

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 pas qu'elles sont inintelligibles. Cet exemple fait voir combien il est important 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, que 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.

---



---

## CHAPITRE IX.

*Des principes généraux et de la synthèse.*

LA facilité d'abstraire et de décomposer a introduit de bonne heure l'usage des propositions générales. On ne put être longtemps 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 dégénérent bientôt en abus, et donnèrent lieu à une manière de raisonner fort imparfaite. En voici la raison.

Les premières découvertes dans les sciences ont été si simples et si faciles, que les hommes les ont faites sans remarquer la méthode qu'ils avaient suivie. Cette méthode était bonne, puisqu'elle leur avait fait faire des découvertes, mais ils la suivaient à leur insu ; comme aujourd'hui beaucoup de personnes parlent bien, sans avoir aucune connaissance des règles du langage. Dès qu'ils ne savaient pas la route qu'ils avaient tenue, il ne leur était pas possible de montrer la route qu'il fallait prendre ; et il ne leur resta pas d'autres moyens pour convaincre de la vérité de leurs découvertes, 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 rais-

sonner que par principes (1). Ceux qui, dans la suite, découvrirent de nouvelles vérités, parce qu'ils avaient observé comment on pouvait faire des découvertes, 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.

L'inutilité et l'abus des principes paraît surtout 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 propositions prétendues fécondes. L'évidence des démonstrations mathématiques, et l'approbation que tous les savans

---

(1) 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.

donnent à cette manière de raisonner, suffiraient pour persuader que je n'avance qu'un paradoxe insoutenable. Mais les mathématiciens ont tort de faire usage de la méthode synthétique : aussi n'est-ce point à cette méthode que les mathématiques doivent leur certitude. En effet, si cette science avait été susceptible d'autant d'erreurs, d'obscurités et d'équivoques que la métaphysique, la synthèse aurait été tout-à-fait propre à les entretenir et à les multiplier de plus en plus ; et si les idées des mathématiciens sont exactes, c'est qu'elles sont l'ouvrage 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, qui est aussi superflu qu'il est sec et rebutant. Je renvoie, pour s'en convaincre, aux ouvrages de métaphysique, de morale et de théologie, où l'on a voulu s'en servir (1).

---

(1) Descartes, par exemple, a-t-il répandu plus

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, elle suppose qu'elles sont toutes connues par d'autres moyens, ou que du moins elles peuvent l'être. En effet, pour exposer la vérité avec l'étalage des prin-

---

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.

cipes 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 les unes des autres, 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, sans en excepter les mathématiciens.

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 : voici comment un géomètre a la précaution de prouver que le tout est plus grand que sa partie.

## DÉFINITION.

Un tout est plus grand qu'un autre tout, lorsqu'une de ses parties est égale à cet autre tout; et un tout est plus petit qu'un autre tout, lorsqu'il est égal à une partie de cet autre tout. *Majus est cujus pars alteri toti œqualis est, minus verò quod parti alterius œquale.*

## AXIOME.

Le même est égal à lui-même. *Idem est œquale sibimet ipsi.*

## THÉORÈME.

Le tout est plus grand que sa partie. *Totum majus est suâ parte.*

## DÉMONSTRATION.

Un tout est plus grand qu'un autre tout, lorsqu'une de ses parties est égale à cet autre tout ( par la définition ) ; mais chaque partie d'un tout est égale à une partie de ce tout, c'est-à-dire, que chaque partie d'un tout est égale à elle-même ( par l'axiome ). Donc un tout est plus grand que sa partie. *Cujus pars alteri toti æqualis est idipsum altero majus* ( chap. 18 ). *Sed quælibet pars totius parti totius, hoc est, sibi ipsi æqualis est* ( chap. 75 ). *Ergo totum quælibet suâ parte majus est* (1).

Il faudrait un commentaire pour faire entendre ce raisonnement, au moins aurais-je besoin qu'on en fit un pour moi ; car j'avoue que je ne saurais le traduire en français.

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.

(1) Cette démonstration est tirée des *Éléments* de Mathématiques de M. Wolf.

Cependant on donne cette démonstration pour exemple d'une analyse parfaite ; car, dit-on, elle est renfermée dans un syllogisme, dont une prémisses est une définition, et l'autre une proposition identique ; ce qui est le signe d'une analyse parfaite.

Si c'était là tout le secret de l'analyse, on conviendra que ce serait une méthode bien frivole ; mais c'est la synthèse qu'emploie M. Wolf, et l'analyse est toute autre chose, comme je l'ai fait voir dans ma logique. Ennemie des notions vagues, et de tout ce qui peut être contraire à l'exactitude et à la précision, ce n'est point à l'aide des maximes générales, des définitions des mots et des syllogismes, qu'elle cherche la vérité, c'est avec le secours du calcul : elle ajoute, elle soustrait, et elle tend, s'il est possible, à épuiser les combinaisons.

Quant aux principes généraux, ce ne sont que des résultats qui peuvent tout au plus servir à marquer les principaux endroits par où on a passé. Ainsi que le fil du labyrinthe, inutile quand nous vou-

lons 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 abrégier 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. Le seul moyen d'acquérir des connaissances est donc de remonter à l'origine de nos idées, d'en suivre la génération, et de les comparer sous tous les rapports possibles, c'est-à-dire, de décomposer et composer méthodiquement ce que j'appelle *analyser*.

Il est vrai qu'on fait ordinairement deux méthodes de ce que je renferme en une seule. On veut que l'analyse ne soit que ce qu'elle signifie littéralement, une décomposition; et on fait de l'art de composer une méthode à part, à laquelle on donne le nom de synthèse. En distinguant l'analyse et la synthèse, on donne lieu de croire qu'il est libre de choisir entre elles. Voilà pourquoi tant de philosophes entre-

prennent d'expliquer la composition et la génération des choses qu'ils n'ont jamais décomposées; et c'est la source de quantité de mauvais systèmes. Que penserait-on d'un homme qui, sans démonter, sans même ouvrir une montre, dont il ne connaîtrait point les ressorts, établirait des principes généraux pour en expliquer le mécanisme? Telle est cependant la conduite de ceux qui se bornent uniquement à la synthèse. Il est donc certain qu'on ne fait des progrès dans la recherche de la vérité, qu'autant que l'art de composer et celui de décomposer se réunissent dans une même méthode. Il faut les connaître tous deux également, et faire continuellement usage de l'un et de l'autre.

Le syllogisme est le grand instrument de la synthèse. Sur le principe que *deux choses égales à une troisième sont égales entre elles*, les logiciens ont imaginé des idées qu'ils appellent *moyennes*; et comparant séparément à la même idée moyenne deux idées dont ils veulent démontrer le rapport, ils font deux propositions, et ils tirent une conclusion qui énonce ce rap-

port. Tel est l'artifice du syllogisme ; mais c'est faire consister le raisonnement dans la forme du discours, plutôt que dans le développement des idées. Voici un exemple tel qu'ils en donnent eux-mêmes :

Les méchans méritent d'être punis.

Or, les voleurs sont méchans ;

Donc les voleurs méritent d'être punis.

*Méchans* est l'idée moyenne qui convient dans une proposition à *méritent d'être punis*, et dans l'autre à *voleurs* ; et *les voleurs méritent d'être punis* est la conclusion.

Rien n'est plus frivole que cette méthode ; car il suffit de décomposer l'idée de voleur, et celle d'un homme qui mérite d'être puni, pour découvrir une identité entre l'une et l'autre. Dès lors il est démontré que le voleur mérite punition. Il importe peu de la forme que je donne à mon raisonnement : toute la force de la démonstration est dans l'identité que la décomposition des idées rend sensible.

Il ne saurait y avoir d'inconvénient à décomposer des idées et à les comparer

partie par partie ; il est même évident que c'est l'unique moyen d'en découvrir les rapports. La géométrie ne connaît pas d'autre méthode ; elle ne mesure qu'en décomposant, et les idées moyennes, dont les logiciens font tant d'usage, ne sont qu'une source d'abus.

On dit communément qu'il faut avoir des principes. On a raison ; mais je me trompe fort, ou 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 propositions 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 abstraction, et par une suite d'analyses, jusqu'aux propositions universelles. Ces sortes de principes sont naturellement déterminés 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.

---



---

## CHAPITRE X.

*Des propositions identiques et des propositions instructives, ou des définitions de mot et des définitions de chose.*

LES idées abstraites et les principes généraux font un système de toutes nos connaissances : c'est le résultat, l'expression abrégée de nos découvertes : c'est un sommaire qui marque entre nos idées une liaison plus ou moins sensible, à proportion que nous avons étudié avec plus ou moins de méthode.

Si nous descendons dans le détail, nous trouvons chaque connaissance exprimée par une proposition, et chaque proposition exprimée par des mots dont la signification doit être déterminée. Après avoir parlé des idées abstraites et des principes généraux, il est donc naturel de traiter des propositions et des définitions.

Une proposition identique est celle où



la même idée est affirmée d'elle-même, et par conséquent, toute vérité est une proposition identique. En effet, cette proposition, *l'or est jaune, pesant, fusible, etc.*, n'est vraie, que parce que je me suis formé de l'or une idée complexe qui renferme toutes ces qualités. Si, par conséquent, nous substituons l'idée complexe au nom de la chose, nous aurons cette proposition : *ce qui est jaune, pesant, fusible, est jaune, pesant, fusible.*

En un mot, une proposition n'est que le développement d'une idée complexe en tout ou en partie. Elle ne fait donc qu'énoncer ce qu'on suppose déjà renfermé dans cette idée ; elle se borne donc à affirmer que le même est le même.

Cela est surtout sensible dans cette proposition et ses semblables : *deux et deux font quatre.* On le remarquerait encore dans toutes les propositions de géométrie, si on les observait dans l'ordre où elles naissent les unes des autres. La même idée est également affirmée d'elle-même dans *les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits*, et dans *la demi-circonférence du*

*cercle est égale à la demi-circonférence du cercle.*

Les sciences humaines ne sont-elles donc qu'un recueil de propositions frivoles ? On l'a reproché aux mathématiques ; mais ce reproche est sans fondement.

Un être pensant ne formerait point de propositions, s'il avait toutes les connaissances, sans les avoir acquises, et si sa vue saisissait à la fois et distinctement toutes les idées et tous les rapports de ce qui est. Tel est Dieu : chaque vérité est pour lui comme deux et deux font quatre : il les voit toutes dans une seule, et rien sans doute n'est si frivole à ses yeux que cette science dont nous enflons notre orgueil, quoiqu'elle soit bien propre à nous convaincre de notre faiblesse.

Un enfant qui apprend à compter, croit faire une découverte, la première fois qu'il remarque que deux et deux font quatre. Il ne se trompe pas ; c'en est une pour lui. Voilà ce que nous sommes.

Quoique toute proposition vraie soit en elle-même identique, elle ne doit pas le paraître à celui qui remarque, pour la pre-

mière fois, le rapport des termes dont elle est formée. C'est, au contraire, une proposition instructive, une découverte.

Par conséquent, une proposition peut être identique pour vous et instructive pour moi. *Le blanc est blanc*, est identique pour tout le monde, et n'apprend rien à personne. *Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits*, ne peut être identique que pour un géomètre.

Ce n'est donc point en elle-même, qu'il faut considérer une proposition, pour déterminer si elle est identique ou instructive; mais c'est par rapport à l'esprit qui en juge.

Une intelligence d'un ordre supérieur pourrait à ce sujet regarder nos plus grands philosophes, comme nous regardons nous-mêmes les enfans: elle pourrait, par exemple, donner pour un des premiers axiomes de géométrie *le carré de l'hypoténuse est égal aux carrés des deux autres côtés*. Cependant que ferait-elle dans les sciences qu'elle se flatterait d'avoir approfondies? Un recueil de propositions, où elle dirait de mille manières différentes *le même est le*

*même*. Elle apercevrait au premier coup d'œil l'identité de toutes nos propositions, parce que ses lumières seraient supérieures aux nôtres; et parce qu'il y aurait encore des ténèbres pour elle, elle ferait des analyses pour faire des découvertes, c'est-à-dire, pour faire des propositions identiques. Ce n'est qu'à des esprits bornés qu'il appartient de créer des sciences.

Il y a deux raisons qui font qu'une proposition identique en elle-même est instructive pour nous. La première, c'est que nous n'acquérons que l'une après l'autre les idées partielles, qui doivent entrer dans une notion complexe. Je vois de l'or, je connais qu'il est jaune; je le saisis, je sens qu'il est pesant; je le mets au feu, je découvre qu'il est fusible: d'autres expériences m'apprennent également qu'il est malléable, ductile, etc. Ainsi quand je dis *l'or est ductile, malléable*, c'est la même chose que si je disais: *ce corps que je savais être jaune, pesant et fusible, est encore ductile et malléable*.

La seconde raison est dans l'impuissance où nous sommes d'embrasser à la fois dis-

tinctement toutes les idées partielles que nous avons renfermées dans une notion complexe. Quand je prononce le mot *or*, par exemple, je me représente confusément certaines propriétés ; mais ces propriétés passent distinctement devant mon esprit, toutes les fois que j'affirme que ce métal est jaune, qu'il est pesant, etc. ; et ces propositions sont instructives, parce qu'en les formant, je rapprends ce que l'expérience m'avait découvert.

Tout un système peut n'être qu'une seule et même idée. Tel est celui dans lequel la sensation devient successivement attention, mémoire, comparaison, jugement, réflexion, etc. ; idée simple, complexe, sensible, intellectuelle, etc. ; il renferme une suite de propositions instructives par rapport à nous, mais toutes identiques en elles-mêmes ; et chacun remarquera que cette maxime générale qui comprend tout ce système, *les connaissances et les facultés humaines ne sont dans le principe que sensation*, peut être rendue par une expression plus abrégée, et tout-à-fait identique ; car étant bien analysée, elle ne signifie au-

tre chose, sinon que *les sensations sont des sensations*. Si nous pouvions, dans toutes les sciences, suivre également la génération des idées, et saisir partout le vrai système des choses, nous verrions d'une vérité naître toutes les autres, et nous trouverions l'expression abrégée de tout ce que nous saurions dans cette proposition identique, *le même est le même*.

Il y a trois sortes de définitions. L'une est une proposition qui explique la nature de la chose : les mathématiques et la morale en donnent des exemples. L'autre ne remonte pas jusqu'à la nature de la chose : mais, parmi les propositions connues, elle en saisit une d'où toutes les autres découlent. Telle est celle-ci, *l'âme est un être capable de sensation*. Ces sortes de définitions sont imparfaites : encore est-il rare d'en pouvoir faire d'aussi bonnes. Car plus nous connaissons de propriétés dans un objet, plus il nous est difficile d'en découvrir une qui soit le principe des autres. Il ne nous reste donc qu'à faire l'énumération de toutes ces propriétés, à décrire la chose comme nous la voyons, et c'est la dernière espèce

de définitions. Au reste, toutes ces définitions, si elles sont bonnes, se réduisent à des analyses.

Toute définition de mot est en soi une définition de chose, et par conséquent une proposition instructive. Mais c'est un effet des bornes de notre esprit, s'il y a des propositions instructives et des définitions de chose. Les analyses, par exemple, que j'ai faite des opérations de l'âme, sont des définitions de chose pour celui qui ne se connaît pas encore, et pour celui qui, se connaissant, ne peut pas saisir d'un même coup d'œil la génération de toutes nos facultés, c'est-à-dire, pour tout le monde. Mais des esprits d'un ordre supérieur ne les regarderaient que comme des définitions de mots, propres à leur faire connaître l'usage des différens noms que nous donnons à la sensation. Il faut faire ici les mêmes raisonnemens que nous avons faits sur les propositions.

J'ai cru qu'il était utile, et qu'il suffisait d'apprécier la valeur des propositions et des définitions; et j'ai négligé les détails où entrent les logiciens. Qu'importe de savoir

combien il y a de sortes de propositions et de syllogismes? Quel avantage retire-t-on de toutes ces règles, qu'on a imaginées pour les raisonnemens? Qu'on sache se faire des idées exactes, et on saura raisonner.

---

## CHAPITRE XI.

*De notre ignorance sur les idées de substance, de corps, d'espace et de durée.*

LES métaphysiciens font bien des efforts pour sonder la nature de ces choses; mais je crois devoir me borner à établir les idées que nous en formons. S'ils avaient commencé par cette étude, ils se seraient épargné bien des travaux.

Nous nous connaissons par les sensations que nous éprouvons, ou par celles que nous avons éprouvées et que la mémoire nous rappelle. Mais quel est cet être où nos sensations se succèdent? Il est évident que nous ne l'apercevons point en lui-même; il ne se connaîtrait pas, s'il ne se sentait jamais: il ne se connaît que comme quel-

que chose qui est dessous ses sensations ; et en conséquence nous l'appelons *substance*.

Ces mêmes sensations deviennent les qualités des objets sensibles , lorsque le sentiment de solidité nous oblige de les rapporter au dehors , et d'en former ces différentes collections, auxquelles nous donnons le nom de *corps*. Nous nous représentons quelque chose pour les recevoir, quelque chose que nous imaginons encore dessous, et que par cette raison nous nommons encore *substance*. Mais, dans le vrai, nos sensations n'existent point hors de nous, elles ne sont qu'où nous sommes, et cette question *qu'est-ce que la substance des corps*, se réduit à celle-ci : *qu'est-ce qui soutient nos sensations hors de nous, qu'est-ce qui les soutient où elles ne sont pas?* Pour faire une question plus raisonnable, il faudrait demander, *qu'y a-t-il hors de nous, quand nos sens nous font juger qu'il y a des qualités qui n'y sont pas?* A quoi tout le monde devrait répondre : *il y a certainement quelque chose, mais nous n'en connaissons pas la nature.*

Ce n'est pas ce qu'on a fait. Chacun, au

contraire, a voulu expliquer l'essence de la substance, comme s'il était possible d'apercevoir dans les objets autre chose que nos sensations : par les apparences sous lesquelles les êtres se montrent à nous, on a voulu juger de ce qu'ils sont en réalité ; et les volumes se sont multipliés, parce qu'on n'a jamais tant de choses à dire, que lorsqu'on part d'un faux principe. Voilà pourquoi la métaphysique est souvent la plus frivole de toutes les sciences.

Rien dans l'univers n'est visible pour nous : nous n'apercevons que les phénomènes produits par le concours de nos sensations.

Tous ces phénomènes sont subordonnés. Le premier, celui que les autres supposent, c'est l'étendue. Car nos sensations ne nous représentent la figure, la situation, etc., que comme une étendue différemment modifiée. Le mouvement est le second : c'est lui qui paraît produire toutes les modifications de l'étendue. Enfin l'un et l'autre concourent à la génération de tout ce que nous appelons *objets sensibles*.

Mais gardons-nous bien de penser que les

idées que nous avons de l'étendue et du mouvement, sont conformes à la réalité des choses. Quels que soient les sens qui nous donnent ces idées, il ne nous est pas possible de passer de ce que nous sentons à ce qui est.

Cependant les philosophes ne se croient pas si bornés; ils agitent une infinité de questions sur l'étendue, sur le corps, sur la matière, sur l'espace, sur la durée. Ils ne savent pas qu'ils n'ont que des sensations. Il est inutile d'examiner en détail tout ce qu'ils ont dit à ce sujet. On verra combien ils sont peu fondés dans leurs raisonnemens, si on considère comment nous nous formons toutes ces idées.

Ainsi qu'une succession de sensations donne l'idée de durée, une co-existence de sensations donne l'idée d'étendue; et nous avons plusieurs sensations qui peuvent également produire ces phénomènes. L'idée d'étendue, d'abord acquise par les sensations du toucher, peut encore être retracée par les sensations de la vue, et l'idée de la durée peut venir à nous par tous les sens.

Or, plus il y a de sensations différentes auxquelles nous pouvons devoir une idée, plus cette idée nous paraîtra indépendante de chaque espèce de sensations en particulier: et bientôt nous serons portés à croire qu'elle est indépendante de toute sensation. Ainsi, parce que l'idée de durée subsiste également, lorsqu'on substitue aux sensations de la vue celles de l'odorat, à celles de l'odorat celles de l'ouïe, etc., on juge qu'on pourrait l'avoir sans la vue, sans l'odorat, sans l'ouïe; on conclut précipitamment qu'on l'aurait encore, quand même on aurait été privé de tous les sens, et on ne doute pas qu'elle ne soit innée. Voilà pourquoi on a été si long-temps avant de remarquer que la durée n'est, par rapport à nous, que la succession de nos perceptions.

Le phénomène de l'étendue se conserve également quoique nos sensations varient. Le toucher le fait naître, la vue le reproduit, et la mémoire le retrace, parce qu'elle nous rappelle les sensations du toucher et de la vue. Nous paraissions donc fondés à le croire indépendant de chacune de ces

causes en particulier. Mais on va plus loin : on croit que nous voyons l'étendue en elle-même, et cependant l'idée que nous en avons n'est que la co-existence de plusieurs sensations que nous rapportons hors de nous.

Si nous comptons la solidité parmi ces sensations co-existantes, nous aurons l'idée de ce que nous appelons *corps* ; si par une abstraction nous retranchons la solidité, nous aurons l'idée de ce que nous appelons *vide*, *espace pénétrable* ; si considérant l'étendue solide, le corps, nous faisons abstraction de la variété des sensations que produisent les différens phénomènes des objets sensibles, nous aurons l'idée d'une matière similaire dans toutes ses parties. Mais ces abstractions ne sont que décomposer nos sensations ; elles n'y ajoutent rien, elles en retranchent au contraire, et ce qui reste n'est jamais qu'une partie de sensation.

Cependant les philosophes adoptent ces abstractions ou les rejettent, et ils disputent entre eux comme s'il s'agissait des premiers principes des choses. Si l'intérêt

de Descartes est que toute étendue soit solide, celui de Newton est qu'il y ait un espace vide ; et c'en est assez pour que l'un fasse une abstraction que l'autre n'a pas voulu faire. Ce qui m'étonne, c'est que Locke prenne parti dans ces sortes de controverses. Ne devait-il pas se borner à développer les idées qui en font l'objet ? Dans le système des idées originaires des sens, rien n'est si frivole que de raisonner sur la nature des choses : nous ne devons étudier que les rapports qu'elles ont à nous. C'est tout ce que les sens peuvent nous apprendre.

Quand Locke dit (1) : « La durée est une » commune mesure de tout ce qui existe, » de quelque nature qu'il soit ; une mesure » à laquelle toutes choses participent également pendant leur existence.... Tout » de même que si toutes choses n'étaient » qu'un seul être. » Sur quoi fonde-t-il cette assertion ? Vous ne connaissez, lui dirais-je, la durée que par la succession de

(1) Liv. II, ch. 15, § 11.

vos pensées. Vous n'apercevez donc pas immédiatement la durée des choses, et vous n'en jugez que par la durée même de votre être pensant. Vous appliquez votre propre durée à tout ce qui est hors de vous, et vous imaginez par ce moyen une mesure commune et commensurable, instans pour instans, à la durée de tout ce qui existe. N'est-ce donc pas là une abstraction que vous réalisez ? Mais Locke oublie quelquefois ses principes.

J'ai prouvé ailleurs que l'idée de durée ne nous offre rien d'absolu. En voici une nouvelle preuve.

Qu'un corps soit mu en rond avec une vitesse qui surpasse l'activité de nos sens, nous ne verrons qu'un cercle parfait et entier. Mais donnons d'autres yeux à d'autres intelligences, elles verront ce corps passer successivement d'un point de l'espace à l'autre. Elles distingueront donc plusieurs instans, où nous n'en pouvons remarquer qu'un seul. Par conséquent la présence d'une seule idée à notre esprit, ou un seul instant de notre durée co-existera à plusieurs idées qui se succèdent dans

ces intelligences, à plusieurs instans de leur durée.

Mais ce corps pourrait être mu si rapidement, qu'il n'offrirait qu'un cercle aux yeux de ces intelligences, pendant qu'à d'autres yeux il paraîtrait passer successivement d'un point de la circonférence à l'autre. Nous pouvons même continuer ces suppositions, et nous ne saurions où nous arrêter. Nous n'arriverons donc jamais à cette mesure commune de durée, dont Locke croit se faire une idée.

Autre supposition. Plaçons dans l'espace des intelligences qui voient, au même instant, la terre dans tous les points de son orbite; comme nous voyons nous-mêmes un charbon allumé, au même instant, dans tous les points du cercle qu'on lui fait décrire. N'est-il pas évident que si ces intelligences peuvent observer ce qui se fait sur la terre, elles nous verront, au même instant, labourer et faire la récolte ?

On conçoit donc comment parmi les choses qui durent, chacune dure à sa manière. En effet, on comprend que les êtres créés, par leur nature faits pour acquérir



et pour perdre tour à tour, sont faits pour changer ; mais on ne voit pas pourquoi ils passeraient chacun par le même nombre de changemens. Qui dit des êtres créés, dit donc des êtres dans lesquels il y a différentes successions de changemens ? Voilà leur durée, et chacun a la sienne.

Si Dieu n'avait rien créé, rien ne changerait ; il n'y aurait donc aucune succession de changemens nulle part. En créant, il a donc créé la durée et le temps, parce qu'il a créé des êtres qui changent ou qui durent, et durer est la même chose que changer.

Comme durer ou changer est la manière d'exister de tout ce qui a été créé, ne point durer, ne point changer, est la manière d'exister de Dieu. Il n'acquiert rien, il ne perd rien ; il n'y a point en lui de changemens, et son éternité est un instant qui co-existe à tous les changemens qui se succèdent dans les créatures.

Les réflexions que nous venons de faire me fournissent l'occasion de résoudre la question, *si l'âme pense toujours*. J'ajoute pour cet effet deux conditions à la suppo-

sition d'un corps mu circulairement. Je suppose d'abord qu'on me cache les deux arcs opposés du cercle qui est décrit, afin que je ne puisse voir ce corps que dans les deux points A et B, extrémités du diamètre. Je suppose ensuite que ce corps soit mu avec une telle vitesse, qu'il se fasse voir successivement dans les points A et B, et me donne deux perceptions si immédiates, que je ne puisse avoir conscience d'aucun intervalle de l'une à l'autre. Il est évident qu'à chaque révolution de ce corps, il n'y aura pour moi que deux instans dans la durée de mon âme ; et qu'il y en aura dans la durée du mouvement de ce corps, autant qu'il y a de points dans les arcs AB et BA. Or que la perception de mon âme, quand le corps mu est en A, figure celle qui précède le sommeil, et que sa perception, quand ce même corps est en B, figure celle qui commence le réveil ; le corps qui va par l'arc de cercle d'A à B, représentera mon corps qui va de l'instant où je viens de m'endormir, à celui où je me réveille, et qui se cache à l'âme, ou qui n'y produit plus de perception. Je

pourrais donc dire que la dernière perception de l'âme, quand on s'endort, et la première quand on s'éveille, forment deux instans, qui co-existent non-seulement aux deux instans où le corps se trouve lorsqu'il les occasione, mais encore à tous ceux par où il passe, tant que le sommeil dure. En un mot, la succession qui se fait dans le corps, pendant le sommeil, est nulle par rapport à l'âme, qui ne peut avoir conscience d'aucun intervalle entre la perception qui précède en elle le sommeil, et celle qui commence le réveil. Le corps pourrait donc essayer des milliers d'instans qui ne co-existeraient qu'à deux instans de la durée de l'âme. Ainsi l'âme pense toujours, en ce sens qu'elle pense pendant tout le temps qu'elle dure; car sa durée n'étant que la succession de ses pensées, il y aurait contradiction qu'elle durât sans penser. Elle pense même toujours, en ce sens qu'elle pense pendant que les autres choses durent. En effet, si la perception qu'elle éprouve, quand le corps s'assoupit, et celle qu'elle a au moment où les sens rentrent en action, se suivent si immé-

diatement qu'elles co-existent à toute la succession du corps, depuis l'instant où l'on s'endort, jusqu'à celui où l'on s'éveille; elle pense, sans que la durée de son corps mette aucune interruption à ses pensées, et par conséquent elle pense toujours. Mais si par penser toujours on entend que le nombre des perceptions qui se succèdent en elle, soit égal à celui des instans de la durée de son corps, elle ne pense pas toujours, par la raison qu'elle a une durée toute différente.

---

## CHAPITRE XII.

*De l'idée qu'on a cru se faire de l'infini.*

QUAND on travaille sur les connaissances humaines, on a plus d'erreurs à détruire que de vérités à établir. Heureusement la plupart des opinions des philosophes tombent d'elles-mêmes, et ne méritent pas qu'on en parle. Nous avons fait voir qu'il n'y a point d'idées innées, et qu'il nous est im-