n'avait aucun langage, et formait des sons qui ne ressembaient en rien à ceux d'un homme. Il fut long-tems avant de pouvoir proférer quelques paroles : encore le fit-il d'une manière bien barbare. Aussi-tôt qu'il put parler, on l'interrogea sur son premier état ; mais il ne s'en souvint non plus que nous nous souvenons de ce qui nous est arrivé au berceau \*.

§. 24. Ce fait prouve parfaitement la vérité de ce que j'ai dit sur le progrès des opérations de l'âme. Il était aisé de prévoir que cet enfant ne devait pas se rappeler son premier état. Il pouvait en avoir quelque souvenir au moment qu'on l'en retira : mais ce souvenir, uniquement produit par une attention donnée rarement, et jamais

---

\* Connor, in evang. med., art. 15, pag. 133 et seq.

fortifiée par la réflexion, était si faible, que les traces s'en effacèrent pendant l'intervalle qu'il y eut du moment où il commença à se faire des idées, à celui où l'on put lui faire des questions. En supposant, pour épuiser toutes les hypothèses, qu'il se fût encore souvenu du tems qu'il vivait dans les forêts, il n'aurait pu se le représenter que par les perceptions qu'il se serait rappelées. Ces perceptions ne pouvaient être qu'en petit nombre ; ne se souvenant point de celles qui les avaient précédées, suivies ou interrompues, il ne se serait point retracé la succession des parties de ce tems. D'où il serait arrivé qu'il n'aurait jamais soupçonné qu'elle eût eu un commencement, et qu'il ne l'aurait cependant envisagée que comme un instant. En un mot, le souvenir confus de son premier état l'aurait mis dans l'embarras de s'imaginer d'avoir toujours été, et de ne pouvoir se représenter son éternité prétendue que comme un moment. Je ne doute donc pas qu'il n'eût été bien surpris, quand

on lui aurait dit qu'il avait commencé d'être ; et qu'il ne l'eût encore été, quand on aurait ajouté qu'il avait passé par différens accroissemens. Jusques-là incapable de réflexion, il n'aurait jamais remarqué des changemens aussi insensibles, et il aurait naturellement été porté à croire qu'il avait toujours été tel qu'il se trouvait au moment où on l'engageait à réfléchir sur lui-même.

§. 25. L'illustre secrétaire de l'académie des sciences a fort bien remarqué que le plus grand fond des idées des hommes est dans leur commerce réciproque. Cette vérité, développée, achevera de confirmer tout ce que je viens de dire.

J'ai distingué trois sortes de signes ; les accidentels ; les signes naturels et les signes d'institution. Un enfant élevé parmi les ours n'a que le secours des premiers. Il est vrai qu'on ne peut lui refuser les cris naturels à chaque passion : mais comment soupçonnerait-il qu'ils soient propres à être les signes des sentimens qu'il éprouve ? Sil vivait avec d'autres hommes,

il leur entendrait si souvent pousser des cris semblables à ceux qui lui échappent, que tôt ou tard il lierait ces cris avec les sentimens qu'ils doivent exprimer. Les ours ne peuvent lui fournir les mêmes occasions : leurs mugissemens n'ont pas assez d'analogie avec la voix humaine. Par le commerce que ces animaux ont ensemble, ils attachent vraisemblablement à leurs cris les perceptions dont ils sont les signes, ce que cet enfant ne saurait faire. Ainsi, pour se conduire d'après l'impression des cris naturels, ils ont des secours qu'il ne peut avoir, et il y a apparence que l'attention, la réminiscence et l'imagination, ont chez eux plus d'exercice que chez lui : mais c'est à quoi se bornent toutes les opérations de leur âme \*.

Puisque les hommes ne peuvent se

---

\* Locke ( L. 2 , c. 11 , §. 10 et 11 ), remarque, avec raison, que les bêtes ne peuvent point former d'abstractions. Il leur refuse, en conséquence, la puissance de raisonner sur des idées générales ; mais il regarde comme évident qu'elles raisonnent

faire des signes qu'autant qu'ils vivent ensemble, c'est une conséquence que le fond de leurs idées, quand leur esprit commence à se former, est uniquement dans leur commerce réciproque. Je dis quand leur esprit commence à se former, parce qu'il est évident que, lorsqu'il a fait des progrès, il connaît l'art de se faire des signes, et peut acquérir des idées sans aucun secours étranger.

Il ne faudrait pas m'objecter qu'avant ce commerce l'esprit a déjà des idées, puisqu'il a des perceptions; car des perceptions qui n'ont jamais été l'objet de la réflexion, ne sont pas proprement des idées: elles ne sont que des impressions faites dans l'âme, auxquelles il

---

en certaines rencontres sur des idées particulières. Si ce philosophe avoit vu qu'on ne peut réfléchir qu'autant qu'on a l'usage des signes d'institution, il auroit reconnu que les bêtes sont absolument incapables de raisonnement, et que, par conséquent, leurs actions, qui paraissent raisonnées, ne sont que les effets d'une imagination dont elles ne peuvent point disposer.

manque,

manque, pour être des idées, d'être considérées comme images.

§ 26. Il ne semble qu'il est inutile de rien ajouter à ces exemples, ni aux explications que j'en ai données: ils confirment bien sensiblement que les opérations de l'esprit se développent plus ou moins, à proportion qu'on a l'usage des signes.

Il s'offre cependant une difficulté; c'est que si notre esprit ne fixe ses idées que par des signes, nos raisonnemens courent risque de ne rouler souvent que sur des mots; ce qui doit nous jeter dans bien des erreurs.

Je réponds que la certitude des mathématiciens lève cette difficulté. Pourvu que nous déterminions si exactement les idées simples attachées à chaque signe, que nous puissions dans le besoin en faire l'analyse, nous ne craignons pas plus de nous tromper que les mathématiciens, lorsqu'ils se servent de leurs chiffres. A la vérité, cette objection fait voir qu'il faut se conduire avec beaucoup de précaution, pour ne pas s'engager comme

bien des philosophes dans des disputes de mots, et dans des questions vaines et puériles; mais par-là elle ne fait que confirmer ce que j'ai moi-même remarqué.

§. 27. On peut observer ici avec quelle lenteur l'esprit s'élève à la connaissance de la vérité. Locke en fournit un exemple qui me paraît curieux.

Quoique la nécessité des signes pour les idées des nombres ne lui ait pas échappé, il n'en parle pas cependant comme un homme bien assuré de ce qu'il avance. Sans les signes, dit-il, avec lesquels nous distinguons chaque collection d'unités, *à peine* pouvons-nous faire usage des nombres, sur-tout dans les combinaisons fort composées\*.

Il s'est aperçu que les noms étaient nécessaires pour les idées archétypes, mais il n'en a pas saisi la vraie raison. « L'esprit, dit-il, ayant mis de la liaison entre les parties détachées de

\* L. 2, c. 16, §. 5.

» ces idées complexes, cette union  
» qui n'a aucun fondement particulier  
» dans la nature, cesserait s'il n'y avait  
» quelque chose qui la maintint\* ». Ce raisonnement devait, comme il l'a fait, l'empêcher de voir la nécessité des signes pour les notions des substances; car ces notions ayant un fondement dans la nature, c'était une conséquence que la réunion de leurs idées simples se conservât dans l'esprit sans le secours des mots.

Il faut bien peu de chose pour arrêter les plus grands génies dans leurs progrès: il suffit, comme on le voit ici, d'une légère méprise qui leur échappe dans le moment même qu'ils défendent la vérité. Voilà ce qui a empêché Locke de découvrir combien les signes sont nécessaires à l'exercice des opérations de l'âme. Il suppose que l'esprit fait des propositions mentales dans lesquelles il joint ou sépare les idées sans l'intervention des mots\*\*. Il

\* L. 3, c. 5, §. 10.

\*\* L. 4, c. 5, §. 3, 4, 5.

prétend même que la meilleure voie pour arriver à des connaissances, serait de considérer les idées en elles-mêmes ; mais il remarque qu'on le fait fort rarement, tant, dit-il, la coutume d'employer des sons pour des idées a prévalu parmi nous \*. Après ce que j'ai dit, il est inutile que je m'arrête à faire voir combien tout cela est peu exact.

M. Wolf remarque qu'il est bien difficile que la raison ait quelque exercice dans un homme qui n'a pas l'usage des signes d'institution. Il en donne pour exemple les deux faits que je viens de rapporter \*\*, mais il ne les explique pas ; d'ailleurs il n'a point connu l'absolue nécessité des signes, non plus que la manière dont ils concourent aux progrès des opérations de l'âme.

Quant aux Cartésiens et aux Malbrancheistes, ils ont été aussi éloignés

\* L. 4, c. 6, §. 1.

\*\* Psychol. ration., §. 46.

de cette découverte qu'on peut l'être. Comment soupçonner la nécessité des signes, lorsqu'on pense avec Descartes que les idées sont innées, ou avec Malbranche que nous voyons toutes choses en Dieu ?

---

## SECTION CINQUIÈME.

### *Des Abstractions.*

§. 1. **N**ous avons vu que les notions abstraites se forment en cessant de penser aux propriétés par où les choses sont distinguées, pour ne penser qu'aux qualités par où elles conviennent. Cessons de considérer ce qui détermine une étendue à être telle, nous aurons les idées abstraites d'étendue et de tout \*.

---

\* Voici comment Locke explique le progrès de ces sortes d'idées. « Les idées, dit-il, que les enfans se font des personnes » avec qui ils conversent, sont semblables

Ces sortes d'idées ne sont donc que des dénominations que nous donnons aux choses envisagées par les endroits par où elles se ressemblent : c'est pourquoi on les appelle *idées générales*. Mais ce n'est pas assez d'en connaître l'origine ; il y a encore des considérations importantes à faire sur leur nécessité, et sur les vices qui les accompagnent.

§. 2. Elles sont sans doute absolument nécessaires. Les hommes étant obligés de parler des choses selon

---

» aux personnes mêmes, et ne sont que  
 » particulières. Les idées qu'ils ont de leur  
 » nourrice et de leur mère sont fort bien  
 » tracées dans leur esprit, et comme au-  
 » tant de fidèles tableaux, y représentent  
 » uniquement ces individus. Les noms  
 » qu'ils leur donnent d'abord, se termi-  
 » nent aussi à ces individus, ainsi les noms  
 » de *nourrice* et de *manan*, dont se ser-  
 » vent les enfans, se rapportent unique-  
 » ment à ces personnes. Quand, après cela,  
 » le tems, et une plus grande connais-  
 » sance du monde, leur a fait observer qu'il  
 » y a plusieurs autres êtres qui, par cer-  
 » tains communs rapports de figure et de

qu'elles diffèrent ou qu'elles convien-  
 nent, il a fallu qu'ils pussent les rap-  
 porter à des classes distinguées par des  
 signes. Avec ce secours ils renferment  
 dans un seul mot ce qui n'aurait pu  
 sans confusion entrer dans de longs  
 discours : on en voit un exemple sen-  
 sible dans l'usage qu'on fait des termes  
 de *substance, esprit, corps, animal*.  
 Si l'on ne veut parler des choses qu'au-  
 tant qu'on se représente dans chacune  
 un sujet qui en soutient les propriétés

---

» plusieurs autres qualités, ressemblent à  
 » leur père, à leur mère, et autres person-  
 » nes qu'ils sont accoutumés de voir, ils  
 » forment une idée à laquelle ils trouvent  
 » que tous ces êtres particuliers partici-  
 » pent également, et ils lui donnent, com-  
 » me les autres, le nom d'*homme*. Voilà  
 » comment ils viennent à avoir un nom  
 » général et une idée générale. En quoi ils  
 » ne forment rien de nouveau ; mais écar-  
 » tant seulement de l'idée complexe qu'ils  
 » avaient de *Pierre, de Jacques, de Ma-  
 » rie* et d'*Elisabeth*, ce qui est particulier  
 » à chacun d'eux, ils ne retiennent que  
 » ce qui leur est commun à tous ». L. 3,  
 c. 5, §. 7.

et les modes, on n'a besoin que du mot de *substance*. Si l'on a en vue d'indiquer plus particulièrement l'espèce des propriétés et des modes, on se sert du mot d'*esprit*, ou de celui du *corps*. Si, en réunissant ces deux idées, on a dessein de parler d'un tout vivant, qui se meut de lui-même et par instinct, on a le mot d'*animal*. Enfin, selon qu'on joindra à cette dernière notion les idées qui distinguent les différentes espèces d'animaux, l'usage fournit ordinairement des termes propres à rendre notre pensée d'une manière abrégée.

§. 5. Mais il faut remarquer que c'est moins par rapport à la nature des choses que par rapport à la manière dont nous les connaissons, que nous en déterminons les genres et les espèces, ou, pour parler un langage plus familier, que nous les distribuons dans des classes subordonnées les unes aux autres. Si nous avions la vue assez pénétrante pour découvrir dans les objets un plus grand nombre de propriétés, nous apercevriens bientôt des diffé-

rences entre ceux qui nous paraissent le plus conformes, et nous pourrions en conséquence les sous-diviser en de nouvelles classes. Quoique différentes portions d'un même métal soient, par exemple, semblables par les qualités que nous leur connaissons, il ne s'ensuit pas qu'elles le soient par celles qui nous restent à connaître. Si nous savions en faire la dernière analyse, peut-être trouverions-nous autant de différence entr'elles que nous en trouvons maintenant entre des métaux de différente espèces

§. 4. Ce qui rend les idées générales si nécessaires, c'est la limitation de notre esprit. Dieu n'en a nullement besoin; sa connaissance infinie comprend tous les individus, et il ne lui est pas plus difficile de penser à tous en même tems, que de penser à un seul. Pour nous, la capacité de notre esprit est remplie, non-seulement lorsque nous ne pensons qu'à un objet, mais même lorsque nous ne le considérons que par quelque endroit. Ainsi nous sommes obligés, pour mettre de

l'ordre dans nos pensées, de distribuer les choses en différentes classes.

§. 5. Des notions qui partent d'une telle origine, ne peuvent être que defectueuses, et vraisemblablement il y aura du danger à nous en servir, si nous ne le faisons avec précaution. Aussi les philosophes sont-ils tombés à ce sujet dans une erreur qui a eu de grandes suites : ils ont réalisé toutes leurs abstractions, ou les ont regardés comme des êtres qui ont une existence réelle indépendamment de celle des choses \*. Voici, je pense, ce qui

---

\* Au commencement du douzième siècle, les Péripatéticiens formèrent deux branches, celle des Nominaux et celle des Réalistes. Ceux-ci soutenaient que les notions générales que l'école appelle *nature universelle, relations, formalités* et autres, sont des réalités distinctes des choses. Ceux-là, au contraire, pensaient qu'elles ne sont que des noms par où on exprime différentes manières de concevoir, et ils s'appuyaient sur ce principe, *que la nature ne fait rien en vain*. C'était soutenir une bonne thèse par une assez mauvaise raison ; car c'était convenir que ces

a donné lieu à une opinion aussi absurde.

§. 6. Toutes nos premières idées ont été particulières ; c'étaient certaines sensations de lumière, de couleur, etc., ou certaines opérations de l'âme. Or toutes ces idées présentent une vraie réalité, puisqu'elles ne sont proprement que notre être différemment modifié ; car nous ne saurions rien apercevoir en nous, que nous ne le regardions comme à nous, comme appartenant à notre être, ou comme étant notre être de telle ou telle façon ; c'est-à-dire, sentant, voyant, etc. Telles sont toutes nos idées dans leur origine.

Notre esprit étant trop borné pour réfléchir en même temps sur toutes les modifications qui peuvent lui appartene-

---

réalités étaient possibles, et que, pour les faire exister, il ne fallait que leur trouver quelque utilité. Cependant ce principe était appelé *le rasoir des Nominaux*. La dispute entre ces deux sectes fut si vive, qu'on en vint aux mains en Allemagne, et qu'en France Louis XI fut obligé de défendre la lecture des livres Nominaux.

nir, il est obligé de les distinguer, afin de les prendre les unes après les autres. Ce qui sert de fondement à cette distinction, c'est que ces modifications changent et se succèdent continuellement dans son être, qui lui paraît un certain fonds qui demeure toujours le même.

Il est certain que ces modifications distinguées de la sorte de l'être qui en est le sujet, n'ont plus aucune réalité. Cependant l'esprit ne peut pas réfléchir sur rien; car ce serait proprement ne pas réfléchir. Comment donc ces modifications, prises d'une manière abstraite, ou séparément de l'être auquel elles appartiennent, et qui ne leur convient qu'autant qu'elles y sont renfermées, deviendront-elles l'objet de l'esprit? C'est qu'il continue de les regarder comme des êtres. Accoutumé, toutes les fois qu'il les considère comme étant à lui, à les apercevoir avec la réalité de son être, dont pour lors elles ne sont pas distinctes, il leur conserve, autant qu'il peut, cette même réalité, dans le tems même qu'il les en distin-

gue. Il se contredit: d'un côté il envisage ses modifications sans aucun rapport à son être, et elles ne sont plus rien; d'un autre côté, parce que le néant ne peut se saisir, il les regarde comme quelque chose, et continue de leur attribuer cette même réalité avec laquelle il les a d'abord aperçues, quoiqu'elle ne puisse plus leur convenir. En un mot, ces abstractions, quand elles n'étaient que des idées particulières, se sont liées avec l'idée de l'être, et cette liaison subsiste.

Quelque vicieuse que soit cette contradiction, elle est néanmoins nécessaire. Car si l'esprit est trop limité pour embrasser tout-à-la-fois son être et ses modifications, il faudra bien qu'il les distingue, en formant des idées abstraites: et quoique par-là les modifications perdent toute la réalité qu'elles avaient, il faudra bien encore qu'il leur en suppose, parce qu'autrement il n'en pourrait jamais faire l'objet de sa réflexion.

C'est cette nécessité qui est cause que bien des philosophes n'ont pas

soupçonné que la réalité des idées abstraites fût l'ouvrage de l'imagination. Ils ont vu que nous étions absolument engagés à considérer ces idées comme quelque chose de réel, ils s'en sont tenus là; et n'étant pas remontés à la cause qui nous les fait apercevoir sous cette fausse apparence, ils ont conclu qu'elles étaient en effet des êtres.

On a donc réalisé toutes ces notions; mais plus ou moins, selon que les choses dont elles ont des idées partielles paraissent avoir plus ou moins de réalité. Les idées des modifications ont participé à moins de degrés d'être que celles des substances, et celles des substances finies en ont encore eu moins que celle de l'être infini\*.

§. 7. Ces idées, réalisées de la sorte, ont été d'une fécondité merveilleuse. C'est à elles que nous devons l'heureuse découverte des *qualités occul-*

---

\* Descartes lui-même raisonne de la sorte. Med.

*tes, des formes substantielles, des espèces intentionnelles*: ou pour ne parler que de ce qui est commun aux modernes, c'est à elles que nous devons *ces genres, ces espèces, ces essences, et ces différences*, qui sont tout autant d'êtres qui vont se placer dans chaque substance, pour la déterminer à être ce qu'elle est. Lorsque les philosophes servent de ces mots, *être, substance, essence, genre, espèce*, il ne faut pas s'imaginer qu'ils n'entendent que certaines collections d'idées simples qui nous viennent par sensation et par réflexion: ils veulent pénétrer plus avant, et voir dans chacun d'eux des réalités spécifiques. Si même nous descendons dans un plus grand détail, et que nous passions en revue les noms des substances *corps, animal, homme, métal, or, argent, etc.*, tous dévoilent aux yeux des philosophes des êtres cachés au reste des hommes.

Une preuve qu'ils regardent ces mots comme signe de quelque réalité, c'est que, quoiqu'une substance

ait souffert quelque altération , ils ne laissent pas de demander si elle appartient encore à la même espèce à laquelle elle se rapportait avant ce changement : question qui deviendrait superflue , s'ils mettaient les notions des substances et celles de leurs espèces dans différentes collections d'idées simples. Lorsqu'ils demandent *si de la glace et de la neige sont de l'eau ; si un fœtus monstrueux est un homme ; si Dieu, les esprits, les corps, ou même le vide, sont des substances*, il est évident que la question n'est pas si ces choses conviennent avec les idées simples rassemblées sous ces mots *eau, homme, substance* ; elle se résoudre d'elle-même. Il s'agit de savoir si ces choses renferment certaines essences , certaines réalités qu'on suppose que ces mots *eau, homme, substance*, signifient.

§. 8. Ce préjugé a fait imaginer à tous les philosophes qu'il faut définir les substances par la différence la plus prochaine et la plus propre à en expliquer la nature. Mais nous sommes en-

core à attendre d'eux un exemple de ces sortes de définitions. Elles seront toujours défectueuses par l'impuissance où ils sont de connaître les essences , impuissance dont ils ne se doutent pas , parce qu'ils se préviennent pour des idées abstraites qu'ils réalisent , et qu'ils prennent ensuite pour l'essence même des choses.

§. 9. L'abus des notions abstraites réalisées se montre encore bien visiblement lorsque les philosophes, non contents d'expliquer à leur manière la nature de ce qui est , ont voulu expliquer la nature de ce qui n'est pas. On les a vu parler des créatures purement possibles , comme des créatures existantes , et tout réaliser, jusqu'au néant d'où elles sont sorties. Où étaient les créatures, a-t-on demandé, avant que Dieu les eût créées ? La réponse est facile , car c'est demander où elles étaient avant qu'elles fussent : à quoi , ce me semble , il suffit de répondre qu'elles n'étaient nulle part.

L'idée des créatures possibles n'est qu'une abstraction réalisée que nous

avons formée ; en cessant de penser à l'existence des choses , pour ne penser qu'aux autres qualités que nous leur connaissons. Nous avons pensé à l'étendue , à la figure , au mouvement et au repos des corps , et nous avons cessé de penser à leur existence. Voilà comment nous nous sommes fait l'idée des corps possibles , idée qui leur ôte toute leur réalité , puisqu'elle les suppose dans le néant , et qui , par une contradiction évidente , la leur conserve , puisqu'elle nous les représente comme quelque chose d'étendu , de figuré , etc.

Les philosophes n'apercevant pas cette contradiction , n'ont pris cette idée que par ce dernier endroit. En conséquence , ils ont donné à qui n'est point les réalités de ce qui existe ; et quelques-uns ont cru résoudre d'une manière sensible les questions les plus épineuses de la création.

§. 10. « Je crains , dit Locke , que » la manière dont on parle des facultés » de l'âme , n'ait fait venir à plusieurs » personnes l'idée confuse d'autant » d'agens qui existent distinctement

» en nous , qui ont différentes fonc-  
» tions , et différens pouvoirs qui com-  
» mandent , obéissent et exécutent di-  
» verses choses , comme autant d'êtres  
» distincts , ce qui a produit quantité  
» de vaines disputes , de discours obs-  
» curs et pleins d'incertitude sur les  
» questions qui se rapportent à ces  
» différens pouvoirs de l'âme ».

Cette crainte est digne d'un sage philosophe ; car pourquoi agiterait-on comme des questions fort importantes , *si le jugement appartient à l'entendement ou à la volonté ; s'ils sont l'un et l'autre également actifs ou également libres ; si la volonté est capable de connaissance , ou si ce n'est qu'une faculté aveugle ; si enfin elle commande à l'entendement , ou si celui-ci la guide et la détermine ?* Si , par *entendement* et *volonté* , les philosophes ne voulaient exprimer que l'âme envisagée par rapport à certains actes qu'elle produit ou peut produire , il est évident que le jugement , l'activité et la liberté , appartiendraient à l'entendement , ou ne lui appartienn-

draient pas, selon qu'en parlant de cette faculté on considérerait plus ou moins de ces actes. Il en est de même de la volonté; il suffit, dans ces sortes de cas, d'expliquer les termes, en déterminant, par des analyses exactes, les notions qu'on se fait des choses. Mais les philosophes ayant été obligés de se représenter l'âme par des abstractions, ils en ont multiplié l'être; et l'entendement et la volonté ont subile sort de toutes les notions abstraites. Ceux même, tels que les Cartésiens, qui ont remarqué expressément que ce ne sont point là des êtres distingués de l'âme, ont agité toutes les questions que je viens de rapporter. Ils ont donc réalisé ces notions abstraites contre leur intention, et sans s'en apercevoir; c'est qu'ignorant la manière de les analyser, ils étaient incapables d'en connaître les défauts, et par conséquent, de s'en servir avec toutes les précautions nécessaires.

§. II. Ces sortes d'abstractions ont infiniment obscurci tout ce qu'on a écrit sur la liberté, question où bien

des plumes ne paraissent s'être exercées que pour l'obscurcir davantage. L'entendement, disent quelques philosophes, est une faculté qui reçoit les idées; et la volonté est une faculté aveugle par elle-même, et qui ne se détermine qu'en conséquence des idées que l'entendement lui présente. Il ne dépend pas de l'entendement d'apercevoir ou non les idées et les rapports de vérité ou de probabilité qui sont entre elles. Il n'est pas libre, il n'est pas même actif; car il ne produit point en lui les idées du blanc et du noir, et il voit nécessairement que l'une n'est pas l'autre. La volonté agit, il est vrai: mais aveugle par elle-même elle suit le *dictamen* de l'entendement, c'est-à-dire, qu'elle se détermine conséquemment à ce que lui prescrit une cause nécessaire. Elle est donc aussi nécessaire. Or, si l'homme était libre, ce serait par l'une ou l'autre de ces facultés. L'homme n'est donc pas libre.

Pour réfuter tout ce raisonnement, il suffit de remarquer que ces philoso-

sophes se font de l'entendement et de la volonté des fantômes qui ne sont que dans leur imagination. Si ces facultés étaient telles qu'ils se les représentent, sans doute que la liberté n'aurait jamais lieu. Je les invite à rentrer en eux-mêmes, et je leur réponds que, pourvu qu'ils veuillent renoncer à ces réalités abstraites, et analyser leurs pensées, ils verront les choses d'une manière bien différente. Il n'est point vrai, par exemple, que l'entendement ne soit ni libre, ni actif; les analyses que nous en avons données demontrent le contraire. Mais il faut convenir que cette difficulté est grande, si même elle n'est insoluble, dans l'hypothèse des idées innées.

§. 12. Je ne sais si, après ce que je viens de dire, on pourra enfin abandonner toutes ces abstractions réalisées: plusieurs raisons me font appréhender le contraire. Il faut se souvenir que nous avons dit \* que les noms de

\* Sect. 4.

substances tiennent dans notre esprit la place que les sujets occupent hors de nous: ils y sont le lien et le soutien des idées simples, comme les sujets le sont au-dehors des qualités. Voilà pourquoi nous sommes toujours tentés de les rapporter à ce sujet, et de nous imaginer qu'ils en expriment la réalité même.

En second lieu, j'ai remarqué ailleurs \* que nous pouvons connaître toutes les idées simples dont les notions archétypes se sont formées. Or, l'essence d'une chose étant, selon les philosophes, ce qui la constitue ce qu'elle est, c'est une conséquence que nous puissions dans ces occasions avoir des idées des essences: aussi leur avons-nous donné des noms. Par exemple, celui de *justice* signifie l'essence du juste; celui de *sagesse*, l'essence sage, etc. C'est peut-être là une des raisons qui a fait croire aux scholastiques que, pour avoir des noms qui exprimassent les essences des substances, ils n'a-

\* Sect. 5.

vaient qu'à suivre l'analogie du langage. Ainsi ils ont fait les mots de *corporité*, d'*animalité* et d'*humanité*, pour désigner les essences du *corps*, de l'*animal* et de l'*homme*. Ces termes leur étant devenus familiers, il est bien difficile de leur persuader qu'ils sont vides de sens.

En troisième lieu, il n'y a que deux moyens de se servir des mots; s'en servir après avoir fixé dans son esprit toutes les idées simples qu'ils doivent signifier, ou seulement après les avoir supposées signes de réalité même des choses. Le premier moyen est, pour l'ordinaire, embarrassant, parce que l'usage n'est pas toujours assez décidé. Les hommes voyant les choses différemment, selon l'expérience qu'ils ont acquise, il est difficile qu'ils s'accordent sur le nombre et sur la qualité des idées de bien des noms. D'ailleurs, lorsque cet accord se rencontre, il n'est pas toujours aisé de saisir dans sa juste étendue le sens d'un terme: pour cela, il faudrait du tems, de l'expérience et de la réflexion. Mais il est plus com-  
mode

mode de supposer dans les choses une réalité dont on regarde les mots comme les véritables signes; d'entendre, par ces noms *homme*, *animal*, etc., une entité qui détermine et distingue ces choses, que de faire attention à toutes les idées simples qui peuvent leur appartenir. Cette voie satisfait tout-à-la-fois notre impatience et notre curiosité. Peut-être y a-t-il peu de personnes, même parmi celles qui ont le plus travaillé à se défaire de leurs préjugés, qui ne sentent quelque penchant à rapporter tous les noms des substances à des réalités inconnues. Cela paraît même dans des cas où il est facile d'éviter l'erreur, parce que nous savons bien que les idées que nous réalisons ne sont pas de véritables êtres. Je veux parler des êtres moraux, tels que *la gloire*, *la renommée*, auxquels nous n'avons donné la dénomination d'*être*, que parce que, dans les discours les plus sérieux, comme dans les conversations les plus familières, nous les imaginons sous cette idée.

§. 13. C'est là certainement une des sources les plus étendues de nos erreurs. Il suffit d'avoir supposé que les mots répondent à la réalité des choses, pour les confondre avec elles, et pour conclure qu'ils en expliquent parfaitement la nature. Voilà pourquoi celui qui fait une question, et qui s'informe ce que c'est que tel outel corps, croit, comme Locke le remarque, demander quelque chose de plus qu'un nom, et que celui qui lui répond, *c'est dit fer*, croit aussi lui apprendre quelque chose de plus. Mais avec un tel jargon, il n'y a point d'hypothèse, quelque intelligible que celle puisse être, qui ne se soutienne. Il ne faut plus s'étonner de la vogue des différentes sectes.

§. 14. Il est donc bien important de ne pas réaliser nos abstractions. Pour éviter cet inconvénient, je ne connais qu'un moyen, c'est de savoir développer l'origine de la génération de toutes nos notions abstraites. Mais ce moyen a été inconnu aux philosophes, et c'est en vain qu'ils ont tâché d'y suppléer par des définitions. La

cause de leur ignorance à cet égard, c'est le préjugé où ils ont toujours été qu'il fallait commencer par les idées générales : car lorsqu'on s'est défendu de commencer par les particulières, il n'est pas possible d'expliquer les plus abstraites qui en tirent leur origine. En voici un exemple.

Après avoir défini l'impossible par *ce qui implique contradiction* ; le possible, par *ce qui ne l'implique pas* ; et l'être, par *ce qui peut exister*, on n'a pas su donner d'autre définition de l'existence, sinon qu'elle est *le complément de la possibilité*. Mais je demande si cette définition présente quelque idée, et si l'on ne serait pas en droit de jeter sur elle le ridicule qu'on a donné à quelques-unes de celles d'Aristote.

Si le possible est *ce qui n'implique pas contradiction*, la possibilité est *la non-implication de contradiction*. L'existence est donc *le complément de la non-implication de contradiction*. Quel langage ! En observant mieux l'ordre naturel des idées,

on aurait vu que la notion de la possibilité ne se forme que d'après celle de l'existence.

Je pense qu'on n'adopte ces sortes de définitions que parce que, connaissant d'ailleurs la chose définie, on n'y regarde pas de si près. L'esprit, qui est frappé de quelque clarté, la leur attribue, et ne s'aperçoit point qu'elles sont inintelligibles. Cet exemple fait voir combien il est important de s'attacher à ma méthode, c'est-à-dire, de substituer toujours des analyses aux définitions des philosophes. Je crois même qu'on devrait porter le scrupule jusqu'à éviter de se servir des expressions dont ils paraissent le plus jaloux. L'abus en est devenu si familier, qu'il est difficile, quelque soin qu'on se donne, qu'elles ne fassent mal saisir une pensée au commun des lecteurs. Locke en est un exemple. Il est vrai qu'il n'en fait pour l'ordinaire que des applications fort justes; mais on l'entendrait dans bien des endroits avec plus de facilité, s'il les avait entièrement bannies de son style. Je n'en juge

au reste què par la traduction.

Ces détails font voir quelle est l'influence des idées abstraites. Si leurs défauts ignorés ont fort obscurci toute la métaphysique, aujourd'hui qu'ils sont connus, il ne tiendra qu'à nous d'y remédier.

---

### SECTION SIXIEME.

*De quelques jugemens qu'on a attribués à l'âme sans fondement, ou solution d'un problème de métaphysique.*

§. I. **J**E crois n'avoir jusqu'ici attribué à l'âme aucune opération que chacun ne puisse apercevoir en lui-même. Mais les philosophes, pour rendre raison des phénomènes de la vue, ont supposé que nous formons certains jugemens dont nous n'avons nulle conscience. Cette opinion est si généralement reçue, que Locke, le

plus circonspect de tous, l'a adoptée;  
Voici comment il s'explique :

« Une observation qu'il est à pro-  
» pos de faire au sujet de la percep-  
» tion, c'est que les idées qui vien-  
» nent par voie de sensation, sont  
» souvent altérées par le jugement de  
» l'esprit des personnes faites, sans  
» qu'elles s'en aperçoivent. Ainsi,  
» lorsque nous plaçons devant nos  
» yeux un corps rond, de couleur uni-  
» forme, d'or, par exemple, d'albâ-  
» tre ou de jaiet, il est certain que  
» l'idée qui s'imprime dans notre es-  
» prit, à la vue de ce globe, repré-  
» sente un cercle plat diversement  
» ombragé, avec différens degrés de  
» lumière dont nos yeux se trouvent  
» frappés. Mais comme nous sommes  
» accoutumés par l'usage à distinguer  
» quelle sorte d'images les corps con-  
» vexes produisent ordinairement en  
» nous, et quels changemens arri-  
» vent dans la réflexion de la lumière,  
» selon la différence sensible des corps,  
» nous mettons aussi-tôt, à la place de  
» ce qui nous paraît, la cause même

» de l'image que nous voyons, et cela  
» en vertu d'un jugement, que la cou-  
» tume nous a rendu habituel; de  
» sorte que, joignant à la vision un  
» jugement que nous confondons avec  
» elle, nous nous formons l'idée d'une  
» figure convexe, et d'une couleur  
» uniforme, quoique dans le fond nos  
» yeux ne nous représentent qu'un  
» plan ombragé et coloré diversement,  
» comme il paraît dans la peinture.  
» A cette occasion j'insérerai ici un  
» problème du savant M. Molineux...  
» *Supposez un aveugle de naissance,*  
» *qui soit présentement homme fait,*  
» *auquel on ait appris à distinguer*  
» *par l'attouchement un cube et un*  
» *globe, du même métal, et à-peu-*  
» *près de même grandeur; en sorte*  
» *que lorsqu'il touche l'un et l'au-*  
» *tre, il puisse dire quel est le cube*  
» *et quel est le globe. Supposez que*  
» *le cube et le globe étant posés sur*  
» *une table, cet aveugle vienne à*  
» *jour de la vue: on demande si,*  
» *en les voyant sans les toucher, il*

» pourrait les discerner, et dire quel  
 » est le globe et quel est le cube. Le  
 » pénétrant et judicieux auteur de  
 » cette question répond en même  
 » tems que non : car, ajoute-t-il,  
 » bien que cet aveugle ait appris par  
 » expérience de quelle manière le  
 » globe et le cube affectent son  
 » attouchement, il ne sait pourtant  
 » pas encore que ce qui affecte son  
 » attouchement de telle ou de telle  
 » manière, doive frapper ses yeux  
 » de telle ou telle manière, ni que  
 » l'angle avancé d'un cube qui  
 » presse sa main d'une manière iné-  
 » gale, doive paraître à ses yeux  
 » tel qu'il paraît dans le cube. Je  
 » suis tout-à-fait du sentiment de cet  
 » habile homme..... Je crois que cet  
 » aveugle ne serait point capable, à la  
 » première vue, de dire avec certitude  
 » quel serait le globe et quel  
 » serait le cube, s'il se contentait de  
 » les regarder, quoiqu'en les tou-  
 » chant il pût les nommer et les dis-  
 » tinguer sûrement par la différence

» de leurs figures qu'il apercevrait  
 » par l'attouchement » \*.

§. 2. Tout ce raisonnement sup-  
 pose que l'image qui se trace dans l'œil  
 à la vue d'un globe, n'est qu'un cercle  
 plat, éclairé et coloré différemment,  
 ce qui est vrai : mais il suppose en-  
 core, et c'est ce qui me paraît faux,  
 que l'impression qui se fait dans l'âme  
 en conséquence, ne nous donne que  
 la perception de ce cercle ; que si nous  
 voyons le globe d'une figure convexe,  
 c'est parce qu'ayant acquis, par l'expé-  
 rience du toucher, l'idée de cette fi-  
 gure, et que sachant quelle sorte  
 d'image elle produit en nous par la  
 vue, nous nous sommes accoutumés,  
 contre le rapport de cette image, à la  
 juger convexe : jugement qui, pour  
 me servir de l'expression que Locke  
 emploie peu après, *change l'idée de*  
*la sensation, et nous la représente*  
*autre qu'elle n'est en elle-même.*

§. 3. Parmi ces suppositions, Locke

---

\* L. 2, p. 97, §. 8.

avance sans preuve que la sensation de l'âme ne représente rien de plus que l'image que nous savons se tracer dans l'œil. Pour moi, quand je regarde un globe, je vois autre chose qu'un cercle plat : expérience à laquelle il me paraît tout naturel de m'en rapporter. Il y a d'ailleurs bien des raisons pour rejeter les jugemens auxquels ce philosophe a recours : d'abord il suppose que nous connaissons quelle sorte d'images les corps convexes produisent en nous, et quels changemens arrivent dans la réflexion de la lumière, selon la différence des figures sensibles des corps : connaissances que la plus grande partie des hommes n'a point, quoiqu'ils voient les figures de la même manière que les philosophes. En second lieu, nous aurions beau joindre ces jugemens à la vision, nous ne les confondrions jamais avec elle, comme Locke le suppose ; mais nous verrions d'une façon, et nous jugerions d'une autre.

Je vois un bas-relief ; je sais, à n'en pas douter, qu'il est peint sur une

surface plate ; je l'ai touché : cependant cette connaissance, l'expérience répétée, et tous les jugemens que je puis faire, n'empêchent point que je ne voie des figures convexes. Pourquoi cette apparence continue-t-elle ? Pourquoi un jugement, qui a la vertu de me faire voir les choses tout autrement qu'elles ne sont dans l'idée que m'en donnent mes sensations, n'aurait-il pas la vertu de me les faire voir conformes à cette idée ! On peut raisonner de même sur l'apparence de rondeur sous laquelle nous voyons de loin un bâtiment que nous savons et jugeons être carré, et sur mille autres exemples semblables.

§. 4. En troisième lieu, une raison qui suffirait seule pour détruire cette opinion de Locke, c'est qu'il est impossible de nous faire avoir conscience de ces sortes de jugemens. On se fonde en vain sur ce qu'il paraît se passer dans l'âme bien des choses dont nous ne prenons pas connaissance. Par ce que j'ai dit ailleurs \*, il est vrai que

\* Sec. 2, chap. x.

nous pourrions bien oublier ces jugemens le moment d'après que nous les aurions formés : mais lorsque nous en ferions l'objet de notre réflexion, la conscience en serait si vive, que nous ne pourrions plus les révoquer en doute.

§. 5. En suivant le sentiment de Locke dans toutes ses conséquences, il faudrait raisonner sur les distances, les situations, les grandeurs et l'étendue, comme il a fait sur les figures. Ainsi, l'on dirait : « Lorsque nous regardons une vaste campagne, il est certain que l'idée qui s'imprime dans notre esprit à cette vue, représente une surface plate, ombragée et colorée diversement, avec différents degrés de lumière dont nos yeux sont frappés. Mais comme nous sommes accoutumés, par l'usage, à distinguer quelle sorte d'image les corps différemment situés, différemment distans, différemment grands et différemment étendus, produisent ordinairement en nous, et quels changemens arrivent dans

la

» la réflexion de la lumière, selon la  
 » différence des distances, des situations, des grandeurs et de l'étendue ;  
 » nous mettons aussi-tôt, à la place de ce qui nous paraît, la cause même  
 » des images que nous voyons, et cela en vertu d'un jugement que la  
 » coutume nous a rendu habituel ; de sorte que joignant à la vision un jugement que nous confondons avec  
 » elle, nous nous formons les idées de différentes situations, distances, grandeurs et étendues, quoique dans  
 » le fond, nos yeux ne nous représentent qu'un plan ombragé et coloré  
 » diversement. »

Cette application du raisonnement de Locke est d'autant plus juste, que les idées de situation, de distance, de grandeur et d'étendue que nous donne la vue d'une campagne, se trouvent toutes en petit dans la perception des différentes parties d'un globe. Cependant, ce philosophe n'a pas adopté ces conséquences. En exigeant dans son problème que le globe et le cube soient à-peu-près de la même gran-

*Tome I.*

P

deur, il fait assez entendre que la vue peut, sans le secours d'aucun jugement, nous donner différentes idées de grandeur. C'est pourtant une contradiction, car on ne conçoit pas comment on aurait des idées des grandeurs, sans en avoir des figures.

§. 6. D'autres n'ont pas fait de difficulté d'admettre ces conséquences. M. de Voltaire, célèbre par quantité d'ouvrages, rapporte \* et approuve le sentiment du docteur Barclai, qui assurait que ni situations, ni distances, ni grandeurs, ni figures, ne seraient discernées par un aveugle-né, dont les yeux recevraient tout-à-coup la lumière.

§. 7. Je regarde, dit-il, de fort loin, par un petit trou, un homme posté sur un toit; le lointain et le peu de rayons m'empêchent d'abord de distinguer si c'est un homme : l'objet me paraît très-petit; je crois voir une statue de deux pieds tout au plus :

---

\* *Elémens de la philosophie de Newton*, chap. VI.

l'objet se remue, je juge que c'est un homme; et dès cet instant cet homme me paraît de la grandeur ordinaire.

§. 8. J'admets, si l'on veut, ce jugement et l'effet qu'on lui attribue; mais il est encore bien éloigné de prouver la thèse du docteur Barclai. Il y a ici un passage subit d'un premier jugement à un second tout opposé. Cela engage à fixer l'objet avec plus d'attention, afin d'y trouver la taille ordinaire à un homme. Cette attention violente produit vraisemblablement quelque changement dans le cerveau, et de-là dans les yeux; ce qui fait voir un homme d'environ cinq pieds. C'est là un cas particulier; et le jugement qu'il fait faire est tel, qu'on ne peut nier d'en avoir conscience. Pourquoi n'en serait-il pas de même dans toute autre occasion, si nous formions toujours, comme on le suppose, de semblables jugemens?

Qu'un homme qui n'était qu'à quatre pas de moi, s'éloigne jusqu'à huit: l'image qui s'en trace au fond de mes yeux en sera la moitié plus petite. Pour-

quoi donc continué-je à le voir à-peu-près de la même grandeur ? Vous l'a-percevez d'abord, répondra-t-on, la moitié moins grand ; mais la liaison que l'expérience a mise dans votre cerveau entre l'idée d'un homme et celle de la hauteur de cinq à six pieds, vous force à imaginer, par un jugement soudain, un homme d'une telle hauteur, et à voir une telle hauteur en effet. Voilà, je l'avoue, une chose que je ne saurais confirmer par ma propre expérience. Une première perception pourrait-elle s'éclipser si vite, et un jugement la remplacer si soudainement qu'on ne pût remarquer le passage de l'un à l'autre, lorsqu'on y donnerait toute son attention ? D'ailleurs, que cet homme s'éloigne à seize pas, à trente-deux, à soixante-quatre, et toujours de la sorte ; pourquoi me paraîtra-t-il diminuer peu-à-peu, jusqu'à ce qu'enfin je cesse entièrement de le voir ? Si la perception de la vue est l'effet d'un jugement par lequel j'ai lié l'idée d'un homme à celle de la hauteur de cinq à six pieds, cet homme

devrait tout-à-coup disparaître à mes yeux, ou je devrais, à quelque distance qu'il s'éloignât de moi, continuer à le voir de la même grandeur. Pourquoi diminuera-t-il plus vite à mes yeux qu'à ceux d'un autre, quoique nous ayions la même expérience ? Enfin, qu'on désigne à quel point de distance ce jugement doit commencer à perdre de sa force ?

§. 9. Ceux que je combats comparent le sens de la vue à celui de l'ouïe, et concluent de l'un à l'autre. Par les sons, disent-ils, l'oreille est frappée ; on entend des tons, et rien de plus : par la vue, l'œil est ébranlé ; on voit des couleurs, et rien de plus. Celui qui, pour la première fois de sa vie, entendrait le bruit du canon, ne pourrait juger si on tire ce canon à une lieue ou à trente pas. Il n'y a que l'expérience qui puisse l'accoutumer à juger de la distance qui est entre lui et l'endroit d'où part ce bruit. C'est la même chose précisément par rapport aux rayons de lumière qui parlent

d'un objet ; ils ne nous apprennent point du tout où est cet objet.

§. 10. L'ouïe par elle-même n'est pas faite pour nous donner l'idée de la distance ; et, même en y joignant le secours de l'expérience, l'idée qu'elle en fournit est encore la plus imparfaite de toutes. Il y a des occasions où il en est à-peu-près de même de la vue. Si je regarde par un trou un objet éloigné, sans apercevoir ceux qui m'en séparent, je n'en connais la distance que fort imparfaitement. Alors je me rappelle les connaissances que je dois à l'expérience, et je juge cet objet plus ou moins loin, selon qu'il me paraît plus ou moins au-dessous de sa grandeur ordinaire. Voilà donc un cas où il est nécessaire de joindre un jugement au sens de la vue comme à celui de l'ouïe : mais remarquez bien qu'on en a conscience, et qu'après comme auparavant, nous ne connaissons les distances que d'une manière fort imparfaite.

J'ouvre ma fenêtre, et j'aperçois un homme à l'extrémité de la rue : je

vois qu'il est loin de moi, avant que j'aie encore formé aucun jugement. Il est vrai que ce ne sont pas les rayons de lumière qui partent de lui, qui m'apprennent le plus exactement combien il est éloigné de moi : mais ce sont ceux qui partent des objets qui sont entre deux. Il est naturel que la vue de ces objets me donne quelque idée de la distance où je suis de cet homme : il est même impossible que je n'aie pas cette idée toutes les fois que je les aperçois.

§. 11. Vous vous trompez, me dirait-on. Les jugemens soudains, presque uniformes, que votre âme, à un certain âge, porte des distances, des grandeurs, des situations, vous font penser qu'il n'y a qu'à ouvrir les yeux pour voir de la manière dont vous voyez. Cela n'est pas : il faut le secours des autres sens. Si vous n'aviez que celui de la vue, vous n'auriez aucun moyen pour connaître l'étendue.

§. 12. Qu'apercevrais-je donc ? Un point mathématique ? non, sans doute. Je verrais certainement de la

lumière et des couleurs. Mais la lumière et les couleurs ne retracent-elles pas nécessairement différentes distances, différentes grandeurs, différentes situations ? Je regarde devant moi, en haut, en bas, à droite, à gauche : je vois une lumière répandue en tous sens, et plusieurs couleurs qui certainement ne sont pas concentrées dans un point : je n'en veux pas davantage. Je trouve là, indépendamment de tout jugement, sans le secours des autres sens, l'idée de l'étendue avec toutes ses dimensions.

Je suppose un œil animé : qu'on me permette cette supposition, toute bizarre qu'elle paraisse : dans le sentiment du docteur Barclai, cet œil verrait une lumière colorée ; mais il n'apercevrait ni étendue, ni grandeur, ni distance, ni situation, ni figure. Il s'accoutumerait donc à juger que toute la nature n'est qu'un point mathématique. Qu'il soit uni à un corps humain, lorsque son âme a contracté depuis long-tems l'habitude de former ce jugement ; on croira sans doute que

cette âme n'a plus qu'à se servir des sens qu'elle vient d'acquérir, pour se faire des idées de grandeurs, de distances, de situations et de figures. Point du tout : les jugemens habituels, soudains et uniformes, qu'elle a formés de tout tems, changeront les idées de ces nouvelles sensations ; de sorte qu'elle touchera des corps, et assurera qu'ils n'ont ni étendue, ni situation, ni grandeur, ni figure.

§. 13. Il serait curieux de découvrir les loix que Dieu suit, quand il nous enrichit des différentes sensations de la vue ; sensations qui non-seulement nous avertissent mieux que toutes les autres des rapports des choses à nos besoins et à la conservation de notre être, mais qui annoncent encore, d'une manière bien plus éclatante, l'ordre, la beauté et la grandeur de l'univers. Quelque importante que soit cette recherche, je l'abandonne à d'autres. Il me suffit que ceux qui voudront ouvrir les yeux conviennent qu'ils aperçoivent de la lumière, des couleurs, de l'étendue, des gran-

deurs, etc. Je ne remonte pas plus haut, parce que c'est là que je commence à avoir une connaissance évidente.

§. 14. Examinons à notre tour ce qui arriverait à un aveugle-né, à qui on donnerait le sens de la vue.

Cet aveugle s'est formé des idées de l'étendue, des grandeurs, etc., en réfléchissant sur les différentes sensations qu'il éprouve, quand il touche des corps. Il prend un bâton dont il sent que toutes les parties ont une même détermination: voilà d'où il tire l'idée d'une ligne droite. Il en touche un autre dont les parties ont différentes déterminations, en sorte que si elles étaient continuées, elles aboutiraient à différens points; voilà d'où il tire l'idée d'une ligne courbe. De-là il passe à celles d'angle, de cube, de globe et de toutes sortes de figures. Elle est l'origine des idées qu'il a sur l'étendue. Mais il ne faut pas croire qu'au moment qu'il ouvre les yeux, il jouisse déjà du spectacle que produit dans toute la nature ce mélange admi-

nable de lumière et de couleur. C'est un trésor qui est renfermé dans les nouvelles sensations qu'il éprouve; la réflexion peut seule le lui découvrir et lui en donner la vraie jouissance. Lorsque nous fixons nous-mêmes les yeux sur un tableau fort composé, et que nous le voyons tout entier, nous ne nous en formons encore aucune idée déterminée. Pour le voir comme il faut, nous sommes obligés d'en considérer toutes les parties les unes après les autres. Quel tableau que l'univers, à des yeux qui s'ouvrent à la lumière pour la première fois!

Je passe au moment où cet homme est en état de réfléchir sur ce qui lui frappe la vue. Certainement tout n'est pas devant lui comme un point. Il aperçoit donc une étendue en longueur, largeur et profondeur. Qu'il analyse cette étendue, il se fera les idées de surface, de lignes, de points et de toutes sortes de figures: idées qui seront semblables à celles qu'il a acquises par le toucher; car de quelques sens que l'étendue vienne à notre con-

naissance, elle ne peut être représentée de deux manières différentes. Que je voie ou que je touche un cercle et une règle, l'idée de l'un ne peut jamais offrir qu'une ligne courbe, et celle de l'autre qu'une ligne droite. Cet aveugle-né distinguera donc à la vue le globe du cube, puisqu'il y reconnaîtra les mêmes idées qu'il s'en était faites par le toucher.

On pourrait cependant l'engager à suspendre son jugement, en lui faisant la difficulté suivante. Ce corps, lui dirait-on, vous paraît à la vue un globe, cet autre vous paraît un cube : mais sur quel fondement assureriez-vous que le premier est le même qui vous a donné au toucher l'idée du globe, et le second le même qui vous a donné celle du cube ? Qui vous a dit que ces corps doivent avoir au toucher la même figure qu'ils ont à la vue ? Que savez-vous si celui qui paraît un globe à vos yeux, ne sera pas le cube quand vous porterez la main ? Qui peut même vous répondre qu'il y ait là quelque chose de semblable aux

corps que vous reconnaîtriez à l'attouchement pour un cube et pour un globe ? L'argument serait embarrassant, et je ne vois que l'expérience qui pût y fournir une réponse : mais ce n'est pas là la thèse de Locke, ni du docteur Barclai.

§. 15. J'avoue qu'il me reste à résoudre une difficulté qui n'est pas petite : c'est une expérience qui paraît, en tous points, contraire au sentiment que je viens d'établir. La voici telle qu'elle est rapportée par M. de Voltaire ; elle perdrait à être rendue en d'autres termes.

« En 1729, M. Chiselden, un de  
 » ces fameux chirurgiens qui joignent  
 » l'adresse de la main aux plus grandes  
 » lumières de l'esprit, ayant imaginé  
 » qu'on pouvait donner la vue à un  
 » aveugle-né, en lui abaissant ce  
 » qu'on appelle des cataractes, qu'il  
 » soupçonnait formées dans ses yeux  
 » presque au moment de sa naissance,  
 » il proposa l'opération. L'aveugle eut  
 » de la peine à y consentir. Il ne con-  
 » cevait pas trop que le sens de la vue

» pût beaucoup augmenter ses plai-  
 » sirs. Sans l'envie qu'on lui inspira  
 » d'apprendre à lire et à écrire, il  
 » n'eût point désiré de voir... Quoi  
 » qu'il en soit, l'opération fut faite et  
 » réussit. Ce jeune homme, d'envi-  
 » ron quatorze ans, vit la lumière  
 » pour la première fois. Son expé-  
 » rience confirma tout ce que Locke  
 » et Barclai avaient si bien prévu. Il  
 » ne distingua de long-tems ni gran-  
 » deurs, ni distances, ni situations,  
 » ni même figures. Un objet d'un  
 » pouce mis devant son œil, et qui  
 » lui cachait une maison, lui parais-  
 » sait aussi grand que la maison. Tout  
 » ce qu'il voyait lui semblait d'abord  
 » être sur ses yeux, et les toucher  
 » comme les objets du tact touchent  
 » la peau. Il ne pouvait distinguer ce  
 » qu'il avait jugé rond à l'aide de ses  
 » mains, d'avec ce qu'il avait jugé  
 » angulaire, ni discerner avec ses  
 » yeux si ce que ses mains avaient  
 » senti être en-haut ou en-bas, était  
 » en effet en-haut ou en-bas. Il était  
 » si loin de connaître les grandeurs,

» qu'après avoir enfin conçu par la  
 » vue que sa maison était plus grande  
 » que sa chambre, il ne concevait pas  
 » comment la vue pouvait donner  
 » cette idée. Ce ne fut qu'au bout de  
 » deux mois d'expérience qu'il put  
 » apercevoir que les tableaux repré-  
 » sentaient des corps solides : et lors-  
 » qu'après ce long tâtonnement d'un  
 » sens nouveau en lui ; il eut senti que  
 » des corps et non des surfaces seules  
 » étaient peints dans les tableaux, il  
 » y porta la main, et fut étonné de  
 » ne point trouver avec ses mains ces  
 » corps solides dont il commençait à  
 » apercevoir les représentations. Il  
 » demandait quel était le trompeur, du  
 » sens du toucher ou du sens de la  
 » vue \* ».

§, 16. Quelques réflexions sur ce  
 qui se passe dans l'œil à la présence  
 de la lumière, pourront expliquer cette  
 expérience.

Quoique nous soyons encore bien  
 éloignés de connaître tout le méca-

---

\* Chap. déjà cité.

nisme de l'œil, nous savons que la cornée est plus ou moins convexe; qu'à proportion que les objets réfléchissent une plus grande ou une moindre quantité de lumière, la prunelle se resserre ou s'agrandit, pour donner passage à moins de rayons, ou pour en recevoir davantage, ou soupçonne le réservoir de l'humeur aqueuse de prendre successivement différentes formes. Il est certain que le cristallin s'avance ou se recule, afin que les rayons de lumière viennent précisément se réunir sur la rétine \*; que les fibres délicates de la rétine sont agitées et ébranlées dans une variété étonnante; que cet ébranlement se communique dans le cerveau à d'autres parties plus déliées, et dont le ressort doit être encore plus admirable. Enfin, les muscles qui servent à faire tourner les yeux vers les objets qu'on veut fixer, compriment

---

\* Ou sur la choroïde: car on ne sait pas exactement si c'est par les fibres de la rétine ou par celles de la choroïde que l'impression de la lumière se transmet l'âme.

encore tout le globe de l'œil, et par cette pression en changeant plus ou moins la forme.

Non-seulement l'œil et toutes ses parties doivent se prêter à tous ces mouvemens, à toutes ces formes et à mille changemens que nous ne connaissons pas, avec une promptitude qu'il n'est pas possible d'imaginer; mais il faut encore que toutes ces révolutions se fassent dans une harmonie parfaite, afin que tout concoure à produire le même effet. Si, par exemple, la cornée était trop ou trop peu convexe, par rapport à la situation et à la forme des autres parties de l'œil, tous les objets nous paraîtraient confus, renversés, et nous ne discerneriens pas si ce que nos mains auraient senti être en-haut ou en-bas, serait en effet en-haut ou en-bas. On peut s'en convaincre, en se servant d'une lunette dont la forme ne s'accorderait pas avec celle de l'œil.

Si, pour obéir à l'action de la lumière, les parties de l'œil se modifient sans cesse avec une si grande va-

riété et une si grande vivacité, ce ne peut être qu'autant qu'un long exercice en a rendu les ressorts plus lians et plus faciles. Ce n'était pas là le cas du jeune homme à qui on abaissa les cataractes. Ses yeux, depuis quatorze ans accrus et nourris, sans qu'il en eût fait usage, résistaient à l'action des objets. La cornée était trop ou trop peu convexe, par rapport à la situation des autres parties. Le cristallin devenu comme immobile, réunissait toujours les rayons en-deçà ou de-là de la rétine; ou s'il changeait de situation, ce n'était jamais pour se mettre au point où il aurait dû se trouver. Il fallut un exercice de plusieurs jours pour faire jouer ensemble des ressorts si roidis par le tems. Voilà pourquoi ce jeune homme tâtonna pendant deux mois. S'il dut quelque chose au secours du toucher, c'est que les efforts qu'il faisait pour voir dans les objets les idées qu'il s'en formait en les maniant, lui donnaient occasion d'exercer davantage le sens de la vue. En supposant qu'il eût cessé de se servir de ses

mais, toutes les fois qu'il ouvrait les yeux à la lumière, il n'est pas douteux qu'il n'eût acquis par la vue les mêmes idées, quoiqu'à la vérité avec plus de lenteur.

Ceux qui observaient cet aveuglé au moment qu'on lui abaissait les cataractes, espéraient de voir confirmer un sentiment pour lequel ils étaient prévenus. Quand ils apprirent qu'il apercevait les objets d'une manière aussi imparfaite, ils ne soupçonnèrent pas qu'on en pût apporter d'autres que celles que Locke et Barclai avaient imaginées. Ce fut donc une décision irrévocable pour eux que les yeux, sans le secours des autres sens, seraient peu propres à nous fournir les idées d'étendue, de figures, de situation, etc.

Ce qui a donné lieu à cette opinion, qui sans doute aura paru extraordinaire à bien des lecteurs, c'est d'un côté l'envie que nous avons de rendre raison de tout, et de l'autre l'insuffisance des règles de l'optique. On a beau mesurer les angles que les rayons de

lumière forment au fond de l'œil, on ne trouve point, qu'ils soient en proportion avec la manière dont nous voyons les objets. Mais je n'ai pas cru que cela pût m'autoriser à avoir recours à des jugemens dont personne ne peut avoir conscience. J'ai pensé que, dans un ouvrage où je me propose d'exposer les matériaux de nos connaissances, je devais me faire une loi de ne rien établir qui ne fût incontestable, et que chacun ne pût, avec la moindre réflexion, apercevoir en lui-même.

*Fin de la première Partie.*

---

T A B L E  
DES SECTIONS  
ET CHAPITRES.

---

PREMIÈRE PARTIE.

*Des matériaux de nos connaissances,  
et particulièrement des opérations  
de l'âme.*

---

SECTION PREMIÈRE.

- CHAP. I. *Des matériaux de nos connaissances, et de la distinction de l'âme et du corps,* pag. 25  
CHAP. II. *Des sensations.* 32

SECTION SECONDE.

- L'analyse et la génération des opérations de l'âme,* 43  
CHAP. I. *De la perception, de la conscience, de l'attention et de la réminiscence,* 44  
CHAP. II. *De l'imagination, de la contemplation et de la mémoire,* 62

CHAP. III. <i>Comment la liaison des idées, formée par l'attention, engendre l'imagination, la contemplation et la mémoire,</i>	pag. 74
CHAP. IV. <i>Que l'usage des signes est la vraie cause des progrès de l'imagination, de la contemplation et de la mémoire,</i>	83
CHAP. V. <i>De la réflexion,</i>	96
CHAP. VI. <i>Des opérations qui consistent à distinguer, abstraire, comparer, composer et décomposer nos idées,</i>	104
CHAP. VII. <i>Disgression sur l'origine des principes, et de l'opération qui consiste à analyser,</i>	110
CHAP. VIII. <i>Affirmer. Nier. Juger. Raisonner. Concevoir. L'entendement,</i>	122
CHAP. IX. <i>Des vices et des avantages de l'imagination,</i>	128
CHAP. X. <i>Où l'imagination puise les agrémens qu'elle donne à la vérité,</i>	145
CHAP. XI. <i>De la raison, de l'esprit et de ses différentes espèces,</i>	149

## SECTION TROISIÈME.

*Des idées simples et des idées complexes,*  
167

## SECTION QUATRIÈME.

CHAP. I. *De l'opération par laquelle nous donnons des signes à nos idées,* 184

## DES SECTIONS, etc. 275

CHAP. II. *On confirme, par des faits, ce qui a été prouvé dans le chapitre précédent,* 199

## SECTION CINQUIÈME.

*Des abstractions,* 221

## SECTION SIXIÈME.

*De quelques jugemens qu'on a attribués à l'âme sans fondement : ou solution d'un problème de métaphysique,* 245



Fin de la Table.

