

.....

## PREMIÈRE PARTIE.

De nos idées, et de leurs causes.

---

### CHAPITRE PREMIER.

*De l'âme, suivant les différens systèmes où elle peut se trouver.*

**QUEL** que soit l'objet de notre pensée, ce n'est jamais qu'elle que nous apercevons, et nous trouvons dans nos sensations l'origine de toutes nos connaissances et de toutes nos facultés.

Il serait inutile de demander quelle est la nature de nos sensations : nous n'avons aucun moyen pour faire cette recherche ; nous ne les connaissons que parce que nous les éprouvons. C'est un principe dont nous ne pouvons pas découvrir la cause, mais dont nous pouvons observer les effets. Il doit son activité aux besoins auxquels nous sommes

assujétis, et sa fécondité aux circonstances par où nous passons, et qui augmentent le nombre de nos besoins. Les plus favorables sont celles qui nous offrent des objets plus propres à exercer notre réflexion. Les grandes circonstances où se trouvent ceux qui gouvernent 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 qu'on ne remarque pas les causes qui le produisent.

Le péché originel a rendu l'âme si dépendante du corps, que bien des philosophes, confondant ces deux substances, 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 capable de mouvement : mais ces philosophes ne raisonnent pas ; ils imaginent seulement quelque chose, et chaque mot qu'ils prononcent prouve qu'ils se font des idées peu exactes. Leur suffit-il de subtiliser le corps pour comprendre qu'il est le sujet de la pensée ? Sur quoi se fondent-ils, lorsqu'ils assurent que des parties de matière,

pour être plus subtiles, en sont plus capables de mouvement ? et quel rapport peuvent-ils trouver entre être mu et penser ? Qu'est-ce encore que des parties subtiles ? Y a-t-il des corps subtils en soi ? et ceux qui nous échappent aujourd'hui ne seraient-ils pas grossiers, si nous avions d'autres organes ? Enfin qu'est-ce qu'un amas, un assemblage de parties subtiles ? Un amas, un assemblage ! est-ce une chose qui existe ? Non, sans doute : l'existence ne convient qu'aux parties subtiles, qu'on suppose amassées ou assemblées. Par conséquent attribuer la faculté de penser à un amas, c'est l'attribuer à quelque chose qui n'existe pas.

Comme les philosophes donnent cette faculté à quelque chose qui n'existe pas, il leur arrive encore d'entendre, par le mot *pensée*, une chose qui n'existe pas davantage. De quelle couleur est la pensée, demandent-ils, pour être entrée dans l'âme par la vue ? De quelle odeur, pour être entrée par l'odorat ? Est-elle d'un son grave ou aigu pour être entrée par l'ouïe, etc. ? Ils ne feraient pas ces questions, si, par le

mot *pensée*, ils entendaient telle ou telle sensation, telle ou telle idée ; mais ils considèrent la pensée d'une manière abstraite et générale, et ils en concluent avec raison que cette pensée n'appartient à aucun sens : c'est ainsi que l'homme, en général, n'appartient à aucun pays.

Quand on raisonne sur des idées aussi vagues, on ne prouve rien. Cependant on voit confusément quelque rapport entre une pensée abstraite qui échappe aux sens, et une matière subtile qui leur échappe également ; et aussitôt le mot *amas*, qui n'est lui-même qu'un terme abstrait, paraît montrer le sujet de cette pensée abstraite. Sans songer donc à se rendre un compte exact des raisonnemens qu'on fait, on dit, *un amas de matière subtile peut penser.*

Nous avons mis plus de précision dans nos raisonnemens, lorsque nous avons considéré la pensée dans chaque sensation. En effet, pour démontrer que le corps ne pense pas, il suffit d'observer qu'il y a en nous quelque chose qui compare les perceptions qui nous viennent par les sens. Or ce n'est certainement pas la vue qui com-

pare les sensations qu'elle a avec celles de l'ouïe qu'elle n'a pas. Il en faut dire autant de l'ouïe, autant de l'odorat, autant du goût, autant du toucher. Toutes ces sensations ont donc en nous un point où elles se réunissent. Mais ce point ne peut être qu'une substance simple, indivisible, une substance distincte du corps, une âme, en un mot.

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

antérieures à l'usage des sens. Mais les choses ont changé par sa désobéissance. Dieu lui a ôté tout cet empire; elle est devenue aussi dépendante des sens que s'ils étaient la cause proprement dite 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 con-

servé l'usage, il est inutile de vouloir devenir 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.

Si on objecte que, dans la supposition où toutes nos idées et toutes nos facultés naissent des sensations, il s'ensuit que la dissolution du corps enlève à l'âme toutes ses idées et toutes ses facultés, je réponds que le système dans lequel elle jouit aujourd'hui d'une liberté qui la rend capable de mérite et de démérite, démontre qu'elle existera dans un autre système, où elle se trouvera avec toutes ses facultés, pour être récompensée ou pour être punie. Alors Dieu suppléera au défaut des sens par des moyens qui nous sont inconnus. Assurés,

par la foi et par la raison, de l'immortalité de l'âme, nous ne devons pas porter notre curiosité plus loin : ce n'est pas à nous à pénétrer dans les voies du Créateur.

L'hypothèse des idées innées a la même difficulté à résoudre. Car, dans l'impuissance où nous sommes de découvrir en nous des idées où les sensations n'entrent pour rien, on est obligé de reconnaître que l'âme ne porte son attention sur les idées prétendues innées, qu'autant qu'elle y est déterminée par l'action des sens. Quand elle sera séparée du corps, elle n'exercera donc plus son attention, et ne l'exerçant plus, ses idées seront pour elle comme si elles n'existaient pas.

Ainsi, quelque sentiment qu'on embrasse sur l'origine de nos connaissances, il faut reconnaître trois états différens par rapport à l'âme. L'un, où elle commandait aux sens, et où elle avait des idées qu'elle ne devait qu'à elle ; l'autre, dans lequel, selon moi, elle tire toutes ses connaissances et toutes ses facultés des sensations, ou du moins dans lequel elle a besoin, selon d'autres, de l'usage des sens,

pour porter son attention sur ces idées qu'on suppose innées. C'est celui où nous nous trouvons, et c'est le seul sur lequel nous puissions raisonner. Le troisième enfin est celui où elle sera après cette vie. La foi le promet, la raison le prouve, et nous ne devons pas le soumettre à nos conjectures.

## CHAPITRE II.

*De la cause des erreurs des sens.*

DÈS la naissance de la philosophie, on a déclamé contre les sens; et parce qu'ils nous font tomber dans des méprises, on a conclu que nous ne saurions leur devoir aucune de nos connaissances. Ce qu'il y a de vrai, c'est qu'ils sont à la fois une source de vérités et une source d'erreurs; il ne s'agit que d'en savoir faire usage.

Il est d'abord bien certain que rien n'est plus clair et plus distinct que notre perception, quand nous éprouvons quelques sen-

sations. Quoi de plus clair que les perceptions de son, de couleur et de solidité? 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. Nous ne connaissons ni la nature de nos organes, ni celle des objets qui agissent sur eux, ni le rapport qui peut se trouver entre un mouvement dans le corps et un sentiment dans l'âme: si nous nous trompons en jugeant de ces choses, ce ne sont pas les sens qui nous égarent, c'est que nous jugeons d'après des idées vagues qu'ils ne nous donnent pas, et qu'ils ne peuvent nous donner.

De même, accoutumés de bonne heure à nous dépouiller de nos sensations pour en revêtir les objets, nous ne nous bornons pas à juger que nous avons des sensations, nous jugeons encore qu'elles sont hors de nous. Mais cette erreur n'est que dans les juge-

mens dont nous nous sommes fait une habitude.

Elle ne porte que sur des idées confuses, puisque nous ne saurions concevoir dans les objets quelque chose de semblable à ce que nous éprouvons.

En effet, qu'est-ce que cette étendue dont on pense que les sens donnent une idée si exacte? Peut-on chercher à s'en rendre raison, et ne pas s'apercevoir que l'idée en est tout-à-fait obscure? C'est, dit-on, ce qui a des parties les unes hors des autres. Mais ces parties elles-mêmes sont-elles étendues? Comment le sont-elles? Ne le sont-elles pas? Comment produisent-elles le phénomène de l'étendue (1)?

L'ordre de nos sensations nous met continuellement dans la nécessité de sortir hors de nous; il démontre que nous existons au milieu d'une multitude infinie d'êtres différens; mais cet ordre ne fait pas connaître

---

(1) Ce sont ces considérations qui ont fait penser à Leibnitz que l'étendue est un phénomène de la même espèce que ceux de son, de couleur, etc.

la nature de ces êtres; il n'offre que les phénomènes qui résultent de nos sensations: phénomènes qui correspondent au système des êtres réels dont cet univers est formé.

Si nous passons à la grandeur des corps, nous n'en avons point d'idée absolue: nous ne saisissons entre eux que des rapports; encore les connaissons-nous imparfaitement. Nous ne pouvons même juger sûrement de leur figure. Je ne m'arrêterai pas à démontrer les erreurs où nous tombons à ce sujet; elles sont parfaitement démentées dans la *recherche de la vérité*. Mais quoique nous ne puissions juger ni de la véritable figure d'un corps, ni de sa grandeur absolue, les sens nous donnent cependant des idées de grandeur et de figure. Je ne sais pas si cette ligne est droite, mais je la vois droite: je ne sais pas si ce corps est carré, mais je le vois carré: j'ai donc, par les sens, les idées de carré et de ligne droite. Il en faut dire autant de toutes sortes de figures.

Ainsi, quelle que soit la nature de nos sensations, de quelque manière qu'elles se produisent, si nous y cherchons l'idée de

l'étendue, celle d'une ligne, d'un angle, etc., il est certain que nous l'y trouverons très-clairement et très-distinctement. Si nous 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.

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'au-

tant 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 : je juge ce bâtiment rond, voilà l'erreur.

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. Il est évident que j'ai l'idée d'un triangle, lors même que je ne puis pas assurer qu'un corps que je vois et que je touche est en effet triangulaire. Ainsi, pour dissiper l'obscurité et l'incertitude des idées sensibles, nous n'avons qu'à les considérer en faisant abstraction des corps : alors nous trouverons dans nos sensations des idées exactes de grandeur, de figure, leurs rapports et toutes les connaissances des mathématiques. D'autres abstractions nous feront découvrir dans nos sensations les idées de devoir, de vertu, de vice et toute la science de la morale, etc.

La vérité n'est qu'un rapport aperçu entre deux idées ; et il y a deux sortes de vérités. Quand je dis : *cet arbre est plus grand que cet autre*, je porte un jugement qui peut cesser d'être vrai, parce que le plus petit peut devenir le plus grand. Il en est de même de tous nos jugemens, lorsque nous nous bornons à observer des qualités qui ne sont pas essentielles aux choses. Ces sortes de vérités se nomment *contingentes*.

Mais ce qui est vrai, ne peut cesser de l'être, lorsque nous raisonnons sur des qualités essentielles aux objets que nous étudions. L'idée d'un triangle représentera éternellement un triangle ; l'idée de deux angles droits représentera éternellement deux angles droits : il sera donc toujours vrai que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Voilà tout le mystère des vérités, qu'on appelle *nécessaires et éternelles*. C'est par le moyen de quelques abstractions que les sens nous en donnent la connaissance.

Il y a des différences à remarquer entre les idées confuses, et les idées distinctes,

entre les vérités contingentes et les vérités nécessaires.

Premièrement, les idées confuses et les vérités contingentes sont plus sensibles ; et cela n'est pas étonnant, puisqu'elles sont telles que les sens nous les donnent lorsque nous ne faisons point d'abstraction. Les idées distinctes et les vérités nécessaires sont moins sensibles, parce que nous ne les acquérons qu'en formant des abstractions, c'est-à-dire, en ne donnant notre attention qu'à une partie des idées que les sens transmettent.

En second lieu, les idées distinctes et les vérités nécessaires nous sont bien moins familières que les idées confuses et les vérités contingentes : la raison en est sensible. Celles-ci sont continuellement renouvelées par les sens ; elles nous frappent par plus d'endroits ; et comme elles sont destinées à nous éclairer sur nos besoins les plus pressans, elles offrent communément des degrés plus vifs de plaisir ou de peine, elles intéressent davantage. Mais celles-là ne sont entretenues que par les efforts qu'on fait pour se soustraire à une partie des im-



pressions des sens ; elles nous touchent par moins d'endroits. La curiosité, l'envie de se distinguer par des connaissances, motifs qui soutiennent dans ces recherches, sont des besoins que peu d'hommes connaissent. Ceux mêmes qui les sentent davantage, sont encore plus sensibles à d'autres besoins ; et ils se voient souvent arrachés à leurs méditations, par l'empire que les sens exercent sur eux.

Il faut donc s'accoutumer de bonne heure avec ces sortes d'idées, si l'on veut se les rendre familières, et il faut s'en occuper souvent.

En troisième lieu, les idées confuses et les vérités contingentes, quoique suffisantes pour nous éclairer sur ce que nous devons fuir et rechercher, ne répandent qu'une lumière bien faible. Elles n'offrent que des rapports vagues, elles n'apprécient rien. Mais l'objet de notre conversation ne demande pas des connaissances plus exactes : nous sentons, c'est assez pour nous conduire.

Les idées distinctes et les vérités nécessaires nous présentent, au contraire, des

connaissances exactes et des rapports appréciés. Elles dévoilent l'essence des choses qu'elles considèrent, elles en développent les propriétés. C'est ce qu'on voit en mathématiques, en morale, et en métaphysique. Mais l'objet de ces sciences est abstrait.

Nous n'avons aucun moyen pour pénétrer dans la nature des substances. Nous ne le pouvons pas avec le secours des sens, puisqu'ils ne nous font voir que des amas de qualités, qui supposent toutes quelque chose que nous ne connaissons pas : nous ne le pouvons pas avec le secours des abstractions, qui n'ont d'autre avantage que de nous faire observer l'une après l'autre les qualités que les sens nous offrent à la fois. Si nous voulons juger des essences des choses sensibles, nous ne pouvons donc que nous tromper.

---



---

### CHAPITRE III.

*De la connaissance que nous avons de nos perceptions.*

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

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!

On serait naturellement porté à croire que nous ne sommes pas toujours avertis de la présence des perceptions qui se font en nous; c'est que souvent nous le sommes si faiblement, qu'à peine nous souvenons-nous de les avoir éprouvées: il nous arrive même de les oublier tout-à-fait; et ce n'est qu'en réfléchissant sur les situations où nous nous sommes trouvés, que nous jugeons des impressions qu'elles ont dû faire sur notre âme. Or, si par la conscience d'une perception on entend une connaissance réfléchie qui en fixe le souvenir, il est évident que la plupart de nos perceptions échappent à notre conscience; mais si l'on entend par-là une connaissance qui, quoique trop légère pour laisser des traces après elle, est cependant capable d'influer, et influe en effet sur notre conduite, au moment que la perception se fait éprouver, il n'est pas douteux que nous n'ayons conscience d'une multitude de perceptions

qui paraissent ne pas nous avertir de leur présence. Des exemples éclairciront ma pensée.

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'elle prend connaissance; mais peu à peu quelques unes lui plairont et l'intéresseront davantage : il s'y livrera donc plus volontiers. Dès lors 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, il me semble que l'illusion se détruirait ou diminuerait sensiblement, si les objets dont on ne croit pas s'apercevoir, cessaient d'y concourir.

Qu'on réfléchisse sur soi-même au sortir d'une lecture, il semblera qu'on n'a eu conscience ou qu'on n'a été averti que des idées qu'elle a fait naître. 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 de celle des idées.

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 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 temps 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 long-temps, les yeux attachés sur ce tableau, pourvu qu'on aoute 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'occasione 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 temps 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 faisait 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.

Enfin nous ne remarquons pas que nous sommes avertis de la présence de la plupart des perceptions qui régissent les actions que nous faisons par habitude. Elles sont

en nous, et notre réflexion n'a point de prise sur elles. La conscience de nos perceptions n'est donc plus ou moins vive, qu'à proportion qu'elles attirent plus particulièrement notre attention. Combien de fois ne fermons-nous pas la paupière, sans remarquer que nous sommes dans les ténèbres ?

Les perceptions que nous n'avons pas remarquées paraîtraient devoir être, par rapport à nous, comme si nous ne les avions pas eues, et cela est vrai sans doute du plus grand nombre; mais certainement cela ne l'est pas de celles qui ont influé sur notre conduite. Comment aurais-je pu lire, si, lorsque je lisais, la perception des lettres, parce que je ne la remarquais pas, avait été pour moi comme si je ne l'avais pas eue ?

Mais cette perception que je ne remarque pas aujourd'hui, que j'ai l'habitude de lire, je l'ai remarquée lorsque j'ai voulu contracter cette habitude; et je l'ai remarquée bien des fois, puisque cette habitude ne s'est pas acquise en un instant.

Lorsque je remarquais la perception de

chaque lettre, je jugeais que tel caractère était le signe de tel son; et je portais d'autres jugemens lorsque je formais des syllabes et des mots, et lorsque je marquais le repos pour entendre ce que je lisais. C'est à force de répéter ces jugemens que j'ai contracté l'habitude; de lire; et, quoiqu'aujourd'hui je ne les remarque plus, ils se répètent encore, puisque je lis, mais ils se répètent à mon insu. Voilà donc ce que c'est qu'une habitude; c'est une suite de jugemens qui se font en nous, en quelque sorte sans nous, et que nous avons d'abord faits nous-mêmes lentement, à bien des reprises et avec réflexion.

Ainsi comme il y a hors de nous beaucoup de choses que nous voyons et que nous ne remarquons pas, il y en a aussi beaucoup en nous que nous apercevons, puisqu'elles influent dans notre conduite, et que nous ne remarquons pas davantage. Quelle en peut être la cause, demandera-t-on? Je réponds que tout le monde l'apercçoit, mais on ne la remarque pas.

En effet, il n'y a personne qui ne sache

qu'il y a une différence entre voir et regarder. On voit en même temps toutes les choses qui font à la fois impression sur la vue, et on regarde un objet sur lequel on dirige ses yeux pour le voir exclusivement.

Or, quand vous avez vu sans regarder, si vous fermez les yeux, vous êtes comme si vous n'aviez rien vu. Si, au contraire, vous regardez, vous remarquez des objets, vous n'êtes plus comme si vous n'aviez rien vu, et vous vous les représentez lorsque vous fermez les yeux.

C'est donc parce que nous ne savons pas nous regarder, que nous ne remarquons pas tout ce que nous apercevons en nous; et, par conséquent, c'est parce que nous nous regardons mal, que nous supposons en nous ce qui n'y est pas, et que nous ne voyons pas ce qui y est; en un mot, nous jugeons mal de nos habitudes et de nos facultés, comme nous jugeons mal des tableaux, quand nous n'avons pas appris, je ne dis pas à les voir, mais à les regarder.

Il ne suffit donc pas d'avoir des sensa-

tions pour avoir des idées, et nous n'avons des idées qu'autant que nous remarquons nos sensations. Pour se faire, par exemple, des idées par la vue, il faut regarder, et ce ne serait pas assez de voir.

---



---

#### CHAPITRE IV.

*Des perceptions que nous pouvons nous rappeler.*

IL ne dépend pas de nous de réveiller toujours les perceptions que nous avons éprouvées, et dont nous avons eu une conscience assez vive pour en fixer le souvenir. 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 perceptions: idées 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'o-

deur est peu 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 n'en réveillera pas la perception même.

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 présente comme distinctes et contiguës , 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 le nom de pied , de toise , etc. , avec une idée de grandeur plus ou moins vague.

Avec le secours de ces premières idées nous pouvons , en l'absence des objets , nous représenter exactement les figures les plus simples : tels 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 cent quatre-vingt-dix-neuf , ce n'est pas par des perceptions que 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 qu'autant que la curiosité ,

ou quelque autre besoin y détermine son attention

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 différens points auxquels elle se fixe, et auxquels elle rapporte le tout. Que je songe à un beau visage, les yeux ou 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-temps considéré les différentes parties.

Quand les objets qui occasionent les sensations de goût, de son, 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'une 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 rendu 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, surtout dans la conversation, où l'on se contente souvent de parler des choses sans les imaginer ?