

219/5
COURS

DE

PHILOSOPHIE

PAR M. A. GIBON

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU COLLÈGE ROYAL DE SAINT-LOUIS

TOME SECOND



PARIS

JOUBERT, LIBRAIRE-ÉDITEUR

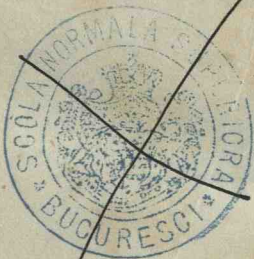
Rue des Grès, n. 14, près de la Sorbonne.

1842

COURS

DE

PHILOSOPHIE



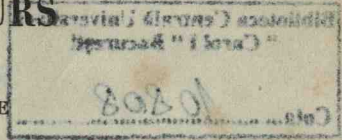
IMPRIMERIE D'HIPPOLYTE TILLIARD,
RUE S.-HYACINTHE-S.-MICHEL, 30.

PHILOSOPHIE



~~X-157379~~
COURS

DE



PHILOSOPHIE

PAR M. A. GIBON

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU COLLÈGE ROYAL DE SAINT-LOUIS

~~Inv. 2032~~
TOME SECOND



PARIS

JOUBERT, LIBRAIRE-ÉDITEUR

Rue des Grès, n. 14, près de la Sorbonne

1842

Biblioteca Centrală Universitară
"Carol I" București

Cota

10808

PHILOSOPHIE

B. C. U. "Carol I" - Bucuresti



C201801417

119/18

JOUEBT LIBRAIRE-BOITEUR

COURS DE PHILOSOPHIE.

CHAPITRE V.

DES CAUSES D'ERREUR DANS NOS JUGEMENTS.

Dans le chapitre II de notre psychologie, nous avons défini les caractères qui constituent le jugement, distingué les éléments dont il se compose, analysé les principales classes de vérités qu'il nous révèle. Le jugement a encore été l'unique objet de notre *logique générale* : nous avons soumis à un long et consciencieux examen les motifs particuliers ou généraux, secondaires ou primitifs, qui le déterminent. Après avoir considéré le jugement dans sa nature, dans ses objets et dans ses motifs, il nous reste encore à étudier les nombreuses erreurs dont il est la source, et à chercher par la détermination de leurs causes le moyen de les éviter.

Nous diviserons ce chapitre en deux parties : dans la première, nous passerons en revue les principales espèces de jugements, telles qu'elles résultent de la division établie au troisième chapitre de cette logique, c'est-à-dire les jugements de conscience, les jugements abstraits ou rationnels, les jugements de sens commun et d'induction, les jugements de sensation, et enfin les jugements fondés sur le témoignage des hommes ; et nous déterminerons, tant en elles-mêmes que dans leurs causes immédiates, les erreurs particulières, qui se rattachent à ces diverses classes de jugements. Dans la seconde partie, nous examinerons quelles sont les causes générales de l'erreur, et nous essaierons de démontrer qu'elles peuvent toutes se ramener à un seul principe.

§ 1. — *De l'erreur dans les diverses espèces de jugements.*

Jugements de conscience. — Tout témoignage positif et distinct de conscience est infaillible. Ce n'est point en consultant ce que dit la conscience, que l'on se trompe sur l'existence ou sur la nature des faits psychologiques; c'est en interprétant son silence, en niant les faits dont elle ne parle pas. La conscience n'est que la pensée qui se réfléchit en nous dans toute son étendue, mais aussi avec toutes ses limites; dans toute sa clarté, mais aussi avec toutes ses ombres. Ce qui est obscur dans la pensée l'est dans la conscience; et ce qui est obscur dans la conscience n'a pas encore d'existence propre, qui puisse devenir pour elle l'objet d'un jugement déterminé. Qu'un fait n'existe pas, ou qu'il soit seulement indistinct, l'apparence est la même: dans les deux cas, la conscience se tait, et son silence peut être et est souvent en effet l'occasion du même jugement négatif. Négligez d'opposer le raisonnement et l'induction aux apparences: vous admettrez nécessairement qu'il existe dans l'esprit des idées générales, entièrement indépendantes de toute conception individuelle, parce que l'élément individuel de notre pensée, quoiqu'inséparable de l'élément général, sur lequel notre attention se concentre, reste dans l'ombre, et que son obscurité le dérobe à nos regards. On peut nier, je le sais, la fausseté du *conceptualisme*, et prétendre que le silence du sens intime n'a pas trompé les défenseurs de cette opinion. Mais on ne niera pas que, dans l'appréciation de nos actes, l'obscurité des motifs qui nous déterminent ne soit pour nous l'occasion d'un grand nombre d'erreurs. Il est rare que nous distinguions tous les mobiles qui influent sur notre conduite. Il y en a que nous désirons ne pas voir: notre attention s'en détourne instinctivement, elle les laisse dans l'obscurité; dès que nous cessons de les apercevoir, nous nous hâtons de les nier, et les sages, qui ont appris à lire dans nos actes les secrets de notre cœur, ont souvent beaucoup de peine à nous tirer de notre illusion. En général, quand, dans un phénomène psychologique, certaines parties restent obscures, nous sommes portés à nier leur existence, et à prendre pour le tout les parties que nous distinguons. Souvent aussi, lorsqu'un phénomène est distinct dans sa totalité, mais confus dans ses parties, nous en nions la complexité, et nous le regardons comme simple, parce que ses éléments, dans leur réunion ou dans leur succession,

produisent sur nous une impression générale, que nous avons négligée ou que nous avons vainement tenté d'analyser. Ainsi, en ne consultant que les apparences, on s'imagine que la sensation est une impression simple que l'on éprouve immédiatement dans les organes. Le jugement qui suit et qui modifie la sensation est si prompt, qu'il nous semble presque toujours former avec elle un seul phénomène indivisible.

A ces premières erreurs psychologiques se joignent celles qui naissent du défaut de mémoire. Les impressions confuses et rapides passent dans l'esprit sans y laisser de trace, et, quand elles ne sont plus, il nous semble qu'elles n'ont jamais été. Tandis que je travaille, j'entends sonner l'heure à la pendule. Si l'on m'interrogeait au moment où le timbre vibre encore, je répondrais que je n'ai rien entendu. L'impression est déjà effacée : je ne puis m'imaginer que ma mémoire ait si tôt laissé échapper des sons, dont les vibrations durent encore : j'aime mieux croire qu'ils n'ont pu franchir les limites de l'organe externe et pénétrer jusqu'à la conscience. Quand je m'éveille le matin, souvent je cherche en vain si ma nuit a été remplie par quelques rêves : je la trouve entièrement vide de souvenirs. Si je conclus de là que ma vie intellectuelle a été suspendue durant mon sommeil, cette opinion peut être une erreur ; elle est toujours un préjugé. Nous sommes encore sujets à l'erreur, quand nos pensées se réveillent sans que le jugement de la mémoire se reproduise. Les idées auxquelles la mémoire n'assigne aucune date, sont souvent regardées comme des *perceptions* ; et, quand l'origine externe d'une pensée nous échappe, il nous est difficile de croire qu'elle soit un emprunt fait à autrui : nous la prenons presque toujours pour une invention personnelle. Enfin nous nous trompons aussi quelquefois en confondant en un seul tout quelques souvenirs vagues et incomplets, en appliquant à un fait donné des circonstances qui lui sont étrangères, et qu'un autre fait nous a fournies, en déterminant par imagination une date que la mémoire avait laissée indécise. Mais, quelque nombreuses que soient les erreurs dans lesquelles nous tombons en jugeant du passé, il n'y en a pas une seule qui naisse d'un témoignage distinct et positif de la mémoire ; elles sont, en général, l'œuvre de l'imagination, qui croit pouvoir déterminer ce qu'il y a de confus dans nos souvenirs, ou qui donne au silence de la mémoire l'autorité d'un témoignage négatif.

Jugements abstraits ou rationnels. — Il semble qu'il soit facile

d'éviter l'erreur dans les jugements abstraits ou rationnels : car ces jugements portent sur des notions plus simples et qui se prêtent plus aisément à l'analyse, que les idées concrètes ou individuelles. L'idée d'abstraction est néanmoins liée dans l'esprit du vulgaire à celles d'obscurité et de difficulté. La perspective seule d'une étude abstraite suffit pour effrayer l'imagination et décourager l'intelligence. Le vulgaire a-t-il tort de regarder comme difficile la découverte ou la démonstration des vérités abstraites? Laromiguière le croit, et la dixième leçon de la deuxième partie de son Cours a pour but de prouver, « qu'abstrait et difficile sont deux choses incompatibles ; que jamais alliance de mots ne couvrit une telle opposition d'idées. » Je ne suivrai pas l'ingénieux auteur dans le développement des raisons qu'il allègue en faveur de son opinion : j'en appelle à l'expérience. Est-ce chose facile que de comprendre les notions métaphysiques? Celui qui aborde pour la première fois l'étude de l'ontologie, marche-t-il avec beaucoup d'assurance dans ce domaine des abstractions? « Ne nous parlez pas, me dira-t-on, de l'ontologie : ce n'est pas une science; c'est un amas d'idées creuses, entassées dans les écrits des philosophes sans ordre et sans méthode. » Eh bien, laissons de côté la métaphysique : ce n'est pas ici le lieu de la venger de vos injustes mépris. Prenons pour exemple les mathématiques, qui sont un modèle de précision, et que l'on a nommées à juste titre les *sciences exactes*. Croyez-vous que l'étude des mathématiques ne présente aucune difficulté sérieuse? Ne nous impose-t-elle pas la nécessité de former de nouvelles habitudes intellectuelles? et la formation de ces habitudes n'est-elle pas le résultat d'un effort pénible pour tous, impossible pour quelques-uns? Parlerai-je de la découverte de la vérité en mathématiques? Est-il nécessaire de prouver que, pour y parvenir, il a souvent fallu user de longs tâtonnements et essayer bien des hypothèses incertaines ou erronées? Voyez ce qui se passe dans les sphères supérieures de la science : demandez aux hommes de génie si les recherches qui ont pour objet d'établir de nouvelles théories ou de résoudre des problèmes nouveaux, ne leur coûtent que peu de peine, et ne les exposent à aucune chance d'erreur. Mais à quoi bon insister davantage? Tous ceux qui ont étudié les mathématiques savent fort bien qu'il n'est pas aisé de comprendre les vérités abstraites, et qu'il est très difficile de les découvrir. Ainsi, quand le *rationalisme*, c'est-à-dire la faculté de juger et de raisonner sur des idées générales, ne serait d'usage que dans les mathématiques,

il ne serait pas inutile de chercher les règles auxquelles il convient de le soumettre.

Dans la formation et dans l'appréciation des jugements abstraits, il est facile d'éviter l'erreur, tant que l'on se tient dans le voisinage des axiomes. Mais quand on s'éloigne de la source de l'évidence, et que l'on essaie d'atteindre une vérité par une longue suite de déductions, alors l'erreur peut naître du défaut d'attention, qui ne nous permet pas d'embrasser d'une seule vue et de saisir exactement tous les rapports dont l'ensemble doit constituer notre démonstration. Laissez, par distraction, se glisser dans vos raisonnements une seule proposition, qui ne soit juste qu'à peu près, cette légère inexactitude ira croissant dans les déductions suivantes : votre dernière conclusion sera d'autant plus vicieuse, qu'il vous aura fallu faire plus de chemin pour y parvenir ; et, si cette même conclusion prise pour principe sert de base à de nouveaux raisonnements, plus vous serez conséquent, plus vous vous éloignerez de la vérité. N'espérez pas que l'erreur, en s'accroissant dans le cours de vos déductions, devienne toujours sensible par son opposition avec quelque axiome ou quelque théorème précédemment démontré. Il est très vrai qu'en mathématiques l'erreur se corrige par son excès même ; mais il ne faut pas ailleurs compter sur cette ressource. En métaphysique, une simple inadvertance peut vicier tout un système, et la gravité de l'erreur n'ébranle pas toujours notre confiance dans la justesse de nos raisonnements.

Si notre esprit pouvait parvenir à détacher entièrement, dans la conception des choses, le général de l'individuel, nos idées de genres et d'espèces, étant abstraites dans l'intelligence comme elles paraissent l'être dans le langage, se manifesteraient dans toute leur simplicité ; et rien d'étranger ne venant altérer ou compliquer les rapports que nous percevons entre elles, les jugements abstraits se formeraient et s'apprécieraient plus facilement et plus sûrement que les jugements concrets ou individuels. Mais quoique, dans le langage, la généralité se montre comme un caractère universel de la pensée, nous savons néanmoins que, pour l'intelligence, l'acte de généralisation n'est qu'une œuvre artificielle. Dans nos premières études sur un sujet quelconque, nous ne saisissons les rapports qui constituent une démonstration, qu'au moyen d'idées individuelles qui leur servent de condition et de support. En mathématiques même, les raisonnements seraient intelligibles sans les exemples auxquels on les applique. Lorsque l'objet de notre étude est

nouveau pour nous, c'est donc toujours dans un type individuel que nous cherchons la vérité générale. Il nous est alors bien difficile de ne pas compliquer nos recherches d'un mélange d'éléments accessoires, qui embarrassent les démonstrations et nuisent à l'exactitude de la conséquence. Quand, au contraire, un savant fait des recherches sur un ordre de questions dont l'étude lui est familière, un autre danger le menace. Il n'éveille plus distinctement les idées ; il se laisse guider par les nombreuses associations qu'il a précédemment formées entre les signes, et l'habitude donne à tous ses raisonnements un caractère algébrique. Or, je le demande, si l'on excepte la langue propre à l'algèbre, est-il un seul système de signes qui mérite une confiance absolue ? On n'a point à redouter, je le sais, ces combinaisons de signes paradoxales et absurdes qui, par leur étrangeté seule, provoquent l'attention et l'examen ; mais il me semble impossible qu'on ne laisse pas quelquefois passer sans contrôle des termes à demi-précis, à demi-exacts, qui font en quelque sorte dévier le raisonnement et le conduisent, de conséquence en conséquence, hors de la ligne de la vérité.

Je suppose néanmoins, qu'à partir de son principe, le raisonnement soit partout conséquent et juste ; il sera certain, s'il n'a d'autre objet qu'un théorème ou un problème mathématique. Car les principes du mathématicien ne sont que des idées exactement définies ; et, si on les considère *objectivement*, ce n'est pas au *réel* qu'ils se rapportent, c'est au *possible*. De tels principes ne peuvent pas être faux : ils sont vrais, par cela seul qu'ils sont clairs, et leur vérité se communique nécessairement à la conclusion. Mais quand, dans l'étude des sciences concrètes, c'est-à-dire des sciences qui ont pour objet le *réel*, on fait usage du raisonnement abstrait, la certitude ne dépend plus uniquement de la justesse des déductions : il faut encore considérer quelle est la valeur des principes qui servent de base au raisonnement, et dans quelles limites la conclusion est applicable à la réalité. L'individualité et le genre sont indivisiblement unis dans les êtres réels. La vérité des principes abstraits, ne se rapportant qu'au genre, est donc toujours incomplète par rapport aux choses. Or, les habitudes scientifiques portent trop souvent les hommes à croire que le genre est tout et que l'individualité n'est rien. Comme les idées générales représentent à leurs yeux tout ce qu'il y a de réel dans l'objet de leurs recherches, ils s'imaginent que la vérité des principes abstraits sur lesquels ils raisonnent est complète et absolue, et donnent aux conclusions qu'ils

en tirent un caractère d'universalité souvent contredit par l'expérience et le sens commun. Il y a même des principes abstraits qui paraissent vrais, quand on n'envisage que les idées, et qui sont faux, dès qu'on les applique à la réalité. Cela vient de ce qu'ils séparent dans les êtres des éléments qui sont essentiellement inséparables, de ce qu'ils établissent des rapports d'antériorité et de postériorité ou de génération entre des choses qui sont nécessairement simultanées. Ainsi, Spinoza donne pour principe à ses raisonnements l'idée abstraite de la substance; et l'idée abstraite de la substance est nécessairement fautive par rapport à la réalité, puisque la substance et les modes ne sont que deux faces d'une indivisible unité. Spinoza suppose encore que la substance est antérieure à ses affections ou modifications : cela n'est vrai que dans l'ordre logique ; mais, en réalité, il est faux que l'être existe avant d'être modifié.

Le raisonnement abstrait a produit en mathématiques de si admirables résultats, que bien des philosophes se sont imaginé qu'il suffirait de l'employer plus exclusivement et avec plus de rigueur en philosophie, pour élever cette science à la perfection. C'est, selon moi, un funeste préjugé que de croire qu'il fût bon d'assimiler la philosophie aux sciences exactes. Ne parlons pas des erreurs particulières dans lesquelles l'usage exclusif du rationalisme mathématique peut et doit entraîner le philosophe : ne considérons que les conséquences générales. Serait-ce nous donner une idée vraie de la nature, de l'homme et de Dieu, que de nous les représenter sous des formes abstraites ? Procéder par voie d'abstraction, c'est mutiler la réalité ; c'est soumettre au scalpel un cadavre ; ce n'est pas décrire et peindre l'objet vivant de la philosophie. Il faut craindre, je le sais, les excès de l'imagination : il est permis de reprocher à Platon les exagérations sous lesquelles son mysticisme poétique déguise la réalité ; mais il faut savoir éviter aussi le vide et la sécheresse des formules abstraites. Il n'y a pas plus de vérité dans les *catégories rationnelles* d'Aristote, que dans les *types poétiques* de son maître. Les premières restent en deçà du réel ; les seconds vont au delà : Platon et Aristote pèchent en sens contraire, l'un par excès, l'autre par défaut. Je ne crains pas d'ajouter, quoique ceci puisse paraître un paradoxe, que, dans les sciences concrètes, le rationalisme mathématique devient dangereux par son exigence même. Soumis à l'influence du rationalisme, l'esprit de l'homme éprouve un besoin exagéré de clarté, et ne veut plus céder

qu'à l'autorité de l'évidence. Ce n'est plus assez que la vérité se fasse sentir : pour être reconnue, il faut qu'elle se montre sans voiles. En vain le sens commun nous dit que la vérité philosophique est souvent un objet de sentiment ou de croyance : le rationalisme ne se contente ni de la croyance, ni du sentiment; il ne veut d'ombres nulle part; il aspire à tout expliquer, à tout démontrer géométriquement; et, comme ses prétentions vont fort au delà de sa puissance, après avoir flotté entre des hypothèses erronées, qui tendent toutes également à détruire l'autorité des croyances primitives et des sentiments naturels, il en vient enfin à se défier de lui-même, et se réfugie dans le doute, qui est la dernière et la plus triste de ses erreurs.

Jugements de sens commun et d'induction. — Le sens commun, dans ses inspirations primitives, n'est sujet à aucune erreur : les principes qu'il nous révèle sont tous également certains en eux-mêmes : ils sont encore infaillibles dans leurs applications les plus immédiates et les plus générales. Car si le principe d'extériorité, la foi aux intelligences étrangères et la conception d'une puissance intelligente, qui agit dans la nature, peuvent être logiquement considérés comme des résultats secondaires, dérivant du principe universel de causalité, l'identité de ces résultats dans tous les esprits prouve assez clairement qu'ils sont encore des produits purs du sens commun. Mais quand l'application des croyances premières se particularise, l'erreur devient possible et même fréquente, parce que l'instinct rationnel, ne pouvant plus à lui seul déterminer nos jugements, est obligé d'accepter le concours de facultés imparfaites et sujettes à faillir.

Toutes les applications que nous faisons de nos croyances premières, sont des résultats de l'induction. Le but de l'induction est de déterminer soit les propriétés essentielles et immuables des choses, soit les lois universelles et constantes qui régissent les phénomènes. Pour atteindre ce but, il faut observer exactement les choses; souvent même il est nécessaire de joindre à l'observation directe des objets, tels que la nature nous les présente, quelques expériences qui les modifient et nous permettent de les saisir sous des aspects divers. Or, nos observations et nos expériences sont souvent insuffisantes : alors nos inductions ne sont que probables, et la probabilité laisse place à l'erreur. Souvent même les observations et les expériences sont inexactes, et alors les inductions qu'on en tire sont nécessairement erronées. Par exemple, pour

bien déterminer les lois de l'esprit humain, il ne suffit ni d'observer les actes d'autrui, ni de s'observer soi-même. Si l'on se borne à l'observation externe, les actes que l'on examine ont une signification trop vague : on ne peut les interpréter avec précision ; les conséquences qu'on en déduit, sont toujours incertaines et souvent trompeuses. Si l'on se borne à l'observation interne, on est incapable de discerner ce qu'il y a de général dans les phénomènes de conscience, et l'on fait toujours entrer dans l'idée que l'on se forme de la nature humaine, quelques éléments individuels que l'on tire de sa propre nature. Celui qui n'est que psychologue *croit connaître l'homme, et il ne connaît que lui-même.* Ces réflexions suffisent pour faire comprendre combien il est difficile d'éviter l'erreur dans les inductions sur lesquelles repose la philosophie de l'esprit humain ; car il y a bien peu d'hommes qui sachent à la fois observer et réfléchir.

Toutes les erreurs d'induction ont ceci de commun, qu'elles supposent des observations ou des expériences insuffisantes ou inexactes ; mais ces erreurs prennent dans le vulgaire et dans le savant des caractères opposés. Le vulgaire conçoit plus ; le savant, moins que ce qui est. Le premier, incapable d'observer et surtout d'expérimenter, cherche dans son imagination un complément aux données imparfaites que le monde réel lui fournit ; et son imagination le trompe, parce qu'elle tend à exagérer la réalité, parce qu'elle ajoute sans discernement aux lois simples de la nature une multitude de circonstances accessoires et stériles, qui accompagnent, sans y contribuer en rien, la production des phénomènes. Le second, au contraire, pressé d'un besoin exagéré de généralisation, ne cherche dans les phénomènes qui s'offrent à ses regards, que les analogies et les ressemblances : ne tenant aucun compte des différences réelles qu'une observation scrupuleuse pourrait y découvrir, il réunit ces phénomènes en une seule classe, et par des abstractions illégitimes et violentes, il réduit à un seul principe les lois diverses qui les déterminent.

Jugements de sensation. — Nous avons vu que, par l'effet de l'acte instinctif qui les rapporte, soit aux organes, soit aux objets, les impressions sensibles deviennent à nos yeux les signes ou les images des qualités des corps. Chaque impression, modifiée par ce qu'on nomme improprement le *rapport des sens*, nous offre donc une apparence d'après laquelle seule nous pouvons juger de la réalité. Mais les apparences sous lesquelles la sensation nous re-

présente les choses, sont toujours marquées d'un caractère de relativité, puisqu'elles sont déterminées par la nature et l'état de notre organisation. Elles varient aussi avec la distance de l'objet, et selon les points de vue divers où nous nous plaçons pour l'observer. Toutes les apparences sensibles sont donc dépourvues de vérité absolue, et s'il y en a quelques-unes dans lesquelles on doit reconnaître une exactitude approximative, il en est un grand nombre qui n'ont qu'un rapport fort éloigné avec l'objet qu'elles représentent. On peut voir un objet de mille manières : il n'y a qu'une manière de le voir tel qu'il est. Or, dans les premiers temps de sa vie, l'homme est incapable de distinguer ce que ses sensations contiennent de vrai et de faux : toutes les apparences sensibles ont à ses yeux la même autorité ; et comme il leur accorde à toutes la même confiance, les premiers jugements qu'il porte sur les objets extérieurs sont presque tous erronés. L'expérience et la raison nous fournissent plus tard quelques moyens utiles pour corriger ou pour éviter les erreurs du premier âge : mais ces moyens sont imparfaits, et nous oublions souvent d'en faire usage. Il ne faut pas s'étonner de cette négligence. Les habitudes de nos premières années ont créé en nous un penchant déterminé à juger des choses par les premières impressions qu'elles produisent, et quand les apparences sensibles ont un certain degré de clarté et de précision, il y a en elles une force d'entraînement, une puissance de séduction, à laquelle il est bien difficile de résister.

Il est aussi des erreurs qui naissent d'une intervention secrète de l'imagination dans les opérations des sens. Quand les impressions sont vagues et incomplètes, souvent l'imagination les détermine et les achève conformément à l'idée qu'elles ont éveillée ou fortifiée en elle. Ainsi, dans le crépuscule, l'imagination agissant sur les organes en même temps que l'objet externe, altère, en les modifiant, l'impression qu'ils reçoivent, et prête à l'objet des formes mensongères, qui l'aident à réaliser ce qu'elle désire ou ce qu'elle redoute. — Enfin nous devons signaler encore les erreurs qui proviennent de l'usage artificiel des sens. Tant que les sens s'exercent dans le domaine que leur nature leur assigne, leur témoignage est en général digne de confiance : c'est ce que démontre l'exemple du toucher ; en le consultant, on ne peut guère se tromper que par inadvertance. Mais quand les sens franchissent les limites qui leur sont propres, il faut des précautions infinies pour apprécier la valeur de leur témoignage ; et ces précautions,

bien peu d'hommes sont capables de les prendre. On ignore, ou l'on oublie la plupart du temps, la distinction fondamentale qui existe entre les jugements primitifs de sensation et les jugements secondaires. Cette distinction est stérile même pour les philosophes, parce qu'elle demeure trop vague. Ils ne savent en tirer aucune règle précise pour la pratique, et ne fournissent à la raison aucun moyen certain de nous affranchir des nombreuses erreurs qui sont attachées à l'exercice artificiel des sens.

Jugements fondés sur le témoignage. — La critique des témoignages est fondée sur l'induction, et par conséquent, ce que nous avons déjà dit sur les erreurs auxquelles nous sommes sujets dans les jugements inductifs, est applicable aux jugements qui dépendent du témoignage de nos semblables. La critique des témoignages semble même plus exposée à l'erreur que l'induction appliquée aux questions de la physique. Elle exige des observations si délicates sur les faits et sur les hommes, qu'il doit être bien rare qu'elle réunisse tous les éléments nécessaires à la découverte ou à l'appréciation de la vérité. Ajoutez que, parmi ces éléments, il en est qui se dérobent entièrement à notre examen, et qui ne peuvent contribuer comme motifs à la détermination de notre jugement. Par exemple, pour distinguer nettement ce qu'il y a de vrai et de faux dans une tradition ancienne, il faudrait remonter à sa source et suivre toutes les variations qu'elle a subies. Or, il est absolument impossible d'atteindre dans le passé les premiers témoignages : pour découvrir ce que la tradition présente en a conservé, on est réduit à former des conjectures tirées de la nature du fait, du caractère et de la civilisation du peuple au sein duquel ils se sont transmis; et ces conjectures sont toujours trop vagues, pour que l'on puisse éviter toute inexactitude dans leur résultat. — Aux erreurs qui naissent d'une application vicieuse des lois de l'induction se joignent, dans l'appréciation des témoignages, des erreurs de raisonnement. Il y a souvent entre les faits des rapports de génération qui permettent au critique de les diviser en deux classes, dont la seconde est subordonnée à la première, comme la conséquence l'est au principe. Les faits de la première classe étant déterminés par l'induction, le critique peut appliquer aux autres le raisonnement déductif; mais, s'il a le malheur d'altérer les faits primitifs par un usage illégitime de l'induction, toutes les déductions qu'il en tire relativement aux faits secondaires, sont nécessairement erronées. Enfin le raisonnement porte à faux et devient

encore une source d'erreurs, quand les faits entre lesquels on établit un rapport de génération, sont, en tout ou en partie, indépendants les uns des autres. C'est là une circonstance qui se réalise bien plus fréquemment qu'on ne pense. En étudiant les témoignages, nous obéissons souvent à des préoccupations systématiques qui nous trompent sur les vrais rapports des faits.

La critique est une œuvre de raison, dont l'enfance et l'adolescence sont incapables. A ces premières époques de la vie, l'homme n'apprécie pas les témoignages, il s'y soumet. L'autorité est, jusqu'à l'âge mûr, le principe de presque toutes ses opinions, et lui impose indistinctement l'erreur et la vérité. Or la foi à l'autorité, étant un instinct primitif, subsiste toujours au fond de l'intelligence humaine ; et tout affaiblie et restreinte qu'elle est par l'expérience, elle se maintient en face du principe de liberté intellectuelle que suscite en nous le développement de la raison. Les esprits médiocres, même dans les siècles d'examen, ont toujours quelque idole qu'ils révèrent, quelque maître qu'ils croient sur parole. Quand on ne croit plus à l'autorité de l'Église, on croit à celle de Voltaire ou de Rousseau : on se ferait scrupule d'user de défiance envers eux et d'examiner avec sévérité les faits sur lesquels ils appuient leurs raisonnements. Le respect général que l'on a pour leur savoir et pour leur sincérité, ne permet pas de leur appliquer rigoureusement les règles concernant la critique des témoignages. Les grands hommes ne sont pas eux-mêmes exempts de ce fanatisme que produit le besoin de donner un aliment à ce qui nous reste de foi à l'autorité. S'ils n'ont plus de maîtres, ils ont du moins des objets de sympathie, de préférence, d'admiration exclusive ; et quand ils consultent certains auteurs, l'esprit de critique fait encore quelquefois place à la crédulité de l'enfance. La nature humaine se modifie : aucun de ses principes ne périt. La foi à l'autorité vit encore aujourd'hui dans nos âmes ; mais elle dissimule son influence, et les erreurs qu'elle produit encore, sont d'autant plus difficiles à détruire, que nous les regardons ordinairement comme des conquêtes d'une raison indépendante et libre.

§ II. — *Des causes premières de l'erreur.*

Suivant Descartes, le jugement implique l'exercice combiné de deux facultés distinctes, de l'entendement, qui conçoit les idées, et de la volonté, qui est le principe de l'affirmation. Tout ce que l'en-

tendement conçoit clairement est vrai, et tant que nous nous contentons d'affirmer ce qui est contenu dans nos idées, nous n'avons à redouter aucune erreur. L'homme ne se trompe qu'en affirmant ce qu'il ne voit pas. L'entendement, dans tout ce qu'il a de positif, est donc un principe de lumière et de vérité. Mais l'entendement est très borné : il y a bien peu d'objets dont il nous donne une idée claire ; il en est un très grand nombre dont il ne donne que des idées confuses ; enfin il existe une infinité de choses dont nous n'avons absolument aucune idée. L'imperfection de l'entendement est donc évidente : cette imperfection nous condamne à l'ignorance ; et l'ignorance rend l'erreur possible sans la produire effectivement. « La puissance de vouloir, dit Descartes, « n'est pas non plus d'elle-même la cause de nos erreurs : car elle « est très ample et très parfaite en son genre. » Cette puissance prise en soi-même n'a pas de bornes ; « c'est elle principalement « qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance « de Dieu. D'où est-ce donc que naissent mes erreurs ? C'est à sa- « voir de cela seul que la volonté étant beaucoup plus ample et « plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les « mêmes limites ; mais que je l'étends aussi aux choses que je « n'entends pas ; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare « fort aisement, et choisit le faux pour le vrai, le mal pour le « bien ; ce qui fait que je me trompe et que je pêche. » L'erreur tient donc, selon Descartes, à un défaut de proportion et d'harmonie entre les actes de la volonté et ceux de l'entendement ; et comme la volonté a le pouvoir de se modifier et de se contenir elle-même, ce défaut de proportion et d'harmonie n'est point un fait nécessaire, qui ait Dieu pour auteur, mais un fait contingent et libre qui n'est imputable qu'à l'homme : l'erreur, en un mot, est un abus de la liberté dans les jugements, comme le péché est un abus de la liberté dans les actes. Mais est-ce de soi-même et sans raison que la volonté franchit, dans ses affirmations, les limites de l'entendement ? Non, sans doute. La volonté tend au vrai comme au bien, et si aucun mobile extérieur ne la sollicitait à se détourner du vrai, elle réglerait son action sur les lumières de l'entendement, et la suspendrait, toutes les fois que ces lumières lui feraient défaut. Quel est donc le mobile qui nous fait choisir le faux pour le vrai ? La passion : c'est la passion qui égare la volonté et l'entraîne hors des voies qui lui sont naturelles ; c'est dans la passion que se trouve la raison première et déterminante de toutes nos erreurs.

Descartes, en concevant sa théorie du vrai et du faux, avait surtout en vue de montrer que Dieu n'est pas la cause de l'erreur. C'est pour justifier la Providence, qu'il assimile l'erreur au péché, et fait de l'une comme de l'autre un abus de la liberté. En bonne théologie, cette doctrine n'est pas admissible ; car elle suppose que tout mal nécessaire serait imputable à Dieu. Pour mettre la Providence à l'abri de tout reproche, il faudrait prouver aussi que le mal physique n'est pas plus nécessaire que le mal intellectuel ou l'erreur, que le mal moral ou le vice et le crime. En appliquant les principes de Descartes à la question théologique du mal, on ne justifierait donc pas la Providence ; car il est évident que le mal physique est souvent une triste nécessité que nous subissons. Si l'on nous dit que Dieu a pu nous imposer le mal physique comme une épreuve propre à exciter notre courage, nous demanderons pourquoi il n'aurait pas pu nous imposer l'erreur, pour nous donner le mérite de la combattre. En un certain sens d'ailleurs, il est permis de penser que le mal, qui résulte de l'exercice de la liberté, est nécessaire. Si, en considérant chaque acte libre en particulier, le mal paraît contingent, il n'en est plus de même, quand on envisage l'ensemble de nos actions. Dans un être imparfait, l'usage de la liberté entraîne inévitablement quelques abus. Ce que nous disons des actes s'applique aux jugements. Quand Descartes aurait prouvé que chaque erreur particulière est un fait contingent et humain, il demeurerait toujours certain que le fait général de l'erreur est nécessaire, et tient à l'imperfection de notre nature. La difficulté théologique attachée à la question du mal ne serait donc que déplacée ; et je ne crois pas qu'on pût la résoudre complètement avec les principes de Descartes.

Mais laissons là les considérations théologiques ; entrons dans le domaine des faits, et voyons si l'opinion de Descartes sur la contingence de toutes nos erreurs, est conforme aux résultats que fournit l'étude historique et psychologique des jugements humains. L'histoire nous apprend qu'il a existé dans le monde des erreurs universelles. Je n'en citerai que deux, la croyance à l'immobilité de la terre, et le préjugé des anciens concernant la légitimité de l'esclavage. Or est-il croyable, je le demande, que des jugements universels résultent de l'usage de la liberté ? Le libre arbitre n'est jamais uniforme dans ses manifestations, et c'est une chimère impossible que le concours libre de toutes les volontés à la création et au maintien d'une même erreur. Considérez les croyances reli-

gieuses : vous les verrez soumises à une loi nécessaire de progression. Tant que l'homme se sent inférieur à la nature, s'il est privé des lumières de la révélation, c'est dans la nature qu'il cherche ses types de la divinité, les objets de son culte. Sa religion n'est encore qu'un grossier fétichisme. Plus tard, après s'être élevé par son industrie au-dessus de la nature, il concevra la divinité à l'image de l'homme : l'anthropomorphisme dominera dans sa religion. Enfin, quand la raison sera parvenue à sa maturité, Dieu cessera de se confondre avec la nature et avec l'humanité : la créature saura se former une *idée plus noble et plus vraie* du créateur, et lui *trouver un culte plus digne de lui*. En religion, et je puis ajouter, en toutes choses, dès que l'homme veut sortir des sentiments vrais, mais vagues, qu'il tient de la nature, il faut qu'il passe par l'erreur pour atteindre à la vérité. Si donc il lui est impossible de se renfermer dans le sentiment, il y a des erreurs nécessaires dans sa vie intellectuelle. Cette vérité ne se manifeste pas avec moins d'évidence dans l'histoire de la philosophie. La marche de cette science n'est point arbitraire ; elle est soumise à des lois constantes. La création et le développement des systèmes, au milieu des influences tant internes qu'externes que subissent les philosophes, offrent un caractère incontestable de nécessité. Après la chute de tous les systèmes et deux siècles de scepticisme, au milieu de la fermentation universelle produite dans le monde romain par le besoin de croyances nouvelles, les Grecs d'Alexandrie, en contact avec les vieilles doctrines de l'Orient, en face du christianisme naissant, n'étaient pas en état de lutter contre les tendances qui les entraînaient au mysticisme. Quand, au treizième siècle, les doctrines d'Aristote envahirent toutes les écoles, leur triomphe ne fut pas le résultat d'un concours de volontés libres. Le mouvement qui s'opéra en faveur du péripatétisme, était si irrésistible, que les esprits les plus orthodoxes bravèrent pour le suivre les défenses de l'Église. Que les détails d'un système soient souvent le produit de la liberté individuelle, c'est là un fait que personne ne peut contester ; mais souvent aussi le principe qui sert de base à ce système, s'impose à nous comme un résultat naturel de nos connaissances antérieures, de notre situation présente et surtout du milieu intellectuel dans lequel nous vivons. Or qu'est-ce que le principe d'un système ? Une vérité partielle et relative, que l'on confond par erreur avec la vérité absolue.

Est-il vrai maintenant que la passion soit la raison détermi-

nante de toutes nos erreurs? Les réflexions précédentes nous permettent déjà d'en douter. Parmi les erreurs nécessaires que nous avons signalées, il en est quelques-unes qui semblent déterminées par l'état de l'intelligence beaucoup plus que par les mouvements du cœur. Je ne veux pas nier les pernicieuses influences que la passion exerce sur nos jugements. Je connais toutes les déceptions de la volupté, toutes les illusions de l'orgueil, toutes les exagérations de l'amour et de la haine, de l'espérance et de la crainte. Mais je ne sais, je l'avoue, à quelle passion on pourrait attribuer le préjugé de l'antiquité et du moyen-âge sur le système planétaire? Il est, je crois, fort indifférent aux hommes que la terre tourne ou qu'elle soit immobile. Pourquoi donc a-t-on cru à l'immobilité de la terre et au mouvement du soleil? C'est que l'apparence sensible était favorable à cette opinion, et que la science n'avait point encore trouvé de raison qui lui fût contraire. Quand un enfant voit de loin pour la première fois une tour carrée, il la juge ronde sur l'apparence, parce que l'expérience ne lui a pas encore appris que la distance dérobe les angles à la vue. Son jugement est une erreur que l'ignorance a rendue nécessaire, et sur laquelle la passion n'a pas eu la moindre influence. Jusqu'au dix-huitième siècle, les philosophes ont pensé que, l'intelligence étant une, il y a en nous une faculté première à laquelle toutes les autres sont subordonnées. S'il est vrai qu'il existe en nous plusieurs facultés premières, toujours agissantes, et dont le concours nécessaire constitue la véritable unité de l'intelligence, les philosophes antérieurs au dix-huitième siècle ont eu tort d'admettre le principe contraire; mais il est évident que ce n'est point par passion qu'ils se sont trompés. Dirai-je maintenant que la passion soit demeurée étrangère aux erreurs diverses qui devaient sortir de ce principe? Non sans doute: ce serait opposer une exagération à une autre. Le principe étant donné, la passion a pu déterminer dans un grand nombre de philosophes le choix des conséquences, et pousser les uns vers le sensualisme, les autres vers le rationalisme.

Notre sensibilité nous égare en concentrant notre attention sur certaines données qui lui sont favorables, et en réduisant au silence les facultés dont elle redoute le témoignage. Dans l'homme passionné, l'erreur est donc toujours l'effet immédiat d'un exercice partiel et exclusif des facultés intellectuelles. Or, l'homme peut-il toujours disposer de tous ses moyens de connaître? quand nous n'appliquons à l'étude d'une question qu'une moitié des facultés

qui devraient concourir à sa solution, cet usage restreint de l'intelligence n'est-il jamais un fait nécessaire, indépendant de l'influence des passions? C'est ce qu'il convient d'examiner, si l'on veut remonter à la cause vraiment première de nos erreurs.

La rectitude du jugement dépend de celle des facultés qui lui servent de motifs. Or chaque faculté particulière est droite, quand elle sait se renfermer dans le domaine qui lui est propre. Dès qu'elle s'applique à des objets qui ne sont pas de son ressort, elle devient une source d'erreurs. Le rationalisme, par exemple, a pour domaine propre les sciences abstraites : là son application peut être exclusive sans être dangereuse. Il est encore utile dans les sciences concrètes, mais à une seule condition, c'est qu'il s'appuiera sur l'observation, au lieu d'en prendre la place. L'imagination a pour domaine propre les arts et la poésie : elle est même nécessaire dans les travaux philosophiques, puisqu'il est en esthétique, en psychologie et en morale un grand nombre de phénomènes, que la raison ne peut ni saisir, ni comprendre sans son secours. Mais, si elle veut être plus qu'une utile auxiliaire de la raison, si elle aspire à jouer le principal rôle, la science deviendra, sous sa direction, un amas d'hypothèses et de rêveries. Nous ne pouvons donc éviter l'erreur, tant que nous n'avons pas exactement déterminé la sphère dans laquelle chaque faculté particulière doit s'exercer.

Mais existe-t-il, je le demande, une seule faculté particulière qui soit capable de se fixer à elle-même sa propre limite? L'homme qui ne se sert que d'un moyen de connaître, peut-il en découvrir les défauts, et n'est-il pas naturellement enclin à en exagérer la portée? Si vous ne consultez que la conscience, n'admettez-vous pas qu'elle ne vous laisse rien ignorer de ce qui se passe en vous-même, et qu'un phénomène n'existe pas dans le moi, quand le moi n'en sent pas distinctement l'existence? Si vous ne consultez que le témoignage des sens, parviendrez-vous jamais à distinguer ce qu'il y a de naturel et d'artificiel dans vos jugements de sensation, à démêler dans quels cas l'apparence est ou n'est pas conforme à la réalité? Pourrez-vous marquer une différence précise entre les perceptions réelles de vos sens et les rêves de votre imagination? Je suppose que l'imagination soit en vous une faculté dominante et exclusive : aurez-vous quelque moyen de découvrir qu'il vous est impossible d'atteindre à la vérité dans les sciences et de combiner dans les arts, selon de justes proportions, l'idéal avec le réel? Enfin, si un esprit méthodique et froid ne sait que raisonner

120180 14/72

juste, parce qu'il n'a étudié que les mathématiques, soupçonnerait-il que l'évidence n'est pas le seul criterium de la vérité? Devenirait-il tout ce qui lui manque pour réussir dans l'étude de la philosophie? Toutes les facultés sont trompeuses, quand elles agissent isolément. Chacune d'elles, tant qu'elle est seule, constitue à nos yeux l'intelligence tout entière : quoiqu'elle ne soit qu'une fonction spéciale et bornée de l'intelligence, elle s'arroe l'autorité universelle que celle-ci s'attribue par instinct, et s'impose à notre jugement comme une mesure générale et absolue de la vérité. Ainsi, indépendamment de l'influence des passions, le jugement demeure sujet à l'erreur, tant que l'intelligence n'a reçu qu'un développement incomplet.

On ne peut nier, je l'avoue, la coexistence primitive des facultés diverses qui constituent l'esprit humain; mais il est évident que leur développement, soit dans l'individu, soit dans l'espèce, est soumis à une loi nécessaire de succession. L'homme observe, avant de réfléchir; il imagine, avant de généraliser et de raisonner. Quand il est parvenu à l'âge mûr, il peut, jusqu'à un certain point, disposer de tous ses moyens de connaître; mais il est bien rare qu'il puisse établir entre ses facultés un juste équilibre. Il y a presque toujours quelque chose de spécial et de borné dans nos aptitudes naturelles: notre organisation favorise certaines facultés au détriment des autres, et l'éducation ne réussit qu'imparfaitement à corriger les inégalités que la nature a créées entre nos divers moyens de connaître. Enfin, lorsque les atteintes de la vieillesse se font sentir à l'intelligence, nos facultés décroissent dans le même ordre que leur développement avait suivi à l'époque de notre croissance physique et intellectuelle. Au déclin de la vie, l'énergie de l'observation s'affaiblit par degrés; l'imagination s'obscurcit et s'éteint: mais, durant les premières années de décadence, la réflexion et la raison demeurent intactes; les facultés rationnelles semblent même en progrès, parce que l'esprit concentre en elles tout ce qui lui reste de puissance. Il y a donc, pour les individus et pour les peuples, de longues époques, durant lesquelles l'intelligence ne peut appliquer à la recherche du vrai qu'une partie de ses facultés, et par conséquent les lois mêmes de notre développement recèlent une cause d'erreur, dont l'action peut bien être affaiblie par l'influence de l'art et de l'éducation, mais qu'il sera longtemps encore impossible de détruire.

Si nous ne pouvons espérer de détruire toutes les erreurs né-

cessaires qui dérivent de l'exercice partiel et exclusif de nos facultés, c'est au moins un devoir de travailler à en diminuer le nombre. La logique nous offre, contre les erreurs, des ressources précieuses, en fixant la juridiction et la compétence de nos facultés diverses, en déterminant le degré et le mode de culture qu'il convient de leur appliquer, enfin en nous indiquant les moyens d'établir entrè elles une union intime, qui ne leur permette ni de s'isoler, ni de se combattre, et qui oblige chacune d'elles à chercher dans les autres la limite et le complément dont elle a besoin.

Quand la *logique* parviendrait à rendre toujours possible le concours des divers éléments de l'intelligence dans la recherche de la vérité, il nous resterait encore à nous prémunir contre un grand nombre d'erreurs. En effet, sous l'influence des passions, on verrait encore se reproduire cette application partielle et exclusive des facultés, que nous avons signalée comme la raison première de nos faux jugements. Mais ce défaut d'harmonie entre les éléments de l'intelligence aurait cessé d'être un fait permanent; l'erreur serait devenue contingente; et, comme elle aurait pour cause un abus du libre arbitre déterminé par la sensibilité, la logique ne pourrait ni la prévenir ni la corriger. La source du mal n'étant plus que dans le cœur, c'est à la morale qu'il faudrait demander les remèdes propres à le guérir. Heureux l'homme dont l'intelligence s'est développée suivant les lois d'une saine logique, et dont le cœur, soumis dès l'enfance aux préceptes d'une bonne morale, unit la simplicité à la pureté! Il peut désormais chercher le vrai avec confiance: et, si l'imperfection de sa nature l'expose encore à quelques inadvertances, à quelques méprises, les erreurs qu'il commet n'ont plus rien de funeste; elles ne sont plus que des accidents momentanés et toujours réparables, comme les fautes de calcul dans les mathématiques.

CHAPITRE VI.

DES PROPOSITIONS ET DES DÉFINITIONS.

§ I. Des propositions.

La proposition est l'énoncé d'un jugement : elle se compose de trois parties distinctes, qui sont le *sujet*, l'*attribut* et le *verbe*. Le *sujet* est le mot ou l'ensemble de mots qui sert à exprimer l'idée ou l'objet dont on affirme quelque chose, l'idée ou l'objet sur lequel porte l'affirmation. L'*attribut* est le mot ou l'ensemble de mots, qui sert à exprimer tout ce qu'on affirme du sujet. Dans cette proposition, « *l'homme est mortel*, » *homme* est le sujet ; *mortel* est l'attribut. Le sujet et l'attribut se nomment les *termes* ou la *matière* de la proposition. Cette dénomination de *matière* a été donnée au sujet et à l'attribut, parce qu'ils expriment les données élémentaires que l'esprit combine dans l'acte du jugement. — Le verbe n'a d'autre signification propre et essentielle que celle de l'affirmation. Les autres espèces de mots n'expriment que des *idées*, c'est-à-dire des fragments de pensée : le verbe exprime l'acte même de la pensée, qui consiste dans l'union des *idées*. Comme l'affirmation est ce qu'il y a de commun et d'essentiel dans tout jugement, le verbe est aussi ce qu'il y a de commun et d'essentiel dans toute proposition. Or ce que les choses ou les pensées ont de commun ou d'essentiel constitue leur *forme*, suivant le langage d'Aristote et des scolastiques. Le verbe est donc la *forme* de la proposition, comme l'affirmation qu'il exprime est la *forme* du jugement.

Première division des propositions. — Considérées dans leur matière, les propositions sont *simples* ou *composées*. On nomme *simples* celles qui n'ont qu'un sujet et qu'un attribut. Exemples : « *L'homme est mortel* : *la fortune est inconstante*. » On nomme *composées* les propositions qui ont plusieurs sujets ou plusieurs attributs, ou plusieurs sujets et plusieurs attributs tout à la fois. Exem-

ples : « Ni l'or ni la grandeur ne nous rendent heureux. Le sentiment moral est une première récompense pour la vertu, un premier châtiment pour le crime. »

Quand, dans une proposition simple, le sujet et l'attribut sont exprimés par un seul mot, cette proposition se nomme *simple-in-complexe*. La proposition est *complexe*, quand l'un de ses termes ou tous les deux à la fois sont composés de plusieurs mots. Si je dis : « Dieu est juste, » je fais une proposition *simple-incomplexe*. Il y a, au contraire, un caractère évident de complexité dans ces phrases : « Platon s'écarta des principes de Socrate. Le premier qui fut roi fut un soldat heureux. » Cette dénomination de *proposition complexe* pourrait s'appliquer aussi à une proposition composée, en tant que l'un ou plusieurs de ses termes seraient affectés de développements plus ou moins étendus. Il y a, par exemple, *complexité*, en même temps que *composition*, dans la proposition suivante : « Dans l'antiquité, la musique et la poésie étaient deux sœurs que l'on regardait comme inséparables. »

On rencontre souvent dans les propositions complexes d'autres propositions qui font partie du développement du sujet ou de l'attribut. Ces dernières propositions se nomment *incidentes* : elles sont ordinairement jointes au terme qu'elles modifient par les adjectifs relatifs ou conjonctifs, *qui*, *que*, *lequel*, *laquelle*, etc. Exemple : « La mort de Pompée arracha des larmes à l'ennemi généreux qui l'avait vaincu. » La proposition incidente, ou en général l'addition faite à un terme, est *explicative*, ou *déterminative*. Elle est *explicative* lorsqu'elle laisse au terme qu'elle accompagne toute son extension. Dans cette phrase, « le génie qui élève l'homme au-dessus de ses semblables, est pourtant un don plus à craindre qu'à désirer, » la proposition incidente, « qui élève l'homme, » est explicative : car elle développe une partie de la compréhension du mot, génie, sans en restreindre la généralité. Les propositions incidentes sont *déterminatives* lorsqu'elles restreignent l'étendue du terme auquel on les ajoute : c'est ce qui a lieu dans cette phrase : « Les philosophes qui soutiennent la doctrine des idées innées, ne peuvent s'appuyer sur des résultats fournis par l'observation. » Ici le mot philosophe est tellement modifié par la proposition incidente, qu'il ne s'applique plus qu'à une portion déterminée de la classe générale qu'il exprime.

Les propositions peuvent aussi être considérées comme *incomplexes* ou *complexes* dans la forme. Elles sont *incomplexes* dans la

forme, quand l'affirmation est exprimée simplement et sans aucune modification spéciale. Exemples : « Dieu est juste. Les méchants seront punis. » Elles sont complexes dans la forme, quand l'affirmation y est déterminée par quelque adverbe ou par quelque proposition incidente, comme on le voit dans ces propositions : « La doctrine des idées innées n'est certainement qu'une hypothèse sans motif. Il est probable que vous ne réussirez pas dans votre entreprise. » Parmi les propositions complexes, dont nous parlons, il en est qui offrent quelque ambiguïté. Quand je dis, par exemple, « tous les philosophes de l'antiquité ont pensé que rien ne vient de rien, » il est impossible de reconnaître, à l'inspection seule de la proposition, si mon but principal est d'affirmer, en m'appuyant sur l'autorité des anciens philosophes, que rien ne vient de rien, ou si je n'ai d'autre intention que de faire connaître une opinion ancienne que je ne partage pas.

L'auteur de la logique de Port-Royal divise les propositions *composées* en deux grandes classes. Les unes sont composées dans les termes ; il les nomme propositions *composées explicites*. Les autres ne sont composées que dans le sens ; l'expression ne laisse voir qu'un sujet et qu'un attribut. Ces propositions, pour être comprises, ont besoin d'être exposées ou expliquées ; on les a, en conséquence, nommées *exponibles*.

Parmi les propositions *exponibles*, on distingue : 1° les propositions *inceptives* ou *désitives* ; exemple : « Les communes commencèrent à se constituer sous Louis-le-Grand ; » — 2° Les propositions *comparatives* ; exemple : « La plus grande de toutes les pertes est celle d'un ami ; » — 3° Les propositions *exceptives* ; exemple : « Tous les philosophes grecs, hors les Platoniciens, ont cru que le suicide pouvait être permis dans certains cas ; » — 4° Les propositions *exclusives* ; exemple : « Dieu seul est grand. »

Parmi les propositions *composées explicites*, on distingue : 1° les *causales* ; exemple : « Ce corps est tombé, parce qu'il n'était pas soutenu ; » 2° les *relatives* ; exemple : « Autant j'estime le courage, autant je méprise la lâcheté ; » 3° les *discréitives* ; exemple : « Le génie lui donna la gloire, mais lui coûta le bonheur. » A ces trois premières espèces de propositions composées explicites, on doit ajouter les propositions *conditionnelles*, *disjonctives* et *copulatives*, qui ont donné leur nom à trois espèces de syllogismes, et méritent un peu plus d'attention que les précédentes.

Les propositions *conditionnelles* se composent de deux propositions,

dont l'une est précédée de la conjonction *si*, qui sert à marquer la condition. Pour qu'une proposition de cette forme soit vraiment conditionnelle, il faut que ses deux parties soient liées l'une à l'autre par un rapport de déduction. C'est pour cela que les logiciens donnent à la partie qui exprime la condition, le nom d'*antécédent*, et à l'autre partie le nom de *conséquent*. Exemple : « Si Dieu est juste, il punira les méchants. » La vérité des propositions conditionnelles consiste exclusivement dans la réalité du rapport qui unit le *conséquent* à l'*antécédent*. Quand je dis : « Si l'homme n'est pas libre, il n'y a ni vice ni vertu ; » chaque partie de cette proposition est fausse, puisque l'homme est libre, et que le vice et la vertu ne sont pas des chimères : mais la seconde partie étant légitimement déduite de l'hypothèse contenue dans la première, la vérité de la proposition conditionnelle est incontestable.

On nomme *disjonctives*, les propositions qui ont plusieurs termes exclusifs les uns des autres, et séparés en français par la conjonction, *ou*, en latin par les mots, *sive*, *vel*, *aut*. Exemple : « Ou les idées dérivent toutes de l'expérience, ou elles sont innées. » Les propositions disjonctives sont le résultat d'une division ; pour qu'elles soient vraies, il faut que la division soit complète et distincte. On doit pourtant faire observer, qu'en *matière morale*, la division peut n'être pas rigoureusement exacte, et que la disjonctive est justement regardée comme vraie, quand il n'y a qu'un petit nombre de faits auxquels la division ne soit pas applicable. Par exemple, cette proposition, « Les hommes ne sont unis que par l'intérêt ou par la crainte », est vraie moralement, si les actions qui sont déterminées par d'autres mobiles, ne forment dans notre conduite qu'une rare exception.

Les propositions *copulatives* ont plusieurs sujets ou plusieurs attributs unis par les conjonctions, *et*, *ni*. Exemple : « L'ambition et la cupidité sont des passions presque universelles. » Il y a des propositions copulatives dont les deux termes s'excluent de telle sorte que la vérité de l'un entraîne la fausseté de l'autre. Exemple : « Vous ne pouvez à la fois céder à l'amour et conserver la sagesse. » Ce sont les propositions de cette dernière espèce qui servent de base aux syllogismes qu'on nomme *copulatifs*.

Deuxième division. — *Qualité des propositions.* — La *qualité* d'une proposition tient à ce que nous avons nommé sa *forme* ; et sous le point de vue de la forme, une proposition exprime qu'un attribut est ou n'est pas compris dans un sujet. Dans le premier cas, la

proposition est dite *affirmative* ; dans le second , elle est dite *néga-*
tive. Exemple de proposition affirmative : « Tout homme est mor-
 tel. » Exemple de proposition négative : « Nul homme n'est par-
 fait. » Un certain esprit de recherche et de subtilité a poussé
 quelques logiciens à soutenir que toute proposition est affirmative
 ou au moins réductible en une proposition affirmative. — Il est
 possible que, dans le jugement, l'acte qui unit deux idées soit de
 même nature que celui qui les sépare ; mais il me semble qu'il n'en
 est pas de même de l'expression de ces deux actes. Il y a des pro-
 positions dont on ne pourrait changer la *forme* sans en altérer le
 sens. D'ailleurs, pour maintenir la division des propositions en
 affirmatives et négatives, il suffit de faire observer que les unes
 diffèrent des autres par rapport à l'extension et à la compréhension
 que l'on donne à leur attribut.

Les principes qui concernent l'extension et la compréhension
 de l'attribut dans les propositions affirmatives et négatives, sont
 formulés ainsi par les logiciens. 1° *L'attribut d'une proposition affir-*
mative considérée selon sa forme, est pris particulièrement dans son
extension, et universellement ou totalement dans sa compréhension. —
 2° *L'attribut d'une proposition négative considérée selon sa forme, est*
pris universellement dans son extension et particulièrement dans sa
compréhension. — Soit cette proposition affirmative : « Le lion est
 un quadrupède ; » il est évident que l'idée de *quadrupède* n'est unie
 à celle de *lion* que selon la mesure de l'extension qui appartient à
 cette dernière. Tant que l'on ne considère que la nature de l'affir-
 mation , on suppose que l'extension du sujet est ou peut être
 moins grande que celle de l'attribut, et par conséquent l'affirma-
 tion, en égalant l'extension de l'attribut à celle du sujet, réduit
 ou particularise le premier. Il est vrai que, dans les définitions, le
 sujet et l'attribut ont la même étendue ; mais c'est là un fait qui
 tient moins à la *forme* qu'à la *matière* de ces propositions. Il est
 bon de faire remarquer, en outre, que toute définition est une pro-
 position exclusive dans le sens, et qu'elle implique deux affirma-
 tions ; l'une, qui unit l'attribut au sujet ; l'autre qui constate en
 fait qu'il n'y a pas d'autre sujet auquel l'attribut puisse être rap-
 porté. Il suit de là, que l'égalité d'extension entre l'attribut et le
 sujet, dans certaines propositions affirmatives, n'est point un pro-
 duit de l'affirmation, mais un *accident de la matière* que l'affirmation
 constate. — Je dis maintenant que l'attribut d'une proposition
 affirmative est toujours pris selon toute sa *compréhension*. Cela est

évident, quand l'idée qu'il exprime est simple. Lorsque cette idée renferme plusieurs éléments, il est clair que l'affirmation fait entrer tous ces éléments dans la compréhension du sujet. Dire, par exemple, que « l'homme est un animal, » c'est dire que toutes les qualités de l'animal appartiennent à l'homme. Si je supposais que l'homme fût dépourvu de quelqu'une de ces qualités, mon affirmation serait une absurdité; car il implique contradiction que, sous le point de vue de l'extension, l'*homme* soit contenu comme espèce dans le genre, *animal*, et que, sous le point de vue de la compréhension, le genre, *animal* ne soit pas contenu tout entier dans l'espèce *homme*.

L'attribut des propositions négatives est pris généralement dans son extension. Cela signifie qu'aucun des individus auxquels l'attribut est applicable, ne fait partie de l'extension du sujet. Quand je dis, par exemple: « L'homme n'est pas un être parfait, » il est évident que les deux termes de cette proposition n'ont rien de commun dans leur extension, et que, s'il n'y a aucun homme qui soit parfait, il n'y a pas non plus un seul être parfait qui soit homme. — Sous le point de vue de la compréhension, l'attribut d'une proposition négative n'est que particulier. Pour le nier du sujet, il suffit que quelques-uns de ses éléments n'y soient pas compris. Dire que « l'animal n'est pas libre, » ce n'est pas supposer que ses mouvements soient dépourvus de spontanéité; c'est prétendre seulement qu'il n'est pas capable de choisir. Il peut se trouver dans l'animal quelques-uns des éléments de la liberté; et en séparant cet attribut du sujet, animal, je ne considère que l'ensemble des qualités qu'il exprime; je ne nie pas chacune de ses qualités en particulier.

Troisième division. — *Quantité des propositions.* — On nomme *quantité*, dans une proposition, l'extension du sujet ou le nombre d'individus auxquels le sujet est applicable. Sous ce point de vue, on distingue d'abord deux espèces de propositions. Dans les unes, l'attribut est affirmé ou nié d'un seul individu: le sujet est un nom propre ou l'équivalent d'un nom propre: on nomme ces propositions, *singulières* ou *individuelles*; exemples: « Paris est le centre de la civilisation: le fils de Philippe conquiert la Perse. » Dans les autres, l'attribut est affirmé ou nié de tout un genre ou d'une espèce entière; le sujet est un nom commun, pris dans toute son extension, ou restreint de manière à exprimer encore une classe déterminée. Ces propositions sont dites *générales*; les anciens logi-

ciens les nommaient *universelles*. Exemples : « L'homme est perfectible : Les philosophes païens ont tous admis que rien ne vient de rien. » Dans cette dernière proposition on ne parle que d'une partie des philosophes : mais ceux dont on parle forment une classe déterminée, et la proposition, s'appliquant à tous les philosophes compris dans cette classe, est vraiment générale. Il est possible aussi qu'un sujet général soit restreint de telle sorte qu'il ne s'applique plus qu'à une portion indéterminée des individus compris dans le genre ou l'espèce. Alors la proposition est dite *particulière*. La particularité est marquée par les mots, *quelques, il y a des, on trouve, on voit des, etc.* Exemples : « Quelques artistes sont modestes : On voit, de nos jours, des savants bien ambitieux. »

Les propositions individuelles et les propositions générales ont ceci de commun, que leur sujet est pris selon toute son extension : les logiciens ont ajouté, que « les premières tendaient encore à se confondre avec les secondes, en ce qu'elles peuvent aussi servir de base au raisonnement, tandis que des prémisses qui ne seraient que particulières, ne pourraient donner lieu à aucune conclusion. » — Mais il n'y a que la dernière de ces deux assertions qui soit démontrée. La première, celle qui se rapporte aux propositions singulières, n'est qu'une hypothèse, que l'on ne vérifie par aucun exemple. J'ai vainement cherché jusqu'ici un raisonnement qui fût exclusivement fondé sur des prémisses individuelles. Ceux qui, dans l'expression, offrent ce caractère, sont incomplets, et leur certitude s'appuie sur un principe général que l'on sous-entend. Si je dis, par exemple, — « mon jardin a mille mètres carrés ; le vôtre n'en a que cinq cents : donc mon jardin est double du vôtre. » — Il est clair que ma conclusion résulte du rapport général que je perçois entre les deux nombres, mille et cinq cents : ce rapport peut se formuler dans cet exemple par cette proposition : « Une surface de mille mètres carrés est double d'une surface qui n'en a que cinq cents. » — Je tiens donc pour certain, que les propositions individuelles, ainsi que les propositions particulières, ne servent dans le raisonnement que comme moyens d'appliquer, en le restreignant, un principe général. On peut néanmoins, à l'exemple des logiciens, retrancher de la division précédente les propositions individuelles, puisqu'elles jouent dans le raisonnement le même rôle que les propositions particulières. Sous le point de vue de la *quantité*, nous ne distinguerons donc que les *propositions générales* ou *universelles* et les *propositions particulières*.

En combinant cette division avec celle qui se rapporte à la *qualité*, on obtient quatre espèces de propositions : 1^o les propositions *universelles affirmatives*; exemple : tous les hommes sont mortels; » 2^o les propositions *universelles négatives*; exemple : « Nul homme n'est parfait; » 3^o les propositions *particulières affirmatives*; exemple : « Quelques jeunes gens sont prudents; » 4^o les propositions *particulières négatives*; exemple : « Quelques enfants ne sont pas disciplinables. » Les scolastiques, pour abrégier l'expression et pour aider la mémoire, désignent par des lettres ces quatre espèces de propositions : A, sert à marquer l'*universelle affirmative*; E, est le signe de l'*universelle négative*; I, le signe de la *particulière affirmative*; O, le signe de la *particulière négative*. Pour graver dans l'esprit, d'une manière durable, la valeur conventionnelle de ces quatre voyelles, on l'a exprimée dans ces vers un peu barbares :

Asserit A, negat E, verum generaliter ambo ;

Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

Parmi les attributs des propositions universelles, il y en a dont le rapport positif ou négatif avec le sujet est conçu comme nécessaire et immuable, de telle sorte qu'ils peuvent être affirmés ou niés, sans exception, de tous les individus compris dans le genre ou l'espèce que le sujet exprime. Exemples : « Tous les hommes sont mortels; nul être créé n'est parfait. » Ces vérités s'appliquent non seulement aux essences générales exprimées par les sujets, *homme, être créé*, mais encore à chaque homme et à chaque être créé pris individuellement. L'universalité des propositions qui les énoncent, est *absolue* ou *métaphysique*. Quand, dans le raisonnement, on prend pour point de départ des propositions métaphysiquement universelles, toutes les conclusions individuelles qu'on en tire sont également légitimes et certaines. Quelquefois il arrive que l'attribut soit affirmé ou nié comme faisant ou ne faisant pas partie de l'essence générale du sujet; mais il n'est pas affirmé ou nié de tous les individus sans exception possible : son rapport positif ou négatif avec le sujet est nécessaire, quand on ne considère que le genre ou l'espèce; il est contingent, quand on considère les individus. Exemple : « L'homme est doué de la vue et de l'ouïe. » On entend par là que la vue et l'ouïe sont comprises dans l'essence générique de l'homme : on ne veut pas dire qu'il ne puisse y avoir ni aveugles ni sourds. Les propositions de cette seconde espèce sont encore regardées par

les logiciens comme métaphysiquement universelles, et elles le sont en effet, lorsqu'on envisage le sujet comme l'expression d'un type général. Leur usage, néanmoins, n'est pas aussi étendu dans le raisonnement que celui des propositions de la première classe. Car par cela même que leur vérité admet des exceptions réelles ou possibles, les conclusions individuelles que l'on pourrait en déduire manqueraient de certitude. — Enfin, il y a des propositions universelles qui sont *morales dans leur matière* : l'existence ou la non-existence de l'attribut dans le sujet est un fait contingent, que l'on affirme ou nie des individus comme une habitude, mais qui admet des exceptions. Exemples : « Les jeunes gens sont inconstants ; les vieillards louent le temps passé. » Les propositions de cette troisième espèce, sont dites *moralement universelles*. Elles se rapportent toujours à la plupart des individus, compris dans l'extension de leur sujet : mais les exceptions qu'elles supposent étant indéterminées, elles ne peuvent être logiquement appliquées à aucun individu en particulier.

De l'opposition des propositions. — On nomme *opposées* des propositions de même sujet et de même attribut, et qui diffèrent soit en *quantité*, soit en *qualité*, soit en *quantité* et en *qualité* tout à la fois. Quand deux propositions ne diffèrent que dans la quantité, c'est-à-dire quand elles sont toutes deux, soit affirmatives, soit négatives, et que l'une d'elles est universelle, l'autre, particulière, les logiciens les nomment *subalternes*. Exemple : « Tous les hommes sont mortels : quelques hommes sont mortels. Nul homme n'est imparfait : quelques hommes ne sont pas imparfaits. » On voit par les premières propositions, que les *subalternes* peuvent être vraies toutes les deux, et par les dernières, qu'elles peuvent être toutes deux fausses. C'est donc à tort que les logiciens regardent les *subalternes* comme *opposées*.

Quand les deux propositions ont même quantité, mais diffèrent en qualité, on les nomme *contraires* ou *subcontraires* ; *contraires*, si elles sont toutes deux universelles : exemple : « Tout homme est ambitieux ; nul homme n'est ambitieux ; » *subcontraires*, si elles sont toutes deux particulières : exemple : « Quelques triangles sont équilatéraux ; quelques triangles ne sont pas équilatéraux. » Les *subcontraires* peuvent être vraies toutes les deux : c'est ce que l'on voit dans l'exemple que nous venons de citer ; mais il est impossible qu'elles soient toutes deux fausses. Si, par exemple, il est faux que « quelques hommes soient par-

faits, » on peut en conclure que la perfection ne se rencontre dans aucun homme, et par conséquent il est vrai *a fortiori*, que « quelques hommes ne sont pas parfaits. » — Quand deux propositions sont *contraires*, c'est-à-dire *universelles*, mais différentes en *qualité*, si l'une est vraie, l'autre est nécessairement fausse. Exemple : « Tous les philosophes grecs ont nié la création absolue des choses : aucun philosophe grec ne l'a niée. » La vérité de la première proposition étant admise, la fausseté de la seconde devient incontestable. Mais deux propositions *contraires* peuvent être également fausses : c'est ce qui a lieu dans cet exemple : « Toutes les idées viennent des sens : aucune idée ne vient des sens. » Il est clair qu'il n'y a de vérité sur ce sujet que dans les deux propositions particulières : « Quelques idées viennent des sens ; mais il en est qui n'en viennent pas. »

Quand deux propositions diffèrent en quantité et en qualité tout à la fois, on les nomme *contradictaires*. Ainsi la contradictoire d'une universelle affirmative est la particulière négative de même sujet et de même attribut. Exemple : « Tout homme est orgueilleux ; quelques hommes ne sont pas orgueilleux. » La contradictoire d'une universelle négative est la particulière affirmative de même sujet et de même attribut. Exemple : « Nul homme n'est parfait : quelques hommes sont parfaits. » De deux propositions contradictoires, l'une est nécessairement vraie, l'autre nécessairement fausse. Si vous accordez qu'il y ait des hommes qui ne soient pas orgueilleux, il vous devient par cela même impossible de prétendre que tous les hommes le soient. S'il est évident qu'il n'y a pas d'homme parfait, il implique contradiction de supposer la perfection dans quelques hommes. — Il n'y a contradiction parfaite entre deux propositions, qu'autant que l'une d'elles est nécessairement vraie ; l'autre, nécessairement fausse. Cela posé, je dis qu'en considérant deux propositions différentes en quantité et en qualité, on n'y trouve de contradiction véritable qu'autant que la proposition générale est métaphysiquement universelle, et s'entend de tous les individus du genre sans aucune exception réelle ou possible. Si une proposition n'était que moralement universelle, la proposition particulière de qualité opposée ne serait pas une contradictoire ; car cette prétendue contradictoire se bornerait à déterminer des exceptions, dont l'autre proposition supposerait la possibilité ou même l'existence. Vous prétendez que « les vieillards louent le temps passé ; » et je vous réponds

« qu'il y en a qui ne le louent pas. » Si votre proposition n'est que moralement universelle, si vous ne parlez que de la plupart des vieillards, il n'y a point de contradiction entre nous; votre assertion est parfaitement conciliable avec la mienne. — Selon moi, la vraie manière de contredire des propositions moralement universelles, consiste à leur opposer une négation, qui porte exclusivement sur le degré d'extension que notre adversaire a donné au sujet. Si vous affirmez que « tous les hommes sont orgueilleux, » je vous contredirai, en répondant que « tous les hommes ne sont pas orgueilleux; » ce qui revient à dire, qu'il n'y a pas d'hommes orgueilleux, ou qu'il n'y en a que quelques-uns qui méritent ce reproche. — La détermination des contradictoires est beaucoup plus simple, quand il s'agit de propositions individuelles. Tout se réduit alors, soit à nier ce que l'adversaire affirme, soit à affirmer ce qu'il nie. Soit, par exemple, cette proposition : « Bossuet est éloquent; » sa contradictoire est évidemment : « Bossuet n'est pas éloquent. » Cependant la passion peut quelquefois nous entraîner au delà du but. Au lieu de nous borner à la négation de ce que l'adversaire affirme, nous affirmons une qualité opposée à celle que l'on attribue à l'individu qui est l'objet de la discussion. On nous dit que « tel homme est vertueux; » nous répondons « qu'il est vicieux : » nous prenons cette proposition pour la contradictoire de celle que nous combattons; elle lui est simplement contraire, et peut être fautive comme elle : il n'est pas impossible, en effet, que l'homme dont nous parlons soit sans vertus et sans vices, et que sa médiocrité rende également fausses les qualifications contraires que nous lui donnons.

§ II. Des définitions.

Dans un grand nombre de propositions affirmatives, l'attribut n'exprime qu'une partie de la compréhension du sujet. Quand je dis : « Dieu est bon; l'homme est raisonnable, » il est évident que Dieu et l'homme possèdent d'autres qualités que celles que j'en affirme; que la bonté ne constitue pas Dieu tout entier, et qu'il y a dans l'homme d'autres facultés que la raison. Il est d'autres propositions, dans lesquelles la compréhension de l'attribut est identique ou équivalente à celle du sujet, de telle sorte que l'attribut pourrait être mis à la place du sujet, et le sujet à la place de l'attribut. Exemple : « Le triangle est une surface terminée par

trois lignes; le globe est un corps rond. » Il est facile de voir que la compréhension des mots, triangle, globe, est développée tout entière dans les attributs de la première et de la seconde proposition et qu'ainsi ces attributs sont des expressions équivalentes à celles des sujets auxquels on les unit. C'est dans cette seconde classe de propositions affirmatives, que sont comprises les définitions. Toute définition est donc *une proposition, dont les deux termes, équivalents l'un à l'autre, expriment diversement une même idée.*

Puisque, dans toute définition, le second terme doit reproduire sous une forme nouvelle la compréhension du premier, toute définition résulte de l'analyse du sujet défini, et doit avant tout nous montrer ce que ce sujet est en lui-même. Ce n'est donc pas définir que d'énoncer le rapport qui unit deux choses entre elles; et par conséquent les équations numériques ou algébriques ne sont pas des définitions. Soit, par exemple, cette équation : « 12 égale 3 multiplié par 4 : » il est certain que le terme, « 3 multiplié par 4, » n'a pas plus d'extension que le terme, 12 : mais il n'exprime pas la compréhension de ce nombre; il ne fait connaître que l'un des innombrables rapports dont le nombre, 12, comparé avec d'autres quantités, peut devenir le sujet.

Toute définition, nous l'avons déjà dit, suppose l'analyse de son objet. Il n'y a donc pas définition, quand on ne fait connaître une chose que par des synonymes. Ainsi cette proposition, « la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, » est moins une définition qu'un axiome : elle ne contient, en effet, aucune décomposition réelle du sujet. L'idée de point de départ et de but n'est pas distincte de celle de *chemin* ou de *ligne*, et l'idée exprimée par le mot, *droite*, étant simple, n'est reproduite que par un synonyme dans ces mots, *le plus court*. On voit par ce qui précède, qu'il n'est pas toujours facile de reconnaître si une proposition définit ou ne définit pas son sujet; et l'on peut à peine concevoir la légèreté des logiciens, qui croient marquer avec précision la nature de la définition en nous disant, « qu'elle est l'explication d'un mot ou d'une chose, » comme s'il n'y avait pas des milliers d'explications, auxquelles le nom de définition n'est nullement applicable.

La définition proprement dite est une analyse abrégée; elle n'énumère pas minutieusement toutes les particularités de son objet; elle n'en fait connaître que les qualités premières et essentielles, celles que l'on peut considérer comme constituant la nature du dé-

fini, parce qu'elles sont les principes ou les conditions des propriétés particulières que l'on néglige d'exprimer. Quand on n'a pas saisi ce qu'il y a d'essentiel et de premier dans une chose, et que l'on est obligé, pour en donner une idée distincte, d'avoir recours à une énumération détaillée de propriétés et de circonstances; la proposition dans laquelle cette énumération est contenue n'est plus qu'une *description*. On peut conclure de là que la définition logique ne s'applique point aux individus. Car pour donner une idée distincte d'un individu, il est toujours nécessaire de procéder par voie d'énumération, puisqu'on ne trouve jamais dans un individu, quel qu'il soit, une qualité qui lui soit exclusivement essentielle, et qui suffise pour le caractériser d'une manière nette et précise.

Définir une chose, c'est en marquer les limites : pour en marquer les limites, il faut la considérer par rapport à quelque autre objet qui la contienne dans son extension. Cet objet, qui contient dans son extension la chose que l'on veut définir, est nécessairement un *genre* par rapport à elle. Il résulte de là, que la définition logique a pour but de déterminer dans un genre la circonscription d'une espèce. Je ne puis définir le triangle, sans le rapporter comme espèce à un genre, dont l'extension lui serve, pour ainsi dire, d'enveloppe, et sans le distinguer ensuite par quelque *trait caractéristique* des autres espèces qui sont contenues dans le même genre. Toute définition renferme donc deux parties; l'une qui exprime une classe d'êtres dans laquelle le défini est contenu, et que l'on nomme *genre*; l'autre, exprimant le caractère qui spécifie le défini et que l'on nomme *différence*. Ainsi, pour définir le triangle, je le comprendrai d'abord parmi les surfaces, et je marquerai ensuite en quoi il diffère des surfaces qui ne sont pas des triangles, en faisant connaître le nombre de ses côtés : je dirai : « Le triangle est une surface terminée par trois lignes. »

Pour que la définition soit précise et instructive, il faut choisir le genre le plus prochain et la différence la plus spécifique. On appelle genre le plus prochain, celui qui a le moins d'étendue par rapport à l'espèce que l'on considère. Par exemple, l'idée de corps est moins étendue que celle d'être, et il est évident qu'en remontant de l'idée de globe aux genres de plus en plus étendus qui la contiennent, je rencontrerai l'idée de corps avant celle d'être, qui occupe le plus haut degré de l'échelle. Cette même idée de corps, ayant moins d'étendue que celle d'être, a par cela même plus de

compréhension, et par conséquent elle est plus instructive. Si je dis que, « le globe est un *être* rond, » je n'en donnerai qu'une notion superficielle et vague. En disant, « qu'il est un *corps* rond, » j'en fais connaître plus complètement la nature et je lui assigne des limites plus précises. — La nécessité de choisir la *différence* la plus spécifique, pour caractériser l'objet de la définition, n'a pas besoin d'être prouvée. Il est évident que l'idée du défini demeure indéterminée, tant que l'on n'a pas saisi la propriété fondamentale qui distingue l'espèce à laquelle il appartient. Si je disais, par exemple, « que l'homme est un animal *intelligent*, je ne le spécifierais pas assez nettement : car l'intelligence, quand on n'en détermine pas le degré, peut être attribuée avec vraisemblance à d'autres espèces d'animaux.

Suivant Laromiguière, les définitions par le *genre* et par la *différence* sont fort imparfaites : elles se bornent à ranger les objets sous certaines catégories, et par conséquent elles ne conduisent pas à la connaissance des choses, puisque « l'on n'arrive pas à la connaissance des choses en se bornant à les classer. » Il n'y a, selon le même auteur, qu'un moyen d'obtenir des définitions parfaites; « il faut systématiser les idées, en régulariser la suite, afin de pouvoir les expliquer les unes par les autres. » Pourquoi les définitions des mathématiciens sont-elles si précises? C'est que « les idées dont se composent les traités d'arithmétique et de géométrie, tiennent entre elles, de telle manière que toutes, excepté celle d'où l'on part, et celle à laquelle on s'arrête, se trouvent placées entre une idée génératrice et une idée dérivée. » L'auteur pense donc que l'on devrait renoncer aux définitions par le genre et par la *différence*, et définir toutes les idées en les expliquant les unes par les autres, ou en remontant à leur origine.

A entendre l'auteur des *Leçons de philosophie*, il semblerait que les définitions qui expliquent l'origine des choses ne renferment ni genre, ni *différence*. C'est là une erreur que l'on peut à peine concevoir. Une idée dérivée est toujours particulière, quand on la compare à l'idée génératrice : la première est une espèce, la seconde un genre; et cette première idée n'est point définie, tant qu'on n'a pas déterminé en quoi elle diffère de celle qui l'a engendrée. Prenons pour exemples les définitions même que l'auteur donne sur la comparaison et le raisonnement, qui, selon lui, dérivent de l'attention. « La comparaison est une attention double, c'est-à-dire appliquée à deux objets à la fois : le raisonnement est une com-

paraison double, c'est-à-dire appliquée à deux rapports ou à deux jugements. » Ne reconnaissez-vous pas dans ces définitions les deux parties que nous avons nommées *genre* et *différence*? L'attention n'est-elle pas un *genre* auquel on rapporte la comparaison; la comparaison, un *genre* auquel on rapporte le raisonnement?

Mais laissons là les mots, *genre* et *différence* : allons au fond de la question : il s'agit en réalité de savoir, s'il vaut mieux définir les choses en montrant ce qu'elles sont en elles-mêmes, qu'en indiquant leur origine? Pour faire prévaloir le second mode de définition, Laromiguière nous cite l'exemple des mathématiciens, qui ont ordonné leurs idées selon des rapports de filiation. — Il n'y a sans doute de science parfaite, qu'autant que les idées sont systématisées et soutiennent entre elles des rapports de subordination et de dépendance. Mais il est, en vérité, fort étrange d'en conclure que toute définition qui se borne à nous montrer une chose telle qu'elle est, soit superficielle et vague. Cette conclusion est contredite par l'exemple même d'un grand nombre de définitions géométriques, qui ne laissent pas d'être fort précises, quoiqu'elles ne fassent connaître que les propriétés des figures, telles qu'elles s'offrent à l'observation. Est-ce mal définir le triangle que de dire, « qu'il est une surface terminée par trois lignes? » Quand on me dit, que le cercle est « une surface terminée par une courbe dont tous les points sont à égale distance d'un point intérieur, que l'on nomme centre, » m'en donne-t-on une idée superficielle et indéterminée? Il est vrai que les géomètres définissent aussi en montrant l'origine : on en voit un exemple dans cette définition : « la sphère est un solide engendré par la révolution d'un demi-cercle autour de son diamètre. » Mais rien n'empêchait de modeler la définition de la sphère sur celle du cercle. Si, dans les sciences philosophiques, les définitions, qui ont pour but de nous faire distinguer les choses en elles-mêmes, sont souvent obscures et vagues, leur imperfection tient à la complexité de l'objet ou au défaut d'observation, et non à l'ignorance où l'on est de l'origine des choses que l'on veut définir. Quiconque sait observer, sait définir; pour donner, par exemple, une idée nette d'une faculté de l'âme, il n'est pas nécessaire d'en connaître le principe; il suffit d'en avoir distingué les effets.

Il est facile de voir, d'ailleurs, que la préférence accordée par Laromiguière aux définitions qui expliquent leur objet par son origine, résulte d'une préoccupation systématique, commune à pres-

que tous les sensualistes. Ces philosophes vantent beaucoup l'observation : mais, en pratique, ils sont toujours si pressés de saisir l'origine des phénomènes, qu'ils n'ont jamais la patience de les observer complètement et passent toujours trop vite de la question de l'*actuel* à celle du *primitif*. Il est pourtant bien évident qu'avant de chercher d'où vient une chose et comment elle se forme, on peut et on doit examiner ce qu'elle est. Par conséquent, on peut et on doit définir les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, avant d'essayer d'en découvrir l'origine. Les définitions, que Laromiguière regarde comme contraires au but de la science, en sont donc le point de départ nécessaire. Il faut préciser la compréhension d'une idée, pour être en état de découvrir celle d'où elle dérive et celle qu'elle peut engendrer. Ainsi les définitions, que l'auteur rejette avec un injuste dédain, sont les seuls moyens qui puissent nous conduire sûrement à celles qu'il recommande.

Selon la plupart des logiciens, « il y a deux espèces de définitions : les unes expliquent le sens des mots; on les appelle *définitions de nom* : les autres font connaître les objets; on les nomme *définitions de chose*. » Cette division ne peut être admise absolument et sans restriction. Une définition est une analyse qui porte immédiatement sur une idée. Or, l'idée définie peut être envisagée par rapport à la chose qu'elle représente, ou par rapport au mot qui l'exprime. Dans le premier cas, la définition est de chose; dans le second, elle est de nom. Ce n'est donc point absolument et en elles-mêmes que les définitions sont de nom ou de chose; leur qualification dépend de l'intention de celui qui parle, ou de l'instruction actuelle qu'elles donnent à celui qui écoute. Quand, par exemple, on établit dans une science une nomenclature nouvelle, souvent les définitions n'ont d'autre effet que d'attacher à des noms nouveaux des idées anciennes. Plus tard, elles deviennent des définitions de choses : car l'usage de la nomenclature étant devenu familier, l'attention se détourne des mots et se fixe sur les objets. Nous devons avouer toutefois, qu'il y a un certain nombre de définitions dont le caractère est absolu et invariable : je veux parler des définitions de grammaire, qui nous font connaître les diverses espèces de mots, le substantif, l'adjectif, etc. Ces définitions sont, essentiellement et par nature, des définitions de nom. Car, comme le dit Molière dans *les Femmes savantes*, les termes de grammaire ne sont jamais que *des noms de noms*, et ne se rapportent à aucun objet réel. On peut aussi regarder comme

des définitions de nom, celles des arithméticiens, des algébristes et des géomètres. En effet, les idées mathématiques ne se rapportent qu'à un objet possible; les définitions, qui déterminent ces idées, ne s'appliquent à aucune réalité *actuelle*. Quand je définis le triangle une surface terminée par trois lignes, je n'examine pas s'il existe actuellement quelque surface qui soit réellement terminée par trois lignes: je me borne à déterminer une conception à laquelle j'attache le nom de *triangle*.

Laromiguière, assimilant toutes les définitions à celles des mathématiques et de grammaire, ne reconnaît que des définitions de nom; et, comme on ne peut refuser à personne le droit d'appliquer tel ou tel mot à telle ou telle idée, il prétend que toute définition, comme telle, est vraie et inattaquable. Les définitions sont donc libres, et il n'y a lieu de discuter que sur leur opportunité et leur précision. — Selon moi, il y a dans les sciences concrètes un grand nombre de définitions, qui nous sont données comme l'expression rigoureuse des qualités qui constituent les objets réels. En disant que « l'homme est un animal raisonnable, » je n'ai pas simplement pour but de fixer le sens du mot, homme; j'affirme de plus que cette conception de l'animal raisonnable ou de l'homme a un objet réel hors de moi, et que cet objet est tel que je le conçois. Laromiguière ne nie pas cela, sans doute; il se borne à distinguer la proposition de la définition. Mais qu'importe, je le demande, que l'on combatte mon assertion, en soutenant qu'elle n'est qu'une proposition inexacte, ou en disant, comme les autres logiciens, qu'elle est une définition *fausse*? Il demeure toujours évident, que, dès qu'on a la *prétention de faire connaître*, telle qu'elle est, une *réalité quelconque*, on n'est pas plus libre dans le choix des définitions que dans la manière de concevoir les choses. Cette observation s'applique aux définitions de nom, dans lesquelles on se propose d'expliquer le sens usité des mots. Chacun est juge de l'acception que l'usage donne aux mots d'une langue; et par conséquent chacun a droit de prétendre que cette acception n'a pas été exactement reproduite dans les définitions que les logiciens ont nommées *communes*. Restent les définitions *particulières*, qui portent sur des noms nouveaux ou qui modifient l'acception des termes anciens. Celles-ci sont, je l'avoue, toujours vraies et inattaquables, puisqu'elles n'expriment que les idées de celui qui parle. Mais les définitions de cette espèce sont peu nombreuses; et, si l'on ne peut en nier la vérité,

il est au moins permis de les combattre comme un abus du langage.

Les définitions servent, en général, à montrer leur objet, c'est-à-dire à le rendre distinct. Quand elles n'atteignent pas ce but, elles sont imparfaites ou vicieuses. Certes, c'est beaucoup qu'une analyse verbale puisse quelquefois nous tenir lieu de l'objet et remplacer l'observation directe. Ce n'est pourtant pas assez pour certains logiciens : ils demandent à la définition plus que des idées distinctes ; ils veulent qu'elle leur fasse connaître la nature du défini, et ils soutiennent que la définition logique a toujours ce pouvoir, quand elle est faite selon les règles. Il semble en effet que, le genre et la différence étant donnés, on ait une idée complète de l'espèce définie, et qu'ainsi on en connaisse la nature, l'essence ou les *principes constitutifs*. Mais ce n'est là qu'une illusion qui cède au plus léger examen. Quand nous n'avons sur les individus que des connaissances superficielles, les idées générales que nous nous formons de leurs modes, capacités ou puissances, sont également imparfaites. Si, par exemple, en considérant les végétaux et les animaux, nous n'avons saisi dans aucun la nature de la force végétale et de la force vitale, nous ne pouvons savoir ce qui constitue en général la végétation et la vie ; par conséquent il est impossible que les définitions dont l'objet appartient au règne végétal ou animal, nous fassent connaître la nature du défini. Il serait facile de prouver qu'il en est de même de toutes les définitions qui se rapportent à des substances, puisqu'il n'y a pas une seule classe de substances dont nous ayons une idée vraiment complète. Ne portons donc pas nos prétentions trop haut : bornons-nous à chercher dans les définitions les moyens de distinguer nos idées ; n'y cherchons pas l'essence même des objets.

Ajoutons, d'ailleurs, que l'instruction que les définitions nous apportent n'est que relative, et qu'elle varie suivant le degré de connaissance que nous avons préalablement acquis sur les propriétés des objets. Considérez, par exemple, cette définition de Montesquieu : « Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses : » croyez-vous qu'elle éveillera autant d'idées, et des idées aussi nettes dans l'esprit d'un ignorant, que dans les intelligences nourries de fortes études métaphysiques ? N'est-il pas certain que cette définition, pleine de sens pour Montesquieu, est presque vide, ou du moins très vague

pour un grand nombre de ses lecteurs, qui n'ont que des idées superficielles et indécises sur ce que l'auteur appelle *rappports nécessaires et nature*? Les définitions les plus précises et les plus instructives pour certains hommes, sont même quelquefois pour d'autres entièrement inintelligibles, parce que ces derniers n'ont pas encore acquis toutes les idées élémentaires que l'on y fait entrer, ou parce qu'ils ne connaissent pas encore le sens des mots qui servent à l'explication du défini. Les philosophes ne sont que trop sujets à oublier cette vérité. Ils ne savent pas se mettre à la place de leurs auditeurs ou de leurs lecteurs. Ce qui est clair à leurs yeux, leur semble intelligible pour tout le monde; et, quand on leur reproche l'obscurité de leurs définitions, ils ne conçoivent pas qu'on ne puisse les comprendre, eux qui se comprennent si bien!

Ces réflexions nous font entrevoir que les logiciens ont eu tort de regarder les définitions comme des *principes* qui doivent toujours servir de point de départ dans l'explication ou dans l'étude des sciences. Laromiguière a combattu cette opinion par des raisons pleines de justesse et de vérité. « Si le second membre de la définition qu'on pose pour principe, est une notion commune, une chose que personne n'ignore, ou qu'on saisisse à l'instant, il n'y a pas de doute qu'on ne puisse commencer par des définitions. Mais, si le second membre ne peut être connu que par des explications subséquentes, ou quelquefois par le développement entier de la science, c'est se jouer du lecteur, que de lui présenter d'abord ce qu'il lui est impossible de comprendre..... Il ne suffirait pas, ajoute plus loin l'auteur, que les définitions fussent très exactes, pour servir de principes : elles pourraient être parfaites, et être inintelligibles pour ceux qui commencent l'étude de la science. Elles seraient alors tout à fait inutiles : mais ce serait là leur moindre défaut : en accoutumant l'esprit à se contenter de mots qui ne seraient pour lui que des mots, elles le rendraient bientôt incapable de toute instruction réelle. »

La manie de définir est si forte chez certains philosophes, qu'ils vont même quelquefois jusqu'à oublier que la définition n'est pas indistinctement applicable à toutes les idées. Quoiqu'ils sachent bien que les définitions sont des analyses et qu'elles ne peuvent porter que sur des idées composées, on les voit souvent essayer des définitions sur des idées simples, qu'ils obscurcissent et dénaturent

en les compliquant d'éléments qui leur sont étrangers. — Toutes les idées composées peuvent être définies, puisqu'elles peuvent être analysées. On ne doit pas néanmoins les définir toutes indistinctement. Il n'est pas sans inconvénient de définir des idées composées qui sont familières à tous les hommes, et qui font toujours bien distinguer leur objet. Si j'ai à parler de *l'homme*, que gagnerai-je à débiter par une définition de mon sujet? Ai-je à craindre qu'on ne se méprenne et qu'on ne sache pas de qui je veux parler? Une telle définition est inutile; elle est même dangereuse : car il est possible qu'elle n'obtienne pas l'approbation de l'auditeur, et qu'elle éveille dans son esprit quelques germes d'opposition. La plupart des définitions que l'on fait sur des objets connus, ont d'ailleurs le défaut d'être l'expression ou le résumé d'un système. Eh bien, toute définition mise en tête d'une explication, est un défaut de méthode ou une maladresse. Si vous voulez convaincre des auditeurs qui ont déjà des opinions, gardez-vous de leur présenter la vôtre brusquement et sans préparation : cherchez plutôt un point de départ dans leurs idées, et amenez-les par degrés à penser comme vous, sans leur faire trop vivement sentir qu'ils s'éloignent, en vous suivant, de quelqu'une de leurs anciennes opinions.

CHAPITRE VII.

DU RAISONNEMENT ET DE SES DIVERSES ESPÈCES.

§ I. *Du raisonnement en général.*

Parmi les qualités que nous concevons dans les choses, il en est qui se manifestent à nous sans intermédiaire; le jugement, qui en constate l'existence, ne suppose rien de plus que l'analyse du sujet; il est immédiat. Ainsi je vois et j'affirme immédiatement l'existence de l'étendue dans le corps, l'existence de la pensée dans mon esprit. On doit encore considérer comme immédiats les *jugements relatifs*, c'est-à-dire ceux qui déterminent un rapport entre deux ou plusieurs sujets, lorsque la comparaison suffit pour rendre ce rapport évident ou sensible. — Mais nous concevons aussi dans les choses des *qualités médiate*s, qui ne peuvent être unies au sujet qu'au moyen d'autres qualités dont elles dépendent. Par exemple, ce n'est point immédiatement et en soi que « Fénelon est digne d'estime; » c'est en raison des qualités intellectuelles et morales qu'il possède. Il faut apercevoir ces qualités, pour être en état de juger que « Fénelon est estimable. » Ce dernier jugement n'est donc point immédiat, comme ceux que j'avais cités d'abord : il dépend de quelques jugements antérieurs, dans lesquels j'ai attribué à Fénelon des qualités ou des actes qui méritent l'estime. De même, quand je dis que « je suis mortel, » je n'unis cet attribut au sujet que par l'intermédiaire de quelque autre idée, qui le contient. Cette autre idée est celle de l'humanité, qui forme l'un de mes attributs distinctifs, ou celle de mon origine, comme être créé et qui a commencé, ou celle de l'élément de ma nature, qui est complexe et sujet à se dissoudre. Lorsqu'une qualité dépend ainsi d'une ou de plusieurs qualités, de telle sorte qu'on ne peut l'apercevoir immédiatement et par elle seule, son union avec le sujet ne s'opère que par le moyen de plusieurs jugements; et l'acte au

moyen duquel s'opère cette union, se nomme *raisonnement*. Raisonner, c'est donc déterminer le rapport d'une qualité à un sujet par l'intermédiaire d'une ou de plusieurs autres qualités, qui excluent ou supposent la première; c'est tirer un jugement de plusieurs autres qui le contiennent; c'est aussi quelquefois trouver un jugement équivalent à un ou plusieurs autres jugements. Ainsi, c'est par raisonnement que se détermine la vérité de cette proposition : « La religion est utile à la société. » Car je ne puis m'assurer de l'utilité sociale de la religion que par quelques-uns des effets particuliers qu'elle produit, en constatant, par exemple, son influence sur les mœurs; et la suite des jugements que je forme peut se formuler ainsi : « La religion rend l'homme meilleur; ce qui rend l'homme meilleur, est utile à la société; donc la religion est utile à la société. »

Suivant la plupart des philosophes, « cette faculté de raisonner, dont l'homme est si fier, est une preuve de sa faiblesse autant que de sa force. Si notre esprit n'était borné ni en étendue, ni en pénétration, il apercevrait immédiatement la vérité dans ses jugements; il n'y aurait pour lui ni prémisses ni conclusion; et la raison, toujours éclairée par la lumière de l'évidence intuitive, n'aurait pas besoin de recourir à des tâtonnements qui sont presque toujours incertains. » — Quoique cette opinion soit généralement établie, je ne crains pas de la condamner comme un préjugé. En effet, si toutes les vérités soutiennent entre elles des rapports de subordination et de dépendance, le raisonnement est un fait nécessaire, et qui tient à la nature même des choses. J'avoue que toutes les vérités sont à la fois présentes à l'être infini, puisque son intelligence exclut toute succession. Mais l'intelligence divine n'exclut pas les rapports de *priorité* ou de *postériorité logique*. Les idées qui la constituent forment un système, comme l'ensemble des êtres dont elles sont les types immuables. Dieu aperçoit nécessairement les liens de dépendance et de filiation, qui unissent les idées dans son sein, et les réalités dans le monde : cette *aperception* est essentiellement rationnelle, et elle se réalise dans l'homme par le raisonnement, qui en est une image imparfaite. Mais, pour prouver que la nécessité du raisonnement ne tient pas uniquement à notre faiblesse, il n'est pas nécessaire de pénétrer les mystères de l'entendement divin; il suffit de savoir que, parmi les vérités que le raisonnement nous découvre, il en est qu'il serait impossible de découvrir par un autre moyen. Vous voulez examiner si un individu

est responsable de ses actions; cherchez d'abord s'il est libre : car la responsabilité se déduit du libre arbitre. Fussiez-vous un Dieu, l'acte d'intelligence que vous devez faire dans ce cas, pourra toujours se traduire par cette suite de propositions : « cet homme est libre : tout être libre est responsable de ses actions : donc cet homme est responsable des siennes. » Cet acte peut devenir assez prompt, pour qu'il soit impossible d'en distinguer les parties, et pour qu'il n'y ait entre elles aucun intervalle appréciable : mais il ne change pas de nature, et jamais vous ne parviendrez que par le moyen de la *déduction* à juger de la responsabilité d'un homme.

§ II. Principale division du raisonnement.

Dans l'antiquité et dans le moyen âge, on pensait généralement que, comme acte de la pensée, le raisonnement est toujours le même, et qu'il n'admet de différences que dans les formes qu'il reçoit du langage. On regardait l'une de ces formes, le *syllogisme*, comme l'expression la plus pure du raisonnement, et l'on prétendait que toutes les autres peuvent y être ramenées. On ne songeait donc pas alors à diviser le raisonnement en plusieurs espèces distinctes. Les logiciens ne reconnaissaient que celui qui procède par déduction et qui consiste à tirer le particulier du général, le contenu du contenant. — L'avènement de la philosophie moderne fut marqué par une réaction violente contre la scolastique. Bacon décrivit et mit en honneur la *méthode d'induction*, au moyen de laquelle l'esprit s'élève par degrés du particulier au général : il n'alla pas jusqu'à nier l'existence du *syllogisme*; mais il prétendit que le *syllogisme* n'est qu'un *procédé stérile*, bon tout au plus pour communiquer ce que l'on sait, mais incapable de conduire à la découverte du vrai. Beaucoup de logiciens, adoptant les idées de Bacon sur la méthode, se sont imaginé que l'induction est une espèce de raisonnement à part, et que l'esprit peut conclure et conclut en effet très souvent du particulier au général. — D'autres logiciens, parmi lesquels on distingue Condillac, persuadés qu'il n'y a de bonne méthode que celle des mathématiciens, ont essayé de prouver que le type parfait du raisonnement est dans l'algèbre, qui conduit l'esprit du même au même, et dont le procédé rationnel consiste à faire passer une idée donnée par diverses transformations verbales. — Enfin des logiciens *éclectiques*, réunissant en un

tout les résultats obtenus par Aristote, par Bacon et par Condillac, ont admis trois espèces de raisonnement; la première, qui conduit l'esprit du général au particulier, et qui a reçu les noms de *raisonnement déductif*, *raisonnement synthétique*, *raisonnement géométrique*: la seconde, qui élève l'homme du particulier au général et que l'on peut appeler *raisonnement inductif* ou *analytique*; enfin la troisième, qui va du même au même, qui s'appuie principalement sur les ressources et les artifices du langage, et que l'on peut appeler, comme la seconde, *raisonnement analytique*, mais qui devrait plutôt se nommer *raisonnement algébrique*, parce qu'on n'en trouve d'exemples ou de types parfaits que dans l'algèbre.

La dernière espèce de raisonnement que nous venons d'indiquer, n'avait pas encore acquis assez d'importance au temps d'Aristote, pour qu'on puisse lui reprocher de ne l'avoir ni reconnue, ni décrite. De nos jours même, l'application en est encore très restreinte, puisqu'elle n'est employée que dans une branche des mathématiques, et qu'on ne la rencontre dans aucune autre science. J'ajouterai que personne, à ma connaissance, n'a encore examiné sérieusement si les différences qui distinguent le raisonnement algébrique du raisonnement déductif, ne dépendent pas uniquement de la nature des propositions que l'on emploie en algèbre; et qu'ainsi il n'est pas prouvé que ces différences ne tiennent point à la *matière* plutôt qu'à la *forme*. Quoi qu'il en soit, l'existence du raisonnement algébrique n'est pas contestable; et, si sa nature n'est encore qu'imparfaitement connue, il offre du moins un caractère de *spécialité* qui nous oblige à le reconnaître, au moins provisoirement, comme une espèce de raisonnement qui se distingue de la *déduction*.

Quant au *raisonnement inductif*, je ne conçois pas comment son existence a pu être admise? Par quelle étrange préoccupation tant de logiciens se sont-ils imaginé que des prémisses particulières peuvent donner lieu à une conclusion générale? Qu'on essaie donc de formuler ce singulier raisonnement, qui va de l'individu à l'espèce, de l'espèce au genre, du moins au plus, de la partie au tout: qu'on en cite un seul exemple! Personne ne l'a encore fait jusqu'ici; on se borne à indiquer le raisonnement inductif, et l'on passe brusquement à l'explication des diverses formes de la *déduction*. — Ce n'est pas que je veuille nier l'existence ou l'utilité de la *méthode inductive*; mais je pense que l'on a tort de la considérer comme un mode spécial de raisonnement. La méthode d'induction est une

analyse qui a pour objet de distinguer dans les choses le constant du variable, l'essentiel de l'accidentel, le général de l'individuel, l'universel du particulier. Pour être en droit d'étendre à une classe entière les résultats de quelques observations particulières, il ne suffit pas d'avoir constaté en général ce qui a lieu dans les individus; car ce qui convient à l'individu peut ne pas convenir à l'espèce, et ce qui est vrai de l'espèce peut être faux du genre; il faut aussi s'assurer que les résultats de l'expérience ne sont pas des déterminations individuelles, mais des faits essentiels et constants qui se retrouveraient partout ailleurs et dans d'autres temps. En un mot, toute induction est soumise à ce principe, « que ce qu'il y a d'essentiel et d'invariable dans les choses constitue leur caractère générique, et que toute loi, dans ce qu'elle a d'uniforme et de constant, est universelle. Par conséquent, tout acte secondaire d'induction pourrait se traduire par un syllogisme, dans lequel ce principe, pris pour majeure, serait appliqué à un ordre particulier de phénomènes. Ce qui a, je pense, trompé les logiciens, c'est que l'induction se produit ordinairement sous la forme d'un enthymème. On se borne en effet à constater les résultats de l'observation, et on les applique immédiatement à toute une classe d'êtres. Mais cette application repose toujours sur un principe général, et ce principe étant plus étendu que la conclusion, il est évident qu'en mettant un acte d'induction sous la forme d'un raisonnement, on obtient un syllogisme, dont la majeure est donnée par l'instinct rationnel, et dont la mineure est trouvée par l'observation.

Restent donc les deux espèces de raisonnement que j'ai déjà désignées sous les noms de *raisonnement algébrique* et de *raisonnement déductif*. Le raisonnement déductif pourrait s'appeler encore *raisonnement géométrique*, parce que la géométrie en fait constamment usage et nous en offre les exemples les plus parfaits. On a dit que le raisonnement algébrique est analytique, et que le raisonnement déductif est synthétique. Je n'admets pas ces distinctions: elles sont plus vagues qu'on ne le pense communément; et, quand on s'attache aux actes de l'esprit plutôt qu'à leur expression, elles manquent même de justesse et de vérité. J'avoue que, dans l'algèbre, le procédé de la raison est analytique: mais nous démontrerons plus tard que le raisonnement déductif est aussi, dans sa formation, une œuvre d'analyse, et qu'il n'y a de synthétique en lui que l'expression.

§ III. Du raisonnement algébrique.

Le raisonnement algébrique a pour objet, une question étant donnée, de trouver la valeur d'une ou de plusieurs quantités inconnues par le rapport qu'elles ont avec d'autres quantités dont la valeur est déterminée. Si la question ne renferme qu'une inconnue, il faut en traduire l'énoncé par une équation, à laquelle on fait subir des transformations diverses, jusqu'à ce qu'on parvienne à une dernière équation, où l'inconnue soit mise en rapport avec un ensemble de quantités connues. S'il y a plusieurs inconnues dans la question, il faut traduire l'énoncé en autant d'équations qu'il y a d'inconnues: puis, il faut tirer de ces équations une suite d'autres équations, dans lesquelles le nombre des inconnues va décroissant, jusqu'à ce qu'on en obtienne une qui ne contienne plus qu'une seule inconnue. La valeur de cette inconnue étant trouvée, en remontant de proche en proche la série des équations jusqu'à la traduction première de l'énoncé, on parvient à déterminer successivement les valeurs de toutes les autres.

Pour faire comprendre le mécanisme de ce raisonnement, nous ne citerons qu'un exemple des plus faciles. Soit cette question :

Deux nombres égalent 60 : leur différence est 4 : quels sont ces nombres ?

Je traduis d'abord l'énoncé par cette équation :

Le plus petit nombre, plus le plus grand égale 60 (1).

La différence entre le plus petit nombre et le plus grand étant 4, il en résulte que :

Le plus grand nombre est égal au plus petit, plus 4 (2).

Dans la première équation, je puis donc substituer aux mots, *plus le plus grand*, ceux-ci ; *plus le plus petit, plus 4*, et elle devient après cette substitution :

Le plus petit nombre, plus le plus petit, plus 4 égale 60 (3).

J'exprimerai plus brièvement le premier membre de cette équation en disant :

Deux fois le plus petit nombre, plus 4 égale 60 (4).

Si je retranche de chacun des membres de cette équation une même quantité 4, les quantités qui resteront de part et d'autre seront encore égales: on aura donc :

Deux fois le plus petit nombre égale 60 moins 4 (5).

Et, comme les quotients de deux quantités égales, divisées par

un même nombre, sont nécessairement égaux, on peut déduire de cette dernière équation, en divisant ses deux membres par 2, cette nouvelle égalité :

Le plus petit nombre égale 60, moins 4, divisé par 2 (6).

Enfin on trouverait facilement que :

Le plus grand nombre égale 28 plus 4, divisé par 2 (7).

On voit, par cet exemple, qu'il y a dans le raisonnement algébrique deux parties distinctes : 1° la traduction de l'énoncé ; 2° les modifications que l'on fait subir à cette traduction, pour en tirer une suite d'équations nouvelles qui servent à déterminer la valeur des inconnues. Comme la question que nous avons résolue est très simple, la traduction de son énoncé ne nous a offert aucune difficulté. Cette première partie du raisonnement algébrique est néanmoins la plus importante : c'est en elle que se manifeste toute la sagacité de l'algébriste. En ce qui concerne la traduction des énoncés, on ne peut donner aucun précepte capable de suppléer à l'esprit d'invention. Les algébristes ne prescrivent sur ce sujet qu'une seule règle : c'est « qu'il faut traduire la question comme si elle était déjà résolue, et opérer comme si l'on voulait vérifier la solution. » Nous ajouterons que, pour bien traduire un problème, on est souvent obligé d'en modifier l'énoncé. Il y a des énoncés qui n'expriment pas distinctement toutes les données nécessaires à la solution. Avant de les traduire, il faut découvrir les données nécessaires, qu'ils contiennent sans les exprimer. Il y a aussi des énoncés trop complexes qui offrent plus de données qu'il n'en faut pour résoudre la question. Or, il est fort important de retrancher d'une question tout ce qu'elle renferme de superflu. Quand la traduction d'un énoncé renferme des conditions inutiles, les équations premières sont trop compliquées ; leurs transformations sont plus longues et plus laborieuses, puisqu'on ne peut parvenir au résultat cherché qu'après avoir éliminé les données superflues qu'on y avait imprudemment introduites.

La seconde partie du raisonnement algébrique est soumise à des règles précises. La résolution des équations s'opère par des procédés dont la légitimité est démontrée, mais que l'habitude rend presque mécaniques. Pour un algébriste exercé, la traduction de l'énoncé étant supposée exacte, il n'y a plus d'erreurs possibles que des fautes de calcul, faciles à corriger, et qu'on ne peut considérer comme des vices de raisonnement. Cette perfection du raisonnement algébrique tient, en grande partie, à la précision et à l'exac-

titude des signes dont se compose la langue spéciale de l'algèbre; et c'est dans cette science surtout, que l'*art de raisonner* semble s'identifier avec l'*art de parler*.

Suivant Condillac, le raisonnement algébrique ne s'opère que par *traduction*, en faisant passer une idée qui ne doit pas varier par des expressions diverses, et qui deviennent de plus en plus précises; il va du même au même. Son principe est l'*identité*; et son mécanisme consiste à varier la forme sans jamais toucher au fond. — Pour établir solidement cette théorie, il faudrait prouver, 1° que dans toute équation qui traduit un énoncé, les deux membres n'expriment qu'une seule et même idée; 2° que cette idée passe, sans autre variation que celle des signes, dans les membres des équations nouvelles que l'on tire de la traduction première de l'énoncé. Or ces deux assertions me semblent également fausses. 1° Dans toute équation qui traduit un énoncé, les deux membres sont exprimés différemment, et contiennent des nombres différents considérés sous des rapports divers. Mais l'idée d'un nombre n'est identique à celle d'aucun autre nombre. Par conséquent, si l'on ne peut mettre un problème en équation sans concevoir plusieurs nombres distincts, il est évident que la mise en équation d'un problème suppose plusieurs idées différentes. Soit, par exemple, cette équation: « $5 = 17 - 12$:» le second membre exprime un rapport entre deux nombres, et l'idée de ce rapport n'est pas nécessairement contenue dans 5. Car un nombre pris isolément ne se conçoit que par l'unité; et concevoir 5 comme une collection d'unités, ce n'est pas la même chose que de le concevoir comme le résultat d'un rapport établi entre 17 et 12. En un mot, toute équation exprime deux combinaisons diverses, qui aboutissent au même résultat. Le rapport qui unit les deux membres, n'est donc pas un rapport d'*identité*, mais un rapport d'*équivalence*, analogue à celui que l'on établit entre les surfaces d'un rectangle et d'un carré, quand les deux produits de leurs bases par leurs hauteurs sont égaux l'un à l'autre. 2° Pour tirer une équation d'une autre équation, il est rare que l'on se borne à changer les expressions de ses deux membres: on modifie souvent les idées; et l'on établit une égalité nouvelle entre deux idées différentes de celles que l'on avait comparées dans la première équation. Quand, par exemple, après avoir dit: «*Deux x égalent 60 moins 4,*» j'ajoute: «*Donc x égale 60 moins 4 divisé par 2,*» il est clair que la dernière équation n'est pas plus identique à la précédente pour les idées que pour les expres-

sions. X n'est pas la même chose que deux x ; 60 moins 4 n'est pas la même chose que 60 moins 4 divisé par 2 . Il n'y a pas là une simple traduction des termes contenus dans la première équation; il y a un changement réel, et je ne suis sûr de la vérité de la seconde équation, que parce que j'ai fait subir un même changement aux deux termes de la première.

En allant d'une équation à une autre, le raisonnement ne fait de progrès, qu'autant que l'on modifie dans l'équation nouvelle les quantités que l'on avait mises en rapport dans la précédente. Or, cette transition qui nous conduit d'une équation à une autre au moyen d'une modification des quantités contenues dans la première, est l'application d'un principe général, qui peut se formuler ainsi: «Si l'on augmente ou si l'on diminue deux nombres égaux d'une même quantité ou dans une même proportion, les résultats de cette opération seront encore égaux.» L'esprit ne s'assure donc de la légitimité du passage qui le conduit d'une équation à une autre, que par un raisonnement déductif dont la majeure est un principe général applicable à toute équation, et dont la mineure consiste dans l'application de ce principe à des termes que l'on suppose égaux entre eux. Soit, par exemple, cette équation: « $5 = 17 - 12$,» je ne puis en conclure que « $5 + 3 = 17 + 3 - 12$,» sans remonter par la pensée à cet axiome, que «si deux quantités sont égales, on ne détruira pas l'égalité en leur ajoutant de part et d'autre une même quantité.» Il y a donc dans le raisonnement algébrique des raisonnements déductifs, que l'algébriste n'exprime pas, mais qui sont toujours supposés, et sans lesquels on n'aurait ni le droit, ni le moyen de transformer les équations qui traduisent l'énoncé de la question. Si maintenant le lecteur veut bien considérer comment, dans les questions complexes, on trouve la traduction exacte de l'énoncé, il comprendra que la mise en équation d'un problème est fort souvent le résultat du raisonnement. Or, c'est toujours un raisonnement déductif qui conduit à la traduction d'un problème. Le raisonnement algébrique est donc un acte complexe qui implique comme condition ou comme moyen le raisonnement déductif; et les réflexions qui précèdent, nous font présumer que, pour le ramener à l'une des formes de la déduction, il suffirait de faire abstraction de sa matière ou de la nature des propositions qu'il emploie.

§ IV. — *Du raisonnement géométrique et en particulier du Syllogisme.*

Le raisonnement géométrique ou déductif consiste dans une application particulière d'un principe général : il conclut du genre à l'espèce, de l'espèce à l'individu. Exemple : « Tous les corps sont pesants : l'air est un corps : donc l'air est pesant. » J'attribue à l'air, qui est une espèce de corps, la même qualité, que j'avais affirmée, dans la première proposition, de tous les corps en général.

La validité du raisonnement géométrique, quelle que soit sa forme, est fondée sur le principe de *contenance*. On juge de l'espèce par le genre qui la contient, de l'individu par l'espèce dont il fait partie. En considérant, non les propositions, mais les idées que l'on compare, on aperçoit facilement, que la comparaison a pour objet de déterminer si les idées sont ou ne sont pas contenues les unes dans les autres. Soient, par exemple, ces deux idées, *Fénelon*, estimable : pour découvrir si Fénelon est compris parmi les hommes estimables, je fais intervenir une troisième idée, celle d'homme vertueux ; et, comme il est évident que cette troisième idée contient celle de Fénelon, et est contenue dans celle d'homme estimable, je conclus de ce double rapport, que Fénelon est compris parmi les hommes estimables, ou, plus brièvement, qu'il est estimable. Le raisonnement géométrique n'est ici qu'une application particulière de cet axiome : « Ce qui est dans le contenu est dans le contenant. » Soient ces deux autres idées, *Néron*, estimable : je prouverai qu'elles ne conviennent pas l'une avec l'autre, en employant, comme intermédiaire, celle de *tyran*, et en montrant d'une part, que Néron est compris parmi les tyrans, et d'autre part, que l'idée de tyran n'est pas contenue dans celle d'homme estimable. Le raisonnement géométrique, qui aboutit à une conclusion négative, a donc pour principe ou pour formule générale cet axiome : « Ce qui n'est pas dans le contenant n'est pas dans le contenu. »

La forme principale du raisonnement géométrique est le *Syllogisme*, argument composé de trois propositions, dont la dernière est déduite des deux autres. Exemple : « A vingt ans, il est temps de songer à choisir un état : vous avez vingt ans : donc il est temps que vous songiez à choisir un état. » — La proposition déduite se nomme *conclusion* ; les deux autres se nomment *prémisses*.

Le syllogisme peut être envisagé, soit dans les termes, soit dans les propositions qu'il contient. Sous le premier point de vue, il consiste à trouver le rapport de deux idées, en les comparant à une troisième qui leur sert de mesure commune. Ainsi, pour prouver que Fénelon est estimable, j'emploierai une troisième idée, celle de vertu, et je la comparerai successivement avec celle de Fénelon et celle d'homme estimable : de cette double comparaison, je tirerai ce syllogisme : « Fénelon est vertueux : tout homme vertueux est estimable : donc Fénelon est estimable. » — Dans ce syllogisme il y a trois termes distincts : — *Fénelon*, — *vertueux*, — *estimable*. Le premier, qui est le sujet de la conclusion, se nomme le *petit terme*; le second se nomme le *moyen*; le troisième, qui est l'attribut de la conclusion, se nomme le *grand terme*. — Nous avons fait remarquer que, dans les propositions affirmatives, l'attribut n'est affirmé que selon la mesure de l'extension du sujet, et que son extension est ordinairement plus grande. C'est sur ce principe que les logiciens se sont fondés, pour donner au sujet de la conclusion le nom de petit terme (*minor terminus*), et à l'attribut de la conclusion, le nom de grand terme (*major terminus*). Quant au moyen, son nom se tire du rôle qu'il joue dans le raisonnement. Il sert à rapprocher deux idées qui paraissent trop éloignées; il est entre elles une sorte de *milieu*. En outre, le moyen exprime en général une idée dont l'extension est une *moyenne* entre l'extension du petit terme et celle du grand terme : il est plus général que l'un, et moins général que l'autre, comme on le voit dans le syllogisme que nous venons de citer.

Quant aux propositions, nous avons déjà vu que celle qui est déduite se nomme *conclusion*, et que les deux autres se nomment *prémisses*. Les deux prémisses, prises ensemble, ont aussi reçu des anciens logiciens le nom d'*antécédent*, et la conclusion prenait alors le nom de *conséquent*. Ces dénominations, *prémisses* et *conclusion*, *antécédent* et *conséquent*, sont corrélatives. On s'exprimerait mal, si l'on opposait le nom de *conséquent* à celui de *prémisses*, et le nom de *conclusion* à celui d'*antécédent*. — Les deux prémisses, considérées isolément, portent le nom de *majeure* et de *mineure*. La majeure est la prémisses qui contient l'attribut de la conclusion; la mineure, celle qui renferme le sujet de cette même conclusion. Ainsi dans le syllogisme, — « tout homme vertueux est estimable; Fénelon est un homme vertueux;

donc Fénelon est estimable; » — la première proposition est la majeure, parce qu'elle exprime le rapport du moyen avec le grand terme, *estimable*. La seconde proposition est la mineure, parce qu'elle exprime le rapport du moyen au petit terme, *Fénelon*. La qualification particulière, donnée à chaque prémisses, ne dépend pas de la place qu'elle occupe dans le raisonnement, mais de la nature des termes qu'elle renferme. Changez dans le syllogisme précédent l'ordre des propositions; faites passer la première au second rang; elle ne cessera pas d'être la majeure de votre syllogisme.

Dans tous les syllogismes que nous avons cités jusqu'ici, chaque prémisses nous montre l'un des termes de la conclusion, uni séparément au moyen. On a nommé *simples*, les syllogismes qui se présentent sous cette forme. — Il est d'autres syllogismes, dont la majeure contient la conclusion tout entière. On les a nommés *composés* ou *conjonctifs*, Exemple : « Si l'ame est immatérielle, elle est indissoluble; or elle est immatérielle : donc elle est indissoluble. » — Dans des syllogismes de cette espèce, l'esprit semble agir sur des propositions plutôt que sur des termes considérés isolément : c'est en effet sur le rapport des propositions dont se compose la majeure, que ce raisonnement est fondé.

Quand les termes de la conclusion sont complexes, il arrive souvent que l'on ne prenne qu'une partie de l'un de ces termes, pour le joindre au moyen dans l'une des prémisses, et que dans l'autre prémisses, on joigne au moyen l'autre terme tout entier et ce qui reste du premier. L'auteur de la logique de Port-Royal nomme ces syllogismes *complexes*. Exemple : « Il est permis de désobéir aux princes qui commandent une action contraire à la loi de Dieu; or l'assassinat est une action contraire à la loi de Dieu : donc il est permis de désobéir aux princes qui commandent un assassinat. » — Dans ce raisonnement, le moyen est l'idée d'action contraire à la loi de Dieu : le sujet de la conclusion est « désobéir aux princes qui commandent un assassinat; et l'on n'a pris qu'une partie de ce terme, le mot, assassinat, pour le joindre au moyen dans la mineure; puis, tout le reste de ce terme avec le grand terme, *il est permis*, etc., a servi à former la majeure. — Quoique cette forme de raisonnement paraisse bien distincte, quand on ne considère que l'expression, on peut néanmoins se dispenser de faire des syllogismes complexes une espèce à part. En effet, il suffit de quelques modifications verbales, pour

les ramener à la forme des syllogismes simples, et pour les soumettre aux mêmes règles. Au fond, que veut-on prouver dans le syllogisme précédent? « que l'assassinat n'est point une action qui puisse nous être imposée comme un devoir par l'autorité des princes. » Nous pouvons donc, sans altérer le sens du syllogisme complexe, le traduire en cet autre syllogisme simple : — « Nulle action contraire à la loi de Dieu ne peut nous être imposée comme devoir par l'autorité des princes. Or, l'assassinat est une action contraire à la loi de Dieu; donc l'assassinat ne peut nous être imposé comme devoir par l'autorité des princes. » — Les syllogismes complexes ne diffèrent donc des syllogismes simples que dans l'expression. La seule règle que nous prescrirons à leur égard, consiste à en simplifier l'expression, de manière que les règles concernant les syllogismes simples puissent leur être facilement appliquées.

Pour l'appréciation des syllogismes simples, l'École avait proposé les huit règles suivantes :

- 1° Il ne doit y avoir que trois termes dans le syllogisme.
- 2° Aucun terme ne doit être plus étendu dans la conclusion que dans les prémisses.
- 3° Le moyen doit être pris au moins une fois généralement.
- 4° Le moyen ne doit pas faire partie de la conclusion.
- 5° On ne peut rien conclure de deux prémisses négatives.
- 6° On ne peut tirer aucune conclusion négative de deux prémisses affirmatives.
- 7° La conclusion suit toujours la plus faible partie. (La partie la plus faible, quand on considère la qualité des propositions, c'est la négation; quand on considère leur quantité, c'est la particularité.)
- 8° On ne peut rien conclure de deux propositions particulières.

Pour bien comprendre la démonstration de ces règles, il faut se rappeler les principes que l'on a posés sur l'extension de l'attribut dans les propositions affirmatives ou négatives. On a vu que l'attribut est *particulier* dans les propositions affirmatives, et *général* dans les propositions négatives. De là on peut conclure :

- 1° Que dans les propositions particulières affirmatives, les deux termes sont particuliers;
- 2° Que dans les propositions universelles négatives, les deux termes sont généraux;
- 3° Que les propositions universelles affirmatives, et les propo-

sitions particulières négatives, ont un terme général et un terme particulier.

Soient ces quatre propositions : « Quelque A est B : nul A n'est B : tout A est B : quelque A n'est pas B : » il est évident que les termes, A et B, sont tous deux particuliers dans la première, et tous deux généraux dans la seconde; que dans la troisième, A est général et B particulier; qu'enfin dans la quatrième, A est particulier, et B général. Ces principes posés, essayons de démontrer les huit règles que nous avons énoncées plus haut.

1^o La vérité de la première règle résulte de la définition même du syllogisme, qui consiste dans la comparaison de deux idées au moyen d'une troisième. D'ailleurs, le syllogisme n'ayant que deux prémisses, ne comporte pas plus d'un moyen. Supposons-en seulement deux, M et N, et soient A et B, le petit et le grand terme : il est clair, que, dans deux prémisses, on ne peut combiner deux à deux ces quatre lettres, de manière que A et B se trouvent mis en rapport, soit avec l'un des deux moyens, soit avec l'un et l'autre.

2^o La seconde règle n'est autre chose que le principe de contenance, énoncé par rapport aux termes, auxquels il s'applique aussi bien qu'aux propositions. Si un terme n'est uni au moyen dans les prémisses, que selon une partie de son extension, son rapport avec l'autre terme de la conclusion n'est prouvé que pour la partie qui a été comparé avec le moyen : on ne peut dépasser dans les conclusions la limite de l'extension qu'on lui avait donnée dans les prémisses. Ainsi ce raisonnement, — « Tout M est B : quelque A est M : donc tout A est B, » — serait vicieux, puisque l'on affirmerait de A tout entier, ce que l'on n'aurait prouvé que de l'une de ses parties.

3^o Le moyen doit être pris au moins une fois généralement. Car, s'il était particulier dans les deux prémisses, rien ne prouverait qu'il fût le même dans l'une et dans l'autre; il serait permis de le considérer comme double : le syllogisme aurait donc quatre termes, et, par conséquent, la première règle serait violée. C'est ce que l'on voit dans cet exemple : « La tempérance est une vertu : le courage est une vertu : donc la tempérance est la même chose que le courage. » — Il est clair que dans les deux prémisses le mot, vertu, a deux significations distinctes et qu'ainsi le syllogisme a quatre termes.

4° La quatrième règle est inutile : on ne peut la violer sans avoir l'intention de tromper.

5° Il n'est pas non plus nécessaire de démontrer qu'il n'y a aucune conclusion à tirer de deux propositions négatives. De ce que deux choses ne conviennent pas avec une troisième, il ne suit pas qu'elles conviennent ou qu'elles diffèrent entre elles. On me dit que ni Pierre ni Paul n'ont six pieds : je ne puis en conclure qu'ils soient ou ne soient pas de même taille.

6° De deux prémisses affirmatives, on ne peut tirer une conclusion négative. En effet, de ce que le petit et le grand termes conviennent avec le moyen, ne serait-il pas absurde de conclure, que ces deux termes doivent être séparés?

7° La septième règle a deux parties : 1° si l'une des prémisses est négative, la conclusion doit l'être pareillement ; car, dans l'hypothèse d'une prémisses négative, le moyen ne convenant qu'avec l'un des termes de la conclusion, s'il est permis de conclure quelque chose, la conclusion ne peut jamais être que négative. — 2° Si l'une des prémisses est particulière, la conclusion doit aussi être particulière. Il n'y a point à s'occuper du cas où les deux prémisses seraient négatives, puisqu'alors toute conclusion serait impossible, suivant la cinquième règle. Il faut donc supposer que les deux prémisses sont affirmatives, ou que l'une d'elles est négative. Dans le premier cas, les prémisses ont trois termes particuliers, savoir, les deux termes de la proposition particulière, et l'attribut de la proposition universelle : elles n'ont qu'un terme général, savoir, le sujet de la proposition universelle. Si ce terme général n'est pas le moyen, toute conclusion est impossible suivant la troisième règle. Si, au contraire, le terme général est le moyen, alors les deux termes de la conclusion étant particuliers dans les prémisses, doivent l'être aussi dans la conclusion. — Si l'une des prémisses est négative, la conclusion doit être aussi négative. Pour qu'elle soit universelle, il faut que ses deux termes soient généraux. Mais les prémisses n'ont que deux termes généraux, savoir, le sujet de la proposition universelle, et l'attribut de la proposition négative. L'un des termes généraux doit être le moyen : autrement le syllogisme pécherait contre la troisième règle. Donc il n'y a dans les prémisses qu'un seul terme de la conclusion qui soit général, et par conséquent, la conclusion, ne pouvant avoir qu'un terme général et devant être négative, ne peut pas être universelle.

8° On ne peut rien conclure de deux propositions particulières. Il y a ici trois cas à examiner : 1° si l'on suppose les deux prémisses négatives, toute conclusion est impossible suivant la cinquième règle ; 2° si les deux prémisses sont affirmatives, comme elles sont particulières, leur quatre termes sont particuliers, et l'on ne peut tirer une conclusion sans violer la troisième règle, qui veut que le moyen soit pris au moins une fois généralement ; 3° si l'une des prémisses est négative, il n'y aura dans les deux prémisses réunies qu'un seul terme général, savoir : l'attribut de la proposition négative. Si ce terme général n'est pas le moyen, on ne peut conclure sans violer la troisième règle. Si le moyen est pris une fois généralement, les deux termes de la conclusion seront particuliers dans les prémisses. Cela posé, il est évident que toute conclusion est impossible. Car, si vous concluez affirmativement, vous violez la septième règle ; si vous concluez négativement, vous violez la seconde, puisque le grand terme est général dans la conclusion, et qu'il n'est que particulier dans la majeure.

Après avoir démontré ces règles, on en a fait l'application à toutes les formes possibles de syllogisme, afin de déterminer combien il y en a de concluantes. Ce que l'on appelle *forme* dans un syllogisme, dépend de la disposition des propositions, suivant leur quantité et leur qualité, et de la disposition du moyen dans les prémisses. La disposition des propositions selon leur quantité et leur qualité, détermine ce qu'on appelle le *mode* du syllogisme, et la disposition du moyen dans les prémisses détermine ce que l'on appelle sa *figure*. Considérons d'abord les syllogismes sous le point de vue de leurs modes.

On sait qu'il y a quatre espèces de propositions, qui ont été désignées par des lettres. A représente l'universelle affirmative ; E, l'universelle négative ; I, la particulière affirmative ; O, la particulière négative. En considérant un syllogisme quelconque, par rapport aux propositions qui le composent, on peut donc le représenter par trois des quatre lettres, qui désignent les espèces de propositions. Ainsi, A E E représentera un syllogisme, dont la majeure est une proposition universelle affirmative, et dont la mineure et la conclusion sont des universelles négatives. Cela posé, pour découvrir combien il y a de modes possibles du syllogisme, il suffit d'examiner combien on peut former de combinaisons distinctes avec les quatre lettres, A, E, I, O, prises trois à

trois. Ces combinaisons possibles sont au nombre de soixante-quatre. Il y a donc soixante-quatre modes possibles de syllogisme, et sur ces soixante-quatre modes, il n'y a que dix modes distincts qui soient concluants. Sur ces dix modes concluants, il y en a quatre dont la conclusion est affirmative, savoir : AAA, AAI, AII, IAI; six dont la conclusion est négative, savoir : AEE, EAE, EAO, AOO, OAO, IEO.

Chacun de ces modes est susceptible de différentes figures. On nomme figure, la disposition du moyen dans les prémisses. Or, le moyen ne peut être disposé dans les prémisses que de quatre manières différentes, et par conséquent il n'y a que quatre figures de syllogisme. Ou le moyen est sujet dans la majeure, et attribut dans la mineure, ce qui constitue la première figure; ou le moyen est attribut dans l'une et l'autre des deux prémisses: ce qui constitue la seconde figure; ou il est sujet dans les deux prémisses: ce qui constitue la troisième figure; ou enfin, il est attribut dans la majeure et sujet dans la mineure: ce qui constitue la quatrième figure. En désignant par M le moyen, par B le petit terme, et par C le grand terme; on peut représenter ainsi les quatre dispositions du moyen dans les prémisses ou les quatre figures.

1 ^{re} Figure.	2 ^e Figure.	3 ^e Figure.	4 ^e Figure.
—	—	—	—
M-----C	C-----M	M-----C	C-----M
B-----M	B-----M	M-----B	M-----B

En variant la disposition du moyen sans changer ni la quantité ni la qualité des propositions, chacun des dix modes, que nous avons indiqués plus haut, peut se produire sous quatre figures différentes. La combinaison des dix modes concluants avec les figures produit donc quarante formes de syllogisme. Sur ces quarante formes, il n'y en a que dix-neuf qui soient concluantes :

Quatre dans la première figure : AAA, AII, EAE, EIO.

Quatre dans la seconde : AOO, AEE, EAE, EIO.

Six dans la troisième : OAO, AII, AAI, EIO, IAI, EAO.

Cinq dans la quatrième : AEE, AAI, EIO, IAI, EAO.

On voit que les trois modes AAA, AOO, OAO, ne sont concluants que dans une seule figure : mais EIO est concluant dans les quatre figures à la fois; et les six autres modes, AII, EAE, AAI, IAI, EAO, AEE, sont concluants chacun dans deux figures. On peut encore remarquer que sur ces dix-neuf formes concluantes, il y en a douze dont la conclusion est négative, et sept

seulement dont la conclusion est affirmative. Faut-il inférer de là que le syllogisme ne sert, dans la plupart des circonstances, qu'à nous montrer ce que les choses ne sont pas, et qu'il est très rare qu'on en puisse tirer un résultat positif? Cette induction serait, je crois, téméraire; car, dans la pratique, toutes les formes du syllogisme ne sont pas d'un égal usage. On fait fort peu de syllogismes de la quatrième figure: on en fait beaucoup moins de la seconde que de la première; et la seconde figure ne conduit qu'à des résultats négatifs. D'ailleurs, l'emploi des formes affirmatives et des formes négatives devient plus ou moins fréquent, selon le but qu'on veut atteindre. Le syllogisme, appliqué à la critique des opinions d'autrui, est souvent négatif: il est presque toujours positif, quand il a pour objet de démontrer la vérité de nos propres opinions. Enfin, s'il s'agit de résoudre des questions, il est évident que nous cherchons de préférence des prémisses qui puissent donner lieu à des conclusions affirmatives.

Nous avons vu qu'il y a des syllogismes dont la majeure contient les deux termes de la conclusion, et que l'on nomme syllogismes composés ou conjonctifs. On distingue trois sortes de syllogismes composés: les *syllogismes conditionnels*, les *syllogismes disjonctifs* et les *syllogismes copulatifs*.

1° Le *syllogisme conditionnel* a pour majeure une proposition conditionnelle, composée de deux membres, dont l'un est une conséquence de l'autre. Pour marquer le rapport des deux membres, on a nommé *antécédent* celui qui exprime la condition ou l'hypothèse, et on a donné à l'autre le nom de *conséquent*. Exemple: « Si Dieu est juste (*antécédent*), il punira les méchants (*conséquent*). Or Dieu est juste; donc il punira les méchants. »

Une majeure conditionnelle peut donner lieu à quatre conclusions différentes. Soit, par exemple, cette proposition: « Si les Romains ont été d'injustes conquérants, ils sont méprisables. » En partant de cette proposition, je puis, 1° ou affirmer l'antécédent dans la mineure, et le conséquent dans la conclusion; exemple: « Or ils ont été d'injustes conquérants: donc ils sont méprisables; »

2° Ou nier le conséquent dans la mineure et l'antécédent dans la conclusion; exemple: « Or ils ne sont pas méprisables: donc ils n'ont pas été d'injustes conquérants; »

3° Ou nier l'antécédent dans la mineure et le conséquent dans la conclusion; exemple: « Or ils n'ont pas été d'injustes conquérants: donc ils ne sont pas méprisables; »

4° Ou enfin affirmer le conséquent dans la mineure, et l'antécédent dans la conclusion; exemple: « Or ils sont méprisables: donc ils ont été d'injustes conquérants. »

La première de ces quatre formes est évidemment légitime. Car, la majeure énonçant qu'un fait est la conséquence d'un principe supposé, la mineure et la conclusion ne font que reproduire le rapport déjà établi entre son antécédent et son conséquent. On est donc toujours en droit de poser le conséquent dans la conclusion, quand on a posé l'antécédent dans la mineure. *Posito antecedente, ponitur consequens.*

La seconde forme, celle qui consiste à nier le conséquent dans la mineure pour en déduire la négation de l'antécédent; est également concluante. L'existence du principe impliquant celle de la conséquence, on ne peut, sans contradiction, affirmer le principe, quand on suppose que la conséquence n'existe pas; et si, dans ce cas, la réalité du principe implique contradiction, il est évident qu'elle doit être niée. La fausseté du conséquent entraîne donc celle de l'antécédent: *sublato consequente, tollitur antecedens.*

La troisième et la quatrième formes sont regardées comme illégitimes. La négation de l'antécédent n'entraîne pas nécessairement la négation du conséquent, puisqu'au défaut de l'antécédent logique qu'on lui donne, le conséquent pourrait avoir une autre raison d'existence. Par le même motif, l'affirmation de l'antécédent n'est pas une suite nécessaire de l'affirmation du conséquent. L'illégitimité des troisième et quatrième formes est évidente dans ces deux exemples: « Si les Turcs sont païens, ils sont infidèles: or ils ne sont pas païens: donc ils ne sont pas infidèles: » — Si les Turcs sont païens, ils sont infidèles: or ils sont infidèles: donc ils sont païens. » — Nous devons faire observer néanmoins, que, si la majeure conditionnelle était une proposition exclusive, de telle sorte qu'il fût possible d'en renverser les membres, et de prendre l'antécédent pour conséquent, et le conséquent pour antécédent, les deux formes de syllogisme conditionnel, que nous venons de condamner, deviendraient concluantes. Supposez, par exemple, que la proposition, « Si les Romains ont été d'injustes conquérants, ils sont méprisables, » ait un sens exclusif, c'est-à-dire que l'injustice des conquêtes soit le seul motif qui puisse donner droit de mépriser les Romains: les deux derniers syllogismes, formés avec cette majeure conditionnelle, devront être admis. La raison en est simple. Quand une proposition conditionnelle est exclusive, on peut in-

tervertir l'ordre de ses membres et prendre l'un pour l'autre. Si l'injustice dans les conquêtes était la seule raison qui pût rendre les Romains méprisables, à cette proposition : « Si les Romains ont été d'injustes conquérants, ils sont méprisables, » on pourrait substituer celle-ci : « Si les Romains sont méprisables, ils ont été d'injustes conquérants ; » et après cette substitution, les troisième et quatrième formes se ramèneraient aux deux premières.

2^o Les *syllogismes disjonctifs* ont pour majeure une proposition disjonctive, composée de deux ou plusieurs membres qui s'excluent les uns les autres. Exemple : « Brutus fut un parricide ou un défenseur de la liberté. » Quand la disjonctive n'a que deux membres, ce qui est le cas le plus ordinaire, on forme le syllogisme, soit en niant l'un de ses membres dans la mineure, pour affirmer l'autre dans la conclusion, exemple : « Brutus fut un parricide ou un défenseur de la liberté : or il ne fut pas un parricide : donc il fut un défenseur de la liberté ; » — soit en affirmant l'un des membres dans la mineure, pour nier l'autre dans la conclusion, exemple : — « Brutus fut un parricide ou un défenseur de la liberté : or il fut un défenseur de la liberté : donc il ne fut pas un parricide. » — Quand on ne considère que la *forme*, il est difficile de ne pas raisonner juste en partant d'une majeure disjonctive. Toutes les erreurs que l'on commet dans ces sortes d'arguments, proviennent de l'inexactitude des divisions dont les disjonctives expriment les résultats. — Je n'ai pas parlé des syllogismes dont les majeures ont plus de deux membres. Pour les former, il faut nier dans la mineure tous les membres de la disjonctive, à l'exception d'un seul que l'on réserve pour l'affirmer dans la conclusion, ou affirmer dans la mineure l'un des membres de la disjonctive et nier dans la conclusion tous les autres.

Toute proposition disjonctive peut se convertir en deux propositions conditionnelles. Ainsi cette proposition : « Brutus fut un parricide ou un défenseur de la liberté, » équivaut à ces deux propositions : « Si Brutus ne fut pas parricide, il fut un défenseur de la liberté ; s'il fut un défenseur de la liberté, il ne fut pas un parricide. » Il suit de là que le syllogisme disjonctif n'est pas essentiellement distinct du syllogisme conditionnel.

3^o Le *syllogisme copulatif* a pour majeure une proposition copulative, dans laquelle on nie que deux attributs puissent convenir simultanément à un sujet. Exemple : « Je ne puis être en même temps l'ami et le flatteur du prince : or je suis son ami : donc je

ne suis pas ou je ne puis pas être son flatteur. » — Il n'y a qu'une manière de former ce syllogisme. Il faut affirmer du sujet l'un des attributs dans la mineure, pour en nier l'autre dans la conclusion. Si l'on niait l'un des attributs dans la mineure, il n'en résulterait pas qu'on fût en droit d'affirmer dans la conclusion l'existence de l'autre. J'aurais mal raisonné, si j'avais dit : « Or je ne suis pas le flatteur du prince : donc je suis son ami. » En effet, le prince peut avoir des ennemis qui l'outragent au lieu de le flatter. — Le syllogisme copulatif n'est pas une forme distincte du syllogisme conditionnel. La majeure, qui lui donne son nom, peut toujours se convertir en une proposition conditionnelle, dont le second membre est négatif. Ainsi cette proposition : « Je ne puis être à la fois l'ami et le flatteur du prince, » équivaut à celle-ci : « Si je suis l'ami du prince, je ne puis être son flatteur ; » ou à cette autre : « Si je suis le flatteur du prince, je ne puis pas être son ami. »

Tous les syllogismes composés peuvent donc se réduire au syllogisme conditionnel. Or, si l'on examine bien la nature de ce dernier, on se convaincra qu'il n'établit de rapport qu'entre des propositions. Quand je dis : « Si l'ame est immatérielle, elle est indissoluble, » j'aperçois très clairement qu'en affirmant dans la mineure l'immatérialité de l'ame, je devrai en conclure qu'elle est indissoluble, et qu'en niant son indissolubilité, je devrai conclure qu'elle n'est pas immatérielle. Mais il ne peut être évident *a priori*, que l'ame soit immatérielle, ou qu'elle ne soit pas indissoluble. Si l'une ou l'autre de ces propositions était évidente, il ne serait pas naturel de recourir, pour prouver la conclusion qui s'y rattache, à l'emploi d'une majeure conditionnelle. On emploierait alors un syllogisme *simple*; on supprimerait même toute majeure, et l'on se bornerait à un enthymème. En général, on ne fait de syllogismes conditionnels que pour indiquer une thèse à prouver, et la mineure marque le point sur lequel doivent porter nos raisonnements. Le syllogisme conditionnel s'emploie donc le plus souvent pour rendre raison des opinions que l'on a déjà vérifiées; et, quand on s'en sert comme d'un moyen de recherches, il a besoin de s'adjoindre le syllogisme simple comme auxiliaire ou comme complément. Si nous ajoutons que la plupart des syllogismes conditionnels pourraient facilement se convertir en syllogismes simples, nous ne devons plus nous étonner que l'école n'ait donné que peu de règles sur la formation et l'appréciation des syllogismes composés, et qu'elle se soit attachée avec un soin mi-

nutieux à régler l'usage des syllogismes simples auxquels tous les raisonnements déductifs semblent pouvoir se ramener.

Plus d'un lecteur me blâmera peut-être d'avoir reproduit la théorie des scolastiques sur le syllogisme. Pour moi, il me semble que l'on pourrait, à plus juste titre, me reprocher d'en avoir trop abrégé l'exposé. Cette ancienne théorie du syllogisme est un monument admirable qui joint à son intérêt historique une utilité scientifique incontestable. Elle fonde la certitude du raisonnement sur l'autorité d'une démonstration mathématique ; et, si ses règles sont trop nombreuses pour que l'on puisse en faire usage dans la formation des raisonnements, elles offrent au moins, pour les apprécier, des moyens de critique dont la puissance peut triompher de toutes les subtilités d'argumentation.

Le syllogisme a partagé longtemps la défaveur qui s'était attachée dans l'esprit des modernes à la philosophie scolastique. On le regardait comme un instrument de servitude intellectuelle : bien des gens s'imaginent encore que l'usage exclusif du raisonnement géométrique a rendu la science immobile durant tout le moyen-âge. — Dans toutes les attaques qui ont été dirigées contre le syllogisme, il y a, selon moi, beaucoup plus de passion que de vérité. La servitude intellectuelle était au moyen-âge moins générale qu'on ne le pense : dans ces siècles injustement méprisés, la liberté s'est fait jour autant que le permettait une époque pleine de foi, où les esprits se croyant en possession de la vérité, ne sentent pas qu'il leur reste beaucoup à découvrir. De loin, le moyen-âge paraît immobile ; mais, quand on étudie de près ses travaux, il ne se montre dépourvu ni de mouvement, ni de vie. D'ailleurs, quand on admettrait la vérité de toutes les déclamations modernes contre la servilité et la stérilité des esprits au moyen-âge, on n'en pourrait rien conclure contre l'utilité du syllogisme. On ne perd pas la liberté de penser, parce qu'on emploie tel ou tel mode de raisonnement ; mais, quand on croit fermement, on n'examine plus les principes, on s'y soumet. Les données premières du raisonnement demeurant les mêmes pour tout le monde, le cercle des conséquences possibles devient plus restreint. Enfin, la stérilité des esprits ne s'explique pas non plus par l'usage du syllogisme ; elle tient au défaut d'observation. Quand on n'observe pas, le raisonnement manque de *matière*, et ses résultats sont aussi pauvres que les données sur lesquelles on l'appuie.

Mais, disent les philosophes empiriques, « le syllogisme est un

mode de raisonnement synthétique, il va du général au particulier; il est bon pour expliquer ce que l'on sait; il ne peut être un moyen de découverte, puisque toute découverte dépend de l'analyse. » Il est très vrai que le syllogisme s'exprime ordinairement sous une forme synthétique; mais il est dans l'esprit, qui le conçoit, une création de l'analyse. Le syllogisme dépend de l'invention de l'idée moyenne. Or, l'idée moyenne ne se trouve que par l'analyse du sujet dont on veut déterminer les qualités. Quand on me demande: « si Fénelon est estimable, » je ne puis résoudre cette question sans chercher dans l'analyse des idées que j'ai sur Fénelon; quelque idée qui puisse être mise en rapport avec celle d'homme estimable. L'ordre réel de mes conceptions est celui-ci : *Fénelon — vertueux — estimable*. La première est individuelle; la seconde, particulière; la troisième, générale. Considéré dans la formation de ses termes, mon raisonnement est donc analytique. Il l'est également dans la formation des prémisses. Car la mineure, « Fénelon est un homme vertueux, » se présente la première, et la majeure, « Tout homme vertueux est estimable, » n'est conçue que la seconde.

Supposez maintenant qu'une proposition étant donnée, je la prenne pour prémisses d'un syllogisme à former, il est évident que je ne trouverai la seconde prémisses qu'en analysant le sujet ou l'attribut de la première. Soit cette proposition : « Tout corps est compressible, » l'analyse de l'idée de corps, considérée dans son extension, me donnera cette seconde prémisses : « or le bois est un corps, » et je conclurai : « donc le bois est compressible. » Si, au contraire, j'analyse l'idée de compressibilité, j'en tirerai celle de porosité, ce qui me donnera ce syllogisme : — « Tout corps est compressible, ce qui est compressible est poreux; donc tout corps est poreux. » — Ainsi, il y a deux manières de former un syllogisme : Ou la conclusion est donnée sous la forme d'une question, et l'on trouve l'idée moyenne par l'analyse du sujet sur lequel porte la question; ou l'on part d'une proposition prise pour prémisses, et l'on trouve l'autre prémisses par l'analyse du sujet ou de l'attribut de la première. Le syllogisme est donc toujours analytique dans sa formation. Faisons remarquer, en finissant, que la mineure est la partie la plus importante dans le syllogisme. Pour qu'elle soit vraiment instructive, il faut la tirer de l'observation des faits réels; elle est stérile, quand on la déduit de l'analyse d'une idée abstraite.

§ V. De diverses espèces de raisonnements déductifs.

Le raisonnement déductif revêt, dans son expression, des formes très diverses, mais qui peuvent toutes se ramener au syllogisme. Parmi ces formes, nous distinguerons l'enthymème, l'épichérème, l'exemple, le sorite, le prosyllogisme ou polysyllogisme, le dilemme et l'induction.

1^o L'enthymème est un argument composé de deux propositions, dont l'une se déduit de l'autre : c'est un syllogisme dont une prémisses est sous-entendue. Exemple : « Néron était un tyran ; donc il méritait la haine des peuples. » Pour compléter ce raisonnement, il faudrait y ajouter cette proposition : « Tout tyran mérite la haine des peuples. » La forme de l'enthymème est souvent préférable à celle du syllogisme. Celui-ci est presque toujours plus lent que la pensée. L'enthymème, au contraire, est vif et rapide, et plait à l'esprit en laissant à sa pénétration le soin de suppléer ce qu'il sous-entend. Le choix de la prémisses, que l'on doit sous-entendre dans l'enthymème, dépend de l'effet que l'on veut produire. Si l'on ne cherche que la précision, il vaut mieux retrancher la majeure qui exprime une vérité générale, toujours facile à deviner. Mais, si l'on veut frapper vivement son auditeur et le surprendre par une conclusion imprévue, c'est la mineure qu'il convient de sous-entendre.

2^o On nomme épichérème un syllogisme dont les prémisses, n'étant pas évidentes par elles-mêmes, sont accompagnées de leurs preuves. Exemple : « L'homme doit être tôt ou tard puni ou récompensé selon ses œuvres ; car sa destinée est soumise à la volonté d'un Dieu souverainement juste. Or l'homme n'est point ici-bas puni ou récompensé selon ses œuvres, puisque souvent le vice jouit de tous les biens de ce monde, tandis que la vertu est soumise à la rude épreuve du malheur. Donc, etc. » Quand les prémisses que l'on emploie sont obscures et incertaines, on ne peut trop se hâter d'y joindre les preuves dont elles ont besoin ; il ne faut pas laisser à l'esprit de l'auditeur le temps de se prévenir contre des assertions qui pourraient, dans l'isolement, paraître paradoxales : la forme de l'épichérème est alors fort avantageuse. Elle est d'ailleurs beaucoup plus concise que celle des scolastiques, qui proposaient d'abord l'argument et reprenaient ensuite chaque prémisses, pour la prouver par un nouveau syllogisme,

3° L'*exemple* est un argument dont la majeure est prouvée par un fait analogue à la conséquence, qu'on a dessein d'établir. Afin de prouver, par exemple, que ce serait un mal pour Athènes de faire la guerre aux Thébains, on pose en principe que c'est un mal de faire la guerre à ses voisins, et on confirme ce principe par le tableau des malheurs que se sont attirés les Thébains eux-mêmes dans leur guerre contre la Phocide. Il est très rare qu'il y ait identité parfaite entre le fait qu'on cite et celui que l'on veut apprécier. L'exemple ne s'appuie d'ailleurs que sur un principe contingent, et qui admet toujours quelques exceptions : il ne conduit donc qu'à une conclusion probable, et convient mieux à des orateurs qu'à des philosophes.

4° Le *sorite* a pour objet d'unir un sujet à un attribut, en employant une suite d'idées moyennes, dont le nombre n'est pas déterminé, et qui se contiennent les unes les autres ; c'est un argument composé d'un nombre indéterminé de propositions, liées entre elles, de telle sorte que l'attribut de la première devient le sujet de la seconde ; l'attribut de la seconde, le sujet de la troisième, et ainsi de suite jusqu'à la conclusion, qui unit le sujet de la première proposition à l'attribut de la dernière. Exemple : « L'eau de ce ruisseau fait du bruit ; ce qui fait du bruit, se remue ; ce qui se remue, n'est pas gelé ; ce qui n'est pas gelé est liquide ; ce qui est liquide ne peut me porter : donc l'eau de ce ruisseau ne peut me porter. » Ce sorite est la traduction du raisonnement que semble faire le renard, lorsque, après avoir appliqué son oreille contre la glace, il n'ose traverser la rivière, parce qu'il a entendu le bruit de l'eau. On peut conserver le même sujet dans toutes les propositions du sorite. C'est ce que l'on voit dans cet exemple : « Les parties des corps sont compressibles ; puisqu'elles sont compressibles, elles peuvent se rapprocher ; puisqu'elles peuvent se rapprocher, elles sont distantes ; puisqu'elles sont distantes, elles ne se touchent pas ; donc il n'y a pas de parfait contact dans la nature. » Sous cette nouvelle forme, le sorite n'a pas changé de nature. Chaque proposition s'obtient toujours en analysant l'attribut de la précédente. Si l'on considère l'extension des termes par lesquels on passe dans la construction de l'argument, on verra que chaque terme nouveau est plus étendu que celui qui le précède ; dans le sorite, l'esprit est donc conduit du particulier au général.

Il y a pourtant une autre espèce de sorite, qui conduit du général

au particulier, qui est l'inverse de la précédente et que, pour cette raison, on a nommée *regressive*. Elle consiste dans une suite de propositions liées entre elles, de telle sorte que le sujet de la première devient l'attribut de la seconde; le sujet de la seconde, l'attribut de la troisième, et ainsi de suite jusqu'à la conclusion. La première prémisses a pour attribut le grand terme de la conclusion, et le petit terme de cette même conclusion sert de sujet à la dernière. Exemple : « Ce qui est liquide ne peut me porter : ce qui n'est pas gelé est liquide ; ce qui se remue n'est pas gelé ; ce qui fait du bruit se remue ; l'eau de ce ruisseau fait du bruit : donc l'eau de ce ruisseau ne peut me porter. » Les propositions sont les mêmes que dans le sorite qu'on a cité plus haut; mais elles se présentent dans un ordre inverse. Presque tous les logiciens ont négligé de décrire le sorite *regressif*, et je ne crois pas que l'on doive leur reprocher cette négligence. Cette forme d'argumentation est peu naturelle ; elle suppose la première, et reproduit synthétiquement des propositions dont on avait auparavant conçu la suite dans un ordre analytique.

5° Le *prosyllogisme*, tel qu'il est défini dans la logique de Port-Royal, est un argument composé de deux syllogismes, liés entre eux de manière que la conclusion du premier devient la majeure du second. Exemple : « Ce qui est simple est impérissable ; ce qui pense est simple : donc ce qui pense est impérissable ; or l'âme humaine pense : donc l'âme humaine est impérissable. » Cette espèce d'argumentation est lourde et s'appesantit trop sur les généralités. Il est clair, par exemple, que le prosyllogisme précédent pourrait être remplacé par cet épichérème, dont la forme est plus vive et plus précise : « Ce qui est simple est impérissable : l'âme humaine est simple, puisqu'elle pense : donc l'âme humaine est impérissable. »

On peut concevoir aussi un *polysyllogisme*, composé d'un nombre indéterminé de syllogismes, liés entre eux de manière que la conclusion de chacun d'eux devienne la mineure du suivant. Exemple : « Tout homme a commencé : or tout être qui a commencé a été créé ; donc l'homme a été créé : tout être créé est dépendant ; donc l'homme est dépendant : tout être borné dans son pouvoir est imparfait ; donc l'homme est imparfait. » Ce raisonnement, me dira-t-on, n'est autre chose qu'un sorite. Je n'ai garde de le nier, et mon but, en présentant cet exemple, était de faire voir que le sorite n'est qu'un enchaînement de syllogismes,

dont le nombre est égal à celui des idées moyennes qu'il contient.

6° Le *dilemme* est un argument composé, qui a pour majeure une disjonctive de deux membres, et dans lequel on conclut, par rapport au tout, ce que l'on avait déjà conclu par rapport à chaque partie de la disjonctive. Dans un dilemme dont l'expression est complète, il y a quatre propositions, 1° celle qui énonce la division du sujet; 2° les deux propositions, dans lesquelles on énonce les conclusions partielles, relatives aux deux membres de la disjonctive; 3° enfin la conclusion générale relative au tout. Je suppose un homme qui remplisse mal les devoirs de sa charge; pour lui faire sentir sa faute, on lui dira : « Ou vous pouvez remplir les devoirs de votre charge ou vous ne le pouvez pas. Si vous le pouvez, vous êtes coupable de négligence; si vous ne le pouvez pas, vous avez été coupable d'ambition en acceptant des fonctions au-dessus de votre capacité; donc, en aucun cas, votre conduite n'est excusable. » — Le dilemme peut être fort abrégé dans l'expression : souvent on supprime la division du sujet et la conclusion générale, et l'on réduit l'argument à deux propositions conditionnelles. Ainsi le dilemme que nous venons de citer peut se résumer dans ces courtes et vives paroles : « *Si tanto muneri impares, cur tam ambiciosi; si pares, cur tam negligentes.* »

Le dilemme est une arme terrible, mais difficile à manier, et qui blesse souvent la main qui en fait usage. La légitimité de la conclusion générale tient à deux points principaux, à l'exactitude de la division et à la justesse de chaque conclusion partielle. Or dans les sujets qui donnent lieu à des dilemmes, il est rare que les membres de la division soient absolument contradictoires; ils ne sont, la plupart du temps, que contraires, et peuvent à la rigueur être faux tous les deux. Soit, par exemple, cet argument : « Si on s'abandonne à ses passions, c'est un état malheureux, parce qu'il est honteux; si on les combat, c'est encore un état malheureux, parce qu'il n'y a rien de plus pénible qu'une lutte intérieure contre les passions; donc l'homme ne peut vivre heureux ici-bas. » Au premier aspect, ce dilemme paraît bon; et pourtant la division sur laquelle il repose est défectueuse. Car entre l'homme qui s'abandonne à ses passions et celui qui leur résiste, il y a place pour le sage, qui, après avoir énergiquement réprimé ses passions, trouve le bonheur dans le souvenir de ses luttes honorables, et dans le sentiment de son repos présent. Souvent aussi

les conclusions partielles manquent de justesse ; alors le dilemme peut être rétorqué contre son auteur. Si l'on me dit, par exemple : « Il ne faut pas se mêler des affaires publiques ; car, si on se conduit bien, on se fera des ennemis parmi les hommes ; si on s'y conduit mal, on offensera la divinité, » je répondrai par cet autre dilemme qui démontre les vices du précédent : « Si on s'y conduit bien, on s'attirera la faveur divine ; si on s'y conduit mal, on se fera des amis parmi les hommes ; donc il est toujours bon de se mêler des affaires publiques. »

Quoique le dilemme soit une forme plus compliquée que les précédentes, il est pourtant assez facile de le résoudre en syllogismes. Notre premier exemple peut se traduire ainsi : « Que vous puissiez, ou non, remplir votre charge, vous êtes coupable, dans le premier cas par négligence, dans le second par ambition ; or vous êtes obligé d'admettre l'une ou l'autre de ces hypothèses : donc vous êtes nécessairement coupable. » Qu'est-ce que cet argument ? un syllogisme, dont la majeure est une conditionnelle disjonctive, accompagnée de ses preuves.

7° *L'induction*, que nous avons indiquée ici comme une espèce de syllogisme, est un argument, en vertu duquel on attribue à un tout ce que l'on a constaté relativement à ses parties. Exemple : « La psychologie, la logique, la théodicée et la morale sont des sciences utiles : donc la philosophie est utile. » Cette sorte d'argumentation est tout à fait différente de la méthode, qu'on nomme *inductive*. Elle se réduit à une récapitulation de connaissances acquises, et, comme elle n'atteint pas ce qu'il y a d'essentiel dans les choses, ses conclusions ne peuvent jamais dépasser le nombre des particularités que l'observation a recueillies.

On peut aussi considérer les arguments, soit par rapport aux moyens de preuve qu'on emploie, soit par rapport à ceux que l'on veut convaincre. Sous le premier point de vue, nous distinguerons les arguments *à priori*, *à posteriori*, *ab absurdo*.

Dans l'école on nommait argument *à priori*, celui qui a pour objet de démontrer l'effet par la cause, et argument *à posteriori*, celui qui part de l'effet pour remonter à la cause. Ces dénominations étaient tirées de ces axiomes métaphysiques : « *Causa prior est effectu; effectus, causâ posterior.* » Ainsi, quand un historien nous fait comprendre la nécessité de la révolution française et en explique les principaux événements par l'état moral, politique et religieux de la société du XVIII^e siècle, il raisonne *à priori*.

On raisonne, au contraire, *à posteriori*, quand on prouve l'existence de Dieu par l'origine du mouvement ou par l'ordre admirable qui règne dans toute la nature. Ces qualifications d'arguments *à priori* et d'arguments *à posteriori* peuvent s'étendre aux raisonnements qui se fondent sur le rapport du nécessaire et du contingent, de l'être et du phénomène, et, en général, sur un rapport de filiation logique entre les idées. Le nécessaire est, en effet, *antérieur* au contingent; l'être est conçu logiquement comme *antérieur* au phénomène. Lors donc que l'on descend du nécessaire au contingent, de l'être à ses manifestations, l'argument est *à priori*: quand, au contraire, on s'élève de la conception du contingent ou du phénomène à celle du nécessaire ou de l'être, l'argument est dit *à posteriori*. On donne encore à l'argumentation *à priori*, le nom d'*argumentation métaphysique*, parce qu'elle tire ses preuves des objets ou des idées qui sont propres à la métaphysique, savoir, de la substance et de la cause. Quant aux arguments *à posteriori*, ils peuvent se diviser en arguments physiques et en arguments moraux, selon qu'ils se déduisent de l'observation de la nature extérieure ou de l'observation psychologique.

Beaucoup de philosophes ont pensé que, Dieu étant l'être premier, son existence ne peut être démontrée *à priori*. Cette opinion est vraie, quand on ne considère que l'ordre des réalités: elle est au moins douteuse, quand on considère l'ordre rationnel des idées. Ainsi Clarke pose l'idée de nécessité absolue, comme une raison logique de l'existence de l'être divin. Quelle que soit la valeur de son raisonnement, je dis que ce n'est pas sans motifs qu'il l'a regardé comme un raisonnement *à priori*. Quand Descartes, partant de l'idée de la perfection absolue, essaie de prouver que cette idée implique nécessairement l'existence réelle de son objet; qu'ainsi il existe réellement un être parfait, il peut légitimement prétendre, qu'il raisonne sur Dieu *à priori*. Supposons néanmoins que la démonstration *à priori* ne soit pas applicable à la question générale de l'existence de Dieu; elle est au moins applicable à celle de ses attributs. C'est une argumentation *à priori* que celle qui, posant la nécessité absolue comme l'attribut premier de l'être divin, en déduit toutes ses autres perfections. Il en est de même du raisonnement qui nous conduit des idées de puissance et d'intelligence à celles de sagesse, de justice et de bonté.

L'opinion qu'on doit se former sur la valeur scientifique des

arguments à *priori* et des arguments à *posteriori*, paraît subordonnée à celle que l'on admet sur l'origine des connaissances. Si toutes nos connaissances nous sont implicitement données, comme le prétendent certains rationalistes, dans des idées universelles, innées ou naturelles à la raison, l'argumentation à *priori* paraît seule concluante. Les arguments à *posteriori* doivent passer pour illégitimes et ressemblent à des cercles vicieux, puisqu'ils concluent du moins au plus, puisqu'ils ont pour point de départ des idées déduites et aboutissent à des idées premières et fondamentales. — Si, au contraire, on admet que toutes les idées dérivent de l'expérience, et qu'on ne renonce pas au sens commun, l'argument à *priori* étant, dans cette hypothèse, contraire à la génération réelle des idées, n'a plus de valeur scientifique, et l'on ne doit accorder d'autorité qu'aux arguments à *posteriori*, qui se conforment mieux au développement naturel de la pensée.

Selon moi, les rationalistes, en méprisant les arguments à *posteriori*, et les empiriques, en rejetant les arguments à *priori*, ne sont conséquents qu'à demi. Si les idées du nécessaire et du contingent, de l'infini et du fini, ne nous sont pas données dans un seul et même acte de l'intelligence, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de procédé logique, qui conduise de l'idée du nécessaire à celle du contingent, ou de l'idée du contingent à celle du nécessaire. Je suppose que notre raison ne conçoive à *priori* que le nécessaire; nous ne pourrions en tirer le contingent, qui, suivant l'hypothèse même, n'y est pas contenu. Je suppose que notre raison ne conçoive à *priori* que le contingent; nous ne pourrions, par le même motif, en tirer le nécessaire. Dire qu'on déduit une idée d'une autre, c'est dire qu'on les a toutes les deux avant la déduction; et, si on les a toutes les deux avant la déduction, elles sont toutes les deux données à *priori*. La déduction ne crée pas les idées; elles les dégagent et les met en lumière. Raisonner à *priori* ou à *posteriori*, ce n'est donc pas créer, c'est distinguer l'idée du contingent par celle du nécessaire, ou celle du nécessaire par celle du contingent. Il suit de là que ces deux manières de raisonner sont également légitimes. Quand le nécessaire est distinct, il peut servir à éclairer le contingent: quand, au contraire, c'est le contingent que l'on distingue, on peut s'en servir pour distinguer aussi le nécessaire qui lui correspond. En théorie, l'argumentation à *priori* et l'argumentation à *posteriori* sont également concluantes; mais, en pratique, la plupart des hommes sont obligés de s'en tenir à

la seconde. En tout genre, nos premières connaissances distinctes sont contingentes : il faut avoir longtemps raisonné à *posteriori*, pour devenir capable de raisonner à *priori* avec quelque précision. L'argumentation à *priori* suppose des habitudes scientifiques et ne peut réussir qu'à des philosophes. L'argumentation à *posteriori* ne demande qu'un jugement sain : son utilité est universelle, et le philosophe aurait tort d'en abandonner l'usage au vulgaire.

L'argumentation *ab absurdo* est celle qui prouve la vérité d'une opinion par l'absurdité de l'opinion contraire : elle est fondée sur cet axiome, que la fausseté d'une conséquence implique la fausseté du principe d'où elle est légitimement déduite, et par conséquent la vérité du principe contradictoire. Cette manière de raisonner est d'un fréquent usage en géométrie ; elle y est toujours sûre, parce que toutes les questions se réduisent à examiner si, dans une hypothèse donnée, une chose est ou n'est pas. Il n'en est pas de même dans les sciences concrètes : la même question reçoit souvent deux réponses positives, qui diffèrent assez entre elles pour que la vérité de l'une entraîne la fausseté de l'autre, mais qui, n'étant pas vraiment contradictoires, peuvent renfermer toutes deux quelque chose de faux. Par exemple, un philosophe prétend que la volonté peut toujours se déterminer indépendamment des motifs ; un autre soutient que la volonté est toujours nécessairement déterminée par le motif le plus fort. Aucun des deux adversaires ne doit, pour établir son sentiment, se borner à combattre le sentiment de l'autre. En effet, leurs opinions ne sont pas réellement contradictoires : il y a entre elles un milieu possible ; il peut se faire que la volonté soit, dans certains cas, soumise à l'influence des motifs, et que, dans d'autres cas, elle en soit indépendante. Il est bien rare que l'on distingue nettement dans les disputes philosophiques les propositions *contradictaires* des propositions qui ne sont que *contraires* ; et, quand deux adversaires se combattent par des arguments *ab absurdo*, il arrive souvent que chacun d'eux réfute l'autre sans rien établir, et que leur discussion ne laisse autour d'eux que des ruines.

Par rapport à ceux que l'on veut convaincre, on distingue les arguments *ad verecundiam*, *ad ignorantiam*, *ad hominem*, *ad iudicium*.

1° Pour imposer notre opinion à un interlocuteur indocile, il nous arrive souvent de citer les sentiments d'hommes célèbres qui, par leur science, leur génie ou leurs dignités, se sont acquis une

grande autorité dans le monde ; forts de ces illustres suffrages, nous prétendons qu'il serait honteux de nous contredire, et que ce serait manquer de respect à tous les personnages distingués, dont l'opinion nous est favorable. Raisonner ainsi, c'est faire un argument *ad verecundiam*. Je suppose qu'au moment où Copernic publia son nouveau système planétaire, un moine lui eût dit : « Depuis plusieurs milliers d'années, tous les savants du monde « ont admis une opinion contraire à la vôtre : osez-vous pré- « tendre que vous avez seul raison contre tous ? » ce moine aurait argumenté *ad verecundiam*. Copernic eût facilement trouvé une réponse : « Je ne méprise pas, aurait-il pu dire, les hommes de « génie : mais je ne les crois pas infaillibles. Les progrès des scien- « ces ont mis à ma disposition des ressources qu'ils n'avaient pas ; « j'ai usé de ces ressources ; c'était mon droit. Examinez donc « mes raisonnements, et ne m'opposez plus des hommes que je « respecte, mais dont l'autorité ne doit pas prévaloir contre l'évi- « dence. » L'argument *ad verecundiam* peut être légitimement repoussé, quand il porte atteinte à la liberté d'examen. Qu'une opinion ait été admise par des hommes de génie, ce sera, si l'on veut, une forte présomption en faveur de cette opinion ; mais, si l'on prétend nous interdire toute résistance, même raisonnée, nous sommes en droit de regarder l'argument qu'on nous oppose comme un sophisme qui ne peut enchaîner que des consciences serviles. Faisons remarquer néanmoins que l'argument *ad verecundiam*, comme appel à la tradition, doit conserver quelque influence. Jamais opinion appuyée sur l'autorité du génie ne fut méprisable ; il y a toujours en elle un fond de vérité, qui la recommande à notre examen et à notre respect.

2° Lorsque nous avons allégué en faveur de notre sentiment toutes les raisons qui lui sont favorables, nous proposons à notre adversaire l'alternative de se soumettre à ce sentiment, ou de le combattre par des arguments plus forts que ceux qui nous ont servi à le soutenir ; et, s'il ne peut nous opposer aucun raisonnement comparable aux nôtres, nous le sommons de se ranger à notre avis. Horace a dit :

..... *Si quid novisti rectius istis,*
Candidus imperti ; si non, his utere mecum.

C'est là une des formes de l'argument *ad ignorantiam*. Il y a encore argument *ad ignorantiam*, quand on refuse d'admettre un

fait, sous prétexte qu'il est impossible d'en rendre raison ou de le concilier avec d'autres faits. Bien des gens, par exemple, rejettent le dogme de la création, parce qu'ils ne peuvent le comprendre. D'autres n'osent croire au témoignage de leur conscience qui leur dit qu'ils sont libres, parce qu'on ne parvient pas à leur expliquer d'une manière satisfaisante pour eux, comment la prescience de Dieu peut se concilier avec la liberté de l'homme. L'argument *ad ignorantiam* est fort exagéré dans ses exigences. De ce qu'un homme est incapable de nous opposer des raisons solides, il ne suit pas qu'il ait tort de ne point admettre notre opinion. L'incapacité de notre adversaire peut être un effet de sa faiblesse : elle ne prouve pas que sa résistance soit de l'obstination. C'est aussi fort mal raisonner que de dire : « Ce fait est inconcevable ; donc il est faux. » Il n'y a pas un seul fait qui n'offre quelque mystère ; et, si l'homme n'admettait que ce qu'il comprend, il serait condamné à douter de tout. Enfin, quand deux faits sont prouvés, il n'est pas raisonnable d'en douter, sous prétexte qu'on ne sait pas les concilier. Pour faire rejeter l'un ou l'autre, il faut démontrer qu'il sont réellement contradictoires, mais dans ce dernier cas, l'argument devient positif ; il ne s'appuie plus sur notre ignorance.

3^o Quelquefois, pour réduire notre adversaire au silence, nous nous fondons sur ses propres principes ou sur sa conduite passée : nous l'opposons à lui-même. Nous prétendons, qu'après avoir défendu telle opinion, tenu telle conduite, il est absurde ou honteux pour lui de penser ou d'agir comme il le fait. Cet argument, très variable dans sa forme, se nomme argument *ad hominem*. Tel est le raisonnement de Brutus contre Cicéron, lorsqu'il lui reproche son amitié pour le jeune Octave. « Eh quoi ! disait-il, Cicéron, qui, pour avoir sauvé sa patrie des fureurs de Catilina, reçut le titre glorieux de second fondateur de Rome, Cicéron toujours ennemi des pervers et des tyrans, personnage consulaire, puissant par son éloquence et par sa vertu, s'abaisse aujourd'hui jusqu'à flatter le fils adoptif d'un tyran ; il lui prête son appui ; il seconde ses ambitieux projets, et semble n'aspirer désormais qu'à trouver, pour son pays et pour lui-même, un maître doux et humain. » — Cet exemple suffit pour faire sentir quelle peut être la force et la vivacité de l'argument *ad hominem*. Cet argument est toujours redoutable pour celui contre qui il peut être employé ; et souvent il le force à rougir devant le tableau d'un

présent ou d'un passé honteux. Disons, cependant, qu'il est aussi souvent un instrument de diffamation qu'un moyen de mettre la vérité en évidence, et qu'il n'est presque jamais légitime, quand on en fait usage pour reprocher à des philosophes et à des savants leurs changements d'opinion. La philosophie est trop loin de la perfection, pour qu'il soit possible de s'en tenir toujours aux premiers résultats de ses travaux. Le changement peut être une marque de sincérité, puisqu'il répugne à l'amour-propre : il est quelquefois même le résultat d'un progrès. N'allons pas, par d'injustes flétrissures, condamner l'esprit des savants à l'immobilité : avant de leur reprocher des contradictions difficiles à éviter, examinons avec soin quelles en sont les causes, et ce que nous étions tentés de blâmer nous paraîtra quelquefois digne d'éloges.

4° Lorsque nous prétendons que notre opinion doit être admise, parce que les raisons qui l'appuient sont certaines ou du moins très probables, lorsque nos preuves sont directes, tirées de la nature du sujet, ou, comme le dit Locke, d'une des sources de la connaissance ou de la probabilité, nous usons d'une argumentation qui ne s'adresse qu'au jugement de celui que nous voulons convaincre; nous n'essayons pas de lui imposer, d'abuser de son ignorance ou de ses contradictions et de ses égarements : nous ne cherchons qu'à l'instruire : alors nos arguments se nomment arguments *ad judicium*. On sent facilement que l'argument *ad judicium* est le seul qui conduise directement à la vérité. Dans ce qu'ils ont de spécial, les autres raisonnements ont un but *personnel*, et, si le philosophe leur accorde quelque valeur, c'est qu'ils peuvent recéler sous leurs formes particulières quelque chose de convaincant pour la raison.

§ VI. Des sophismes.

Le raisonnement peut être vicieux, soit dans la *matière*, soit dans la *forme* : il l'est dans la matière, quand les données d'où la conclusion est tirée sont fausses; il l'est dans la forme, quand la conclusion est mal déduite, quand elle n'est pas contenue dans les prémisses. Comme les logiciens considèrent plutôt la liaison des propositions que la vérité absolue de chacune d'elles, le nom de *sophisme* s'applique, en général, aux arguments dont la forme est vicieuse; et, quand on remonte à l'origine de ce nom, on voit même qu'il implique l'idée d'un certain artifice, à l'aide duquel l'argumentateur essaie de donner à ses conclusions l'apparence

trompeuse d'une déduction légitime. Les sophismes ou paralogismes étaient, dans l'antiquité, des tours d'adresse qui faisaient honneur à leurs inventeurs. Au sein des écoles disputeuses de la Grèce, l'argumentation n'était fort souvent qu'un moyen d'escrime intellectuelle. On se plaisait à surprendre ses adversaires par des interrogations captieuses, qui préparaient des conclusions imprévues, et l'on tirait vanité de l'art avec lequel on savait donner au mensonge les couleurs de la vérité. Ces habitudes de subtilité portaient les esprits à considérer les sophismes comme des inventions ingénieuses, et les logiciens amis du vrai voyaient en eux des difficultés à résoudre plutôt que des erreurs à éviter. Les modernes, pleins d'un juste mépris pour les luttes sophistiques auxquelles se livraient trop souvent les philosophes grecs, s'occupent encore des sophismes; mais ils ont retranché de cette partie de la logique tout ce qui pourrait servir d'aliment à de vaines disputes, et ils ne parlent plus que des paralogismes, dans lesquels on peut tomber de bonne foi.

Aristote divise les sophismes en deux classes : les uns sont de mots; les autres sont de choses. Nous ne suivrons pas sa division des sophismes de mots. Nous nous bornerons à signaler en ce genre les sophismes fondés sur l'ambiguïté des termes, et les sophismes de composition et de division, qui consistent à passer du *sens composé* au *sens divisé*, et réciproquement du *sens divisé* au *sens composé*.

— L'emploi des termes équivoques dans le raisonnement permet de changer l'acception d'un mot en passant d'une prémisses à l'autre, de sorte que le même mot, quoique exprimant deux idées différentes, semble pourtant s'appliquer au même objet, et constituer un seul terme. — On dit qu'une chose est prise dans le sens composé, quand on l'envisage conjointement avec la qualité que l'expression lui attribue, et qu'elle est prise dans le sens divisé, quand on la considère abstraction faite de cette qualité. Ainsi, dans cette phrase : « les aveugles n'ont pas d'idée des couleurs, » le mot, aveugles, est pris dans le sens composé : on parle des aveugles, en tant qu'ils sont aveugles; on les considère par rapport à la qualité même que le mot exprime. Si, au contraire, on répétait cette parole de l'Évangile : « les aveugles voient, » cette proposition devrait se prendre dans le sens divisé et ne s'appliquerait qu'à des aveugles qui auraient cessé d'être aveugles. On conçoit par ces définitions, qu'un terme a entièrement changé de valeur, quand, après lui avoir donné l'un de ces deux sens dans les prémisses, on lui

donne l'autre dans la conclusion. Ces deux propositions : « Dieu ne pardonne point aux impies : Dieu justifie les impies, » sont également vraies, l'une dans le sens composé, l'autre dans le sens divisé. Si on concluait de la première : « Donc l'impie ne peut être sauvé même par la pénitence, » et de la seconde : « donc, pour être sauvé, l'impie n'a pas besoin de faire pénitence, » ces deux conclusions seraient également vicieuses, parce qu'on obtiendrait l'une en passant du sens composé au sens divisé, et l'autre, en passant du sens divisé au sens composé.

Parmi les sophismes qui ont rapport aux choses, nous distinguerons : 1° celui qui est fondé sur l'ignorance du sujet; 2° la pétition de principe et le cercle vicieux; 3° le sophisme appelé *non causa pro causâ*; 4° le dénombrement imparfait; 5° le sophisme appelé *fallacia accidentis*, dans lequel on juge d'une chose par ce qui ne lui convient que par accident; 6° enfin, le sophisme dans lequel on conclut de ce qui est vrai à quelques égards à ce qui est vrai simplement.

1° Le sophisme de *l'ignorance du sujet* consiste à prouver contre son adversaire autre chose que ce qui est en question ou ce qu'il ne nie point; c'est proprement un *quiproquo*. Si, par exemple, un homme soutenait qu'il existe en religion une autorité supérieure et infaillible, à laquelle tout le monde doit se soumettre, et que, pour le réfuter, on se bornât à prouver qu'il est dangereux de suivre d'autres inspirations que celle de la raison, on tomberait dans le sophisme que nous venons d'indiquer. Car, fût-il vrai que la soumission à l'autorité nous expose à l'erreur, on n'aurait pas droit d'en conclure qu'il n'existe aucune autorité religieuse à laquelle on soit tenu de soumettre son jugement. Rien n'est plus fréquent que ce sophisme, et ce n'est pas sans raison qu'Aristote a prétendu qu'on pouvait y ramener tous les autres. Les méprises sur le rapport que nos raisonnements ont au sujet sont assez naturelles : on ne comprend pas toujours bien les questions; souvent aussi la longueur de la discussion et la chaleur de la dispute jettent les deux adversaires dans des contestations accessoires qu'ils regardent bientôt comme leur objet principal. — La seule précaution à prendre contre ce sophisme, c'est de bien déterminer l'état de la question, de l'avoir toujours présente à l'esprit, d'y revenir promptement quand on en a été détourné par son adversaire, et de l'y ramener lui-même, dès que l'on s'aperçoit qu'il s'en écarte.

2° La *pétition de principe* consiste à répondre à une question par

ce qui est en question, ou, s'il s'agit de raisonnement, à supposer dans les prémisses la vérité de la conclusion. Nous trouvons dans Molière un exemple des grossières pétitions de principe dans lesquelles l'ignorance peut entraîner. Quand on demande au malade imaginaire pourquoi l'opium fait dormir, celui-ci répond hardiment, que c'est parce que l'opium a une vertu dormitive. Les savants qui sont, à bien des égards, de vrais ignorants, tombent aussi dans ce sophisme; mais ils ont soin de dissimuler, en variant leurs expressions, le vide de leurs réponses. Dans les syllogismes, pour qu'il y ait pétition de principe, il suffit que l'une des prémisses soit supposée sans motif. Ainsi Aristote a fait une pétition de principe, quand il a dit : — « La nature des choses pesantes est de tendre au centre du monde; or l'expérience prouve que les choses pesantes tendent au centre de la terre, donc le centre de la terre est le même que le centre du monde. » — Il est clair que la majeure de ce syllogisme est une supposition gratuite qu'Aristote se permet pour identifier dans sa conclusion le centre du monde avec celui de la terre. Le *cercle vicieux* est un sophisme analogue à la pétition de principe, mais qui contient une erreur de plus. Il ne se borne pas à supposer dans les prémisses quelque chose d'incertain; il emploie la conséquence même pour démontrer le principe. Il y aura, par exemple, cercle vicieux, si, dans une proposition conditionnelle on prend le conséquent pour en déduire l'antécédent.

3° Lorsqu'un phénomène s'offre à nos regards, souvent, sans en connaître la nature, nous essayons d'en deviner la cause. Notre imagination, suppléant à notre défaut de lumières, se prend à l'un des faits qui accompagnent ou précèdent le phénomène dont nous voulons rendre raison; elle l'érige en cause efficiente, et lui attribue une vertu d'autant plus réelle qu'elle est plus mystérieuse et plus incompréhensible. Pour que l'on rêve entre deux faits un rapport de causalité chimérique, il faut qu'on aperçoive entre eux un rapport de coïncidence ou de succession. Le sophisme appelé *non causa pro causâ* peut donc se formuler ainsi : « *cum hoc* (ou) *post hoc; ergò propter hoc.* » C'est là, en ce qui concerne les causes, une manière de raisonner que l'ignorance ne rend que trop commune, et le sophisme dont nous parlons pourrait à bon droit s'appeler sophisme populaire. Il est la source de la plupart des préjugés et des superstitions qui ont eu cours dans le monde, le type de tous les raisonnements par lesquels le peuple a été conduit

à admettre l'influence de la lune sur le beau ou le mauvais temps, la distinction des bons et des mauvais jours, la science des devins, le pouvoir des astres sur notre destinée. C'est, par exemple, en vertu de ce sophisme, que les Romains attribuèrent la défaite de Claudius Pulcher à son attentat sur les poulets sacrés, qu'il fit jeter à la mer, parce qu'ils ne voulaient pas manger.

4° On conclut avec raison qu'une chose est de telle façon, quand, après avoir exactement énuméré toutes ses manières d'être possibles, on s'est convaincu qu'elles doivent toutes être rejetées à l'exception d'une seule : mais cet argument ne vaut rien, lorsque l'énumération est incomplète. Si, dans l'énumération des manières d'être possibles d'une chose, nous en avons oublié une, rien ne prouve que cette manière d'être, que nous avons omise, n'est pas précisément celle, qu'il faudrait admettre. J'appelle en général *sophisme par dénombrement imparfait*, tout raisonnement fondé sur une division inexacte. Il est rare que, dans l'examen de questions nouvelles, on épuise toutes les hypothèses auxquelles elles peuvent donner lieu. Le raisonnement fondé sur une division du sujet offre donc de grands dangers; et lors même qu'on ne peut trouver de milieu entre les membres de la division, il inspire encore quelque défiance. Qui sait, en effet, si les progrès de notre connaissance ne nous découvriront pas sur la question donnée quelque nouvelle hypothèse, dont nous sommes encore incapables de soupçonner la possibilité? Ainsi les philosophes ont supposé, durant un grand nombre de siècles, que les idées de raison sont nécessairement antérieures ou postérieures aux idées qui dérivent de l'expérience, et rien ne leur faisant soupçonner que les unes et les autres pussent naître simultanément du concours de deux facultés, ils pensaient qu'il n'y a pas de milieu entre l'empirisme et la doctrine de l'innéité des idées.

5° Les hommes n'ont ni assez de patience, ni assez d'étendue d'esprit, pour étudier les choses sous toutes leurs faces, et distinguer nettement ce qui leur convient toujours et par essence, de ce qui ne leur convient que par moments et par accident. De ce qu'une chose est, ils concluent qu'elle doit être, qu'elle ne peut pas ne pas être : ils appliquent sans restriction à un objet ce qui ne peut en être affirmé que dans certaines circonstances : ils tombent alors dans le sophisme appelé *fallacia accidentis*. Voici quelques exemples de ce sophisme : « Les sciences et les arts donnent lieu à de nombreux abus; donc il faut les proscrire. » « Il y a des médecins

ignorants qui tuent leurs malades ; donc il ne faut pas, quand on est malade, recourir à la médecine. » « Des philosophes du dernier siècle, après avoir énuméré les nombreux abus de la religion, en ont conclu et ont essayé de persuader à leurs contemporains que la religion est funeste au genre humain. »

6° Le sophisme, dans lequel on passe de ce qui est vrai à quelques égards à ce qui est vrai simplement, a beaucoup d'affinité avec le précédent. L'auteur de la logique de Port-Royal cite, comme exemple de ce sophisme, le raisonnement par lequel les Epicuriens prouvaient que les Dieux doivent avoir la forme humaine, puisqu'elle est la plus belle de toutes. Il est clair, en effet, « que c'était mal raisonner : car la forme humaine n'est pas absolument une beauté, mais seulement au regard du corps ; et ainsi « n'étant une perfection qu'à quelque égard, et non simplement, il « ne s'ensuit pas qu'elle doive être en Dieu, parce que toutes les « perfections sont en Dieu, n'y ayant que celles qui sont simplement perfections, c'est-à-dire qui n'enferment aucun défaut, « qui soient nécessairement en Dieu. »

Quand on considère les exemples ou les types de sophismes que les logiques nous font connaître, la violation des règles s'y manifeste avec tant d'évidence, que l'on ne conçoit pas qu'elle ait pu échapper à ceux qui s'y sont laissé entraîner. Pourtant les sophismes que nous avons cités peuvent être et sont souvent des erreurs de bonne foi. Je conclus de là que, si la faculté de raisonner est sujette à faillir, c'est surtout parce qu'elle dédaigne de s'astreindre aux formes pures que la logique donne à ses actes. Le meilleur moyen d'éviter ou de réfuter des sophismes, c'est donc de leur faire subir l'épreuve d'une traduction scientifique, qui les ramène à l'une des formes-modèles, que le raisonnement peut revêtir. Par là du moins, toute erreur de déduction devient évidente, et peut être mathématiquement démontrée. Quant aux erreurs qui tiennent à la matière, il en est qui dérivent de l'indétermination des énoncés, et qui, par conséquent, peuvent être mises en lumière au moyen des distinctions que le sujet comporte. D'ailleurs, on conçoit que toutes les réflexions qui ont été faites sur les idées et sur les jugements, fournissent aussi des moyens d'apprécier la vérité des principes qui servent de base à nos raisonnements.

CHAPITRE VIII.

DE LA MÉTHODE.

§ I. *Réflexions générales.*

Pour fonder la science, il ne suffit pas de savoir comment on peut former des idées précises, des jugements vrais, et des raisonnements concluants. Les idées, les jugements, les raisonnements ne sont que les matériaux de la science. Il faut apprendre aussi à mettre ces matériaux en œuvre, à les ordonner, et à créer par leur combinaison un ensemble systématique, dont toutes les parties, liées entre elles, et se soutenant en quelque sorte les unes les autres, concourent à la réalisation d'un but commun. Cette combinaison systématique des idées, des jugements et des raisonnements est l'objet de la méthode; et c'est à la méthode que se rapportent toutes les recherches de la logique spéciale, puisque les unes servent à préparer les matériaux de la science; les autres, à en régler la combinaison. La méthode peut aussi être envisagée par rapport aux facultés dont on se sert dans l'étude des sciences : elle est alors un moyen réfléchi de diriger l'intelligence et d'établir dans ses actes l'ordre le plus favorable à la découverte ou à la démonstration de la vérité.

Indiquer l'objet de la méthode, c'est en démontrer l'utilité. La méthode est pour l'esprit un levier puissant, sans lequel il succomberait sous le poids des difficultés que la science oppose à ses recherches. Sans la méthode, le génie ne se manifeste plus que par quelques heureuses inspirations; il se fait encore admirer par de nobles élans vers la vérité; mais il n'y a ni suite ni progrès dans ses travaux, et sa force ne se trahit le plus souvent que par de funestes écarts, par de déplorables égarements. « Je n'ai jamais pré-

« *sumé, dit Descartes, que mon esprit fût en rien plus parfait que ceux du commun... Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir beaucoup d'heur de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins, qui m'ont conduit à des considérations et des maximes dont j'ai formé une méthode, par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et de l'élever au plus haut point auquel la médiocrité de mon esprit, et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre.* »

Il ne faut pourtant rien exagérer : il y a dans ces paroles de Descartes un excès de modestie. Il faut être naturellement supérieur aux autres hommes pour pouvoir, au moyen d'une méthode donnée, renouveler la face de la science. On a dit : « Tant vaut l'homme, tant vaut la méthode. » L'expérience confirme la vérité de cette maxime. La méthode, qui est pour le génie un instrument de découverte et de création, n'est pour la médiocrité qu'un moyen d'éviter l'erreur et d'apprendre plus facilement ce qu'on lui enseigne. Mais, si la valeur de la méthode varie selon les hommes qui en font usage, il demeure toujours certain qu'elle est nécessaire à tous les esprits : L'instinct peut imprimer à nos facultés des tendances déterminées, et les diriger avec succès dans l'étude de quelques faits simples et isolés ; mais c'est à la réflexion qu'il appartient de créer et de propager la science. Selon quelques adversaires de la logique, « le génie, dans le travail de la création, ne songe guère aux règles de la méthode, et l'inspiration est pour lui la source des grandes découvertes. » Je conçois parfaitement que les Newton, les Descartes et les Leibnitz n'aient pas toujours présentes à l'esprit, au sein de leurs travaux, les règles qui doivent féconder leurs méditations ; mais c'est se faire illusion que de s'imaginer qu'ils n'ont alors d'autre guide que l'inspiration. Avant de songer à étendre les limites de la science, il faut en avoir étudié les éléments ; il faut avoir lentement parcouru le domaine que nos devanciers lui avaient conquis. Dans ces longs travaux préparatoires, on a été astreint à suivre une méthode sévère, et la pratique des règles est à la fin devenue si familière, qu'elle n'exige plus le concours de la réflexion. Quand vous voyez un savant s'élever par un mouvement spontané à des découvertes importantes, dites, si vous le voulez, qu'il doit à l'inspiration les succès qu'il a obtenus ; mais, sachez-le bien, ce que vous nommez inspiration n'est qu'un résultat des habitudes

intellectuelles qu'un emploi réfléchi de la méthode a développées dans son esprit.

Pour donner à la science des bases solides, il convient de classer d'abord les problèmes, dont elle doit offrir la solution, et de déterminer dans quel ordre ils doivent être rangés, pour que la solution des uns conduise sûrement à celle des autres. Toutes les questions philosophiques peuvent être divisées en trois classes, selon qu'elles se rapportent, soit à la nature, soit au principe, soit à la fin de l'homme. Or la fin de l'homme n'est pas directement observable : pour la découvrir, il faut étudier les tendances nécessaires, qui se manifestent actuellement en lui. Ces tendances constituent sa nature, et par conséquent la question de notre nature est logiquement antérieure à celle de notre fin. Voyons maintenant, si la connaissance de la fin ne présuppose pas aussi celle du principe. La fin, c'est l'avenir ; le secret de l'avenir n'est pas dans le présent tout seul. Un astronome qui observe, pour la première fois, une comète et qui en détermine la position actuelle, est encore incapable de deviner dans quelle direction doit s'opérer son mouvement : il faut qu'il en suive quelque temps la marche, afin de déduire du chemin qu'elle aura parcouru, celui qui lui reste à parcourir encore. Il est également nécessaire, si l'on veut prévoir l'avenir de l'homme, d'observer la suite des changements que produisent en lui ses tendances naturelles, et de chercher dans le passé la raison du présent, le signe de l'avenir. Je dis plus : quand on connaîtrait bien les développements internes de la nature humaine, on n'apercevrait pas encore clairement quelle est la fin de l'homme. En effet, le principe premier et la fin dernière de l'homme sont hors de lui, puisqu'il est contingent et imparfait. Il y a même tout lieu de penser que notre fin est dans notre principe, et que nous sortons de Dieu pour retourner à Dieu par la perfectibilité. Il est donc évident qu'afin de nous assurer de tous les éléments dont nous avons besoin pour résoudre la question de notre fin dernière, il nous faut préalablement étudier notre nature et remonter à notre principe.

Supposez maintenant qu'on aborde la question de notre principe avant celle de notre nature ; comme l'origine d'un être n'est pas plus directement observable que sa fin, on ne pourra résoudre la question de notre principe que par une hypothèse ; et, pour vérifier cette hypothèse, on n'aura qu'un seul moyen qui consiste à en déduire les conséquences, et à examiner si ces conséquences

sont d'accord avec les faits que l'observation nous révèle en nous-mêmes. Aucune hypothèse relative à notre principe ne pouvant être admise qu'autant qu'elle rend raison de notre nature, il est clair que, quelle que soit la voie que l'on suive, la question de notre nature est toujours, pour celle de notre principe, le seul moyen de solution définitive ; et il n'est personne qui ne sente à combien de dangers on s'expose, en essayant de résoudre, par voie d'hypothèse, des problèmes si étendus et si compliqués. La prudence nous fait donc une loi de les traiter, *autant que possible*, dans l'ordre même que la nature de leur objet leur assigne.

Dans les études qui se rapportent à notre nature, nous retrouvons les trois ordres de questions dont nous venons de déterminer la classification. Examinez à quoi se réduisent les questions dont l'homme a été l'objet dans notre cours. Nous avons recherché, 1^o quels sont les caractères *actuels* et *primitifs* des phénomènes dont l'homme est le sujet ou la cause ; 2^o quelles sont les lois et les facultés qui les déterminent ; 3^o quelle est la certitude de ces lois et facultés ; 4^o quelle est la fin à laquelle elles tendent et quels sont les moyens de l'atteindre en ce qui concerne l'intelligence ; 5^o quelle est la nature du sujet dans lequel se manifestent les phénomènes et les facultés dont nous avons constaté l'existence. Je ne parle pas de la question de notre immortalité, qui appartient plutôt à la morale et à la théodicée qu'à la psychologie. Chercher les caractères primitifs des phénomènes, c'est remonter à leur origine ; c'est étudier une question de principes. Les lois des phénomènes sont les modes constants d'action auxquels les facultés sont soumises ; et les facultés sont les causes des phénomènes. Donc toute question relative aux lois ou aux facultés de l'esprit humain est une question de principe. Il en est de même du problème de la certitude, puisqu'il ne se résout qu'en remontant aux facultés premières et immédiates, c'est-à-dire à celles qui contiennent la raison de toutes nos connaissances. Enfin, la question de la nature du sujet pensant doit aussi être considérée comme une question de principe. Car la substance ou l'être est logiquement antérieur aux phénomènes, et contient la raison de leurs déterminations. L'énoncé même du problème qui se rapporte à la fin des facultés et aux moyens d'atteindre cette fin, suffit pour caractériser la classe à laquelle elle appartient. Resté la question des phénomènes actuels et de leurs caractères. Or il est évident que, dans l'ordre des questions psychologiques, elle occupe le même rang que celles

de notre nature dans l'ensemble des questions philosophiques : elle doit donc être le premier objet des travaux du psychologue. Quant aux questions de principes, leur ordre est marqué par leurs rapports de dépendance mutuelle. La question des lois et des facultés de l'esprit est impliquée dans celle de l'origine et de la formation des phénomènes psychologiques : celle qui se rapporte à la nature du sujet pensant, présuppose évidemment les deux précédentes. Enfin, tant que l'on ne connaît pas l'origine et la formation des connaissances, le problème de leur certitude ne peut pas recevoir de solution scientifique.

La division que nous avons établie entre les questions philosophiques, est applicable à toutes les sciences concrètes. Quel que soit l'objet de notre étude, nous avons toujours à examiner ce qu'il est, quelle est son origine et sa formation, à quoi il est bon et quels sont les moyens de le faire servir à la fin que sa nature permet de lui assigner. Ce que nous avons dit de l'ordre qu'il convient de suivre dans les recherches philosophiques, est donc d'une application universelle. D'ailleurs, on peut rendre sensible la vérité des résultats auxquels nous sommes parvenus, en présentant sous une autre forme la division qui nous y a conduits. Les questions relatives au principe et à la fin des choses, peuvent être réunies sous le nom de *problèmes rationnels*, puisque leur solution dépend du raisonnement. Toutes les autres questions portent sur des faits dont la connaissance dépend de l'observation. Cela posé, il est évident que les questions de fait contiennent les données sur lesquelles le raisonnement doit s'appuyer, pour nous conduire à la connaissance de l'origine et de la fin des choses.

La vraie méthode semble donc exiger que les questions de fait soient toujours résolues avant les problèmes rationnels. Intervertir cet ordre, c'est s'exposer, en ce qui concerne les problèmes rationnels, à des erreurs presque inévitables. On a, de nos jours, fortement insisté sur la nécessité d'observer et de décrire patiemment tous les faits, avant de s'engager dans l'épineuse recherche du principe et de la fin des choses. Les Écossais, craignant de renouveler l'exemple des *hypothèses métaphysiques*, qu'ils avaient combattues, se sont scrupuleusement renfermés dans l'analyse des phénomènes de conscience. Quelques écrivains, dont les doctrines sont devenues en quelque sorte officielles parmi nous, se sont montrés plus hardis que les Écossais ; ils ne craignent pas de nous offrir des solutions sur les problèmes rationnels de la philo-

sophie : mais ils nous recommandent de nous préparer à l'étude de ces problèmes par une analyse approfondie des faits psychologiques. Selon eux, la métaphysique tire toute sa valeur des données que la psychologie lui fournit : tout système doit reposer sur l'observation.

Cette vérité si simple, toutes les écoles l'ont oubliée ou méconnue : c'est un fait incontestable, que les philosophes passent rapidement à travers les questions de fait et concentrent tous leurs efforts sur les questions du principe et de la fin de l'homme. Quoique, depuis Bacon, les avantages de la méthode expérimentale soient généralement reconnus par les logiciens, cette méthode n'a été franchement mise en usage que par les Ecossais ; elle a toujours été négligée par les rationalistes, et elle est beaucoup plus vantée que pratiquée par l'école qu'on nomme empirique. Comment se fait-il que les grands philosophes aillent si souvent chercher hors des faits l'explication des choses, et que leurs théories soient presque toujours viciées par l'abus des hypothèses ? Quoi donc ! ignoraient-ils que le raisonnement ne doit pas dépasser les limites de l'observation ? La vraie méthode n'a-t-elle été connue que des Ecossais et de nos éclectiques du XIX^e siècle ? cela n'est pas croyable. La nécessité de l'observation est un fait de sens commun. — Faut-il accuser tous les philosophes de témérité et de présomption ? Mais la témérité et la présomption ne peuvent être des défauts communs à une classe spéciale de savants, tandis que les autres classes auraient en partage la prudence et la modestie. On convient que la vraie méthode est pratiquée par les physiciens. Les philosophes ont sous les yeux l'exemple de leurs succès. N'importe ; un fol orgueil détournera les philosophes du droit chemin, et les retiendra dans des voies dont ils connaissent les incertitudes et les dangers ! encore une fois, cela n'est pas croyable.

Si l'on ne peut trouver un seul système complet, dans lequel on ne voie la méthode rationnelle prédominer, à quelque degré, sur la méthode expérimentale, l'universalité d'un tel fait prouve assez clairement qu'il y a, dans les causes qui l'ont produit, quelque chose d'indépendant de la volonté des philosophes. L'objet principal de la philosophie est de remonter à notre principe, et de nous éclairer sur notre fin. La connaissance des faits n'est pas pour elle un but, mais un moyen. La philosophie ne s'arrête donc que le moins possible à la description des faits. Une tendance irrésistible l'entraîne vers les hautes questions de méta-

physique, dont la solution est pour elle un devoir et un besoin. Du moment que la réflexion s'est posé le problème de notre principe et de notre fin, il lui devient impossible d'en ajourner l'examen. Vainement, au nom de la méthode, vous lui ordonnez d'attendre, et de se borner à préparer, par de lentes analyses, une solution future. Il n'y a pas d'ajournement possible pour un problème qui remue si intimement tout notre être; quiconque l'a posé, veut le résoudre. Dût-on se tromper, il y a là un besoin qu'il faut satisfaire. Que, dans un siècle d'indifférence religieuse, des esprits spéculatifs suivent à la lettre les préceptes de la méthode, et que, par crainte des hypothèses, ils laissent à leur postérité le soin de trouver une réponse aux questions capitales de la philosophie, je le conçois; mais j'admire peu cette fidélité servile aux lois de la logique. Ces patients analystes, qui se renferment dans une sorte d'anatomie psychologique de l'homme, ne sont que des *préparateurs* de philosophie; ils ne méritent pas le titre de philosophes, puisque leur science n'est pas encore applicable à la direction de la vie humaine. Il n'y a que les Écossais qui, jusqu'à présent, aient borné leur philosophie à des questions de fait. Leur position est pour eux une excuse. C'était assez pour des esprits plus sages qu'énergiques d'arrêter les progrès du scepticisme. La construction immédiate d'un système complet était une œuvre au-dessus de leurs forces; mais, quelque estime que l'on ait pour leurs travaux, on doit avouer qu'ils n'ont rempli qu'à moitié la mission imposée à des philosophes. En un mot, toutes les questions philosophiques nous touchent de trop près, pour que l'on puisse diviser entre plusieurs époques le travail dont elles doivent être l'objet. Parmi les générations qu'anime l'esprit de réflexion, il n'y en a pas une seule à qui l'on ait droit de dire: «*Contente-toi des questions de fait; c'est à l'avenir que sont réservées les importantes recherches qui ont rapport au principe et à la fin de l'homme.*»

Il y a d'ailleurs, entre les philosophes et les autres savants une différence essentielle; c'est que pour ceux-ci la science est un vaste problème, dont les données doivent nécessairement être créées par l'observation, tandis que pour ceux-là, toutes les parties de la science existent déjà sous la forme de croyances populaires. Le vulgaire est presque entièrement étranger aux sciences physiques; il n'a que peu de notions ou d'opinions sur les phénomènes de la nature et sur les lois qui les déterminent. Tout ce

que le vulgaire sait ou pense du monde extérieur lui est imposé par la science contemporaine ; ou , s'il conserve quelques anciens préjugés , le savant n'en subit pas l'influence ; il méprise ces restes d'ignorance ou de superstition , et par conséquent , dans les recherches auxquelles il se livre , il est exempt de toute préoccupation systématique. Il n'en est pas ainsi du philosophe. Dieu et l'homme sont les objets de ses études. La religion a déjà résolu les grands problèmes qu'il va soumettre à ses méditations. Avant de se mettre à l'œuvre , il trouve dans la société , souvent même dans son cœur , un ensemble de croyances qui contiennent une solution générale des problèmes philosophiques : au sein de l'atmosphère intellectuelle dans laquelle il vit , tout son être est comme imprégné d'idées et de sentiments , dont l'influence agit sur lui , même à son insu. Il ne saurait être ni indépendant , ni impartial , quoiqu'il s'en vante quelquefois. Son travail s'accomplit toujours sous l'empire de quelques tendances préexistantes , de quelques idées préconçues. On dit qu'il cherche à découvrir notre principe et notre fin : il serait plus juste de dire que son but est de vérifier des croyances qui sont chères à son cœur , ou de combattre des dogmes vieillis que l'esprit public ne soutient plus.

Quelques lecteurs concluront peut-être de ce qui précède , que la philosophie est condamnée à rester toujours imparfaite , puisque le philosophe , en raison de ses besoins et des influences sociales qu'il subit , ne peut éviter de mêler à ses recherches quelques hypothèses rationnelles , destinées à suppléer au défaut d'observation. Cette conclusion n'est pas dépourvue de vérité. L'amour de la science ne m'aveugle pas : j'avoue qu'elle n'est pas parfaite , et qu'il est impossible de marquer le temps où elle pourrait le devenir. C'est pitié d'entendre certains philosophes du jour crier au monde : « Venez à nous : notre école vous apporte enfin la vraie philosophie. Venez à nous : notre système n'a rien d'hypothétique ; il est fondé sur une observation impartiale , large et complète des phénomènes. » Quoi ! messieurs , pas un phénomène ne vous a échappé ! Vous avez vu chaque fait , tel qu'il est ; les résultats de vos observations ne sont jamais ni en deçà ni au delà du vrai ! Comment se fait-il donc que tant d'esprits indépendants se lassent de vos ouvrages , et repoussent le joug de vos doctrines ? Vos observations ont été faites , dites-vous , avec impartialité ! Mais , au temps où vous avez paru sur la scène philosophique , le sensualisme tombait ; la pensée commençait à se trouver à l'étroit dans

cette doctrine. Avant de savoir ce que vous mettriez à sa place, vous la regardiez comme insuffisante. Vos penchants vous portaient vers le rationalisme; c'est sous son influence que vous avez commencé vos études; et, quand on vous lit avec quelque attention, on voit que toutes vos observations sont soumises à un plan systématique, et qu'elles ont pour but la détermination précise d'une doctrine dont les traits généraux s'étaient à l'avance dessinés dans votre pensée. Vous n'avez donc, comme tant d'autres avant vous, observé les faits que dans le but de vérifier une hypothèse préconçue. Je ne vous en fais pas un reproche; ce que je blâme en vous, c'est que votre charlatanisme scientifique essaie de faire croire au monde que, seuls entre tous les philosophes, vous avez pratiqué sans préoccupation la méthode expérimentale. Cela n'est pas, car cela ne peut pas être; l'homme qui aborde pour la première fois l'étude de la philosophie, a déjà des idées sur les principales solutions que comportent les problèmes philosophiques. Ses croyances antérieures, son caractère, sa position, les influences extérieures auxquelles il est soumis, le prédisposent à l'adoption d'un système déterminé, et ses premières études ont pour but de transformer une hypothèse en principe.

Quand le philosophe veut résoudre par la réflexion les problèmes fondamentaux de la science, ses travaux ont donc toujours, dans leur point de départ, quelque chose d'hypothétique. Il ne peut appliquer à la lettre les préceptes qui nous commandent de résoudre les questions de fait, avant d'aborder celles de notre principe et de notre fin. Mais il doit au moins se conformer, autant qu'il est en lui, à l'esprit de ces préceptes. Or ce qu'il y a de vraiment essentiel dans la méthode appliquée aux problèmes métaphysiques, c'est que toute solution est provisoire, tant que les conséquences, qui en sont déduites par le raisonnement, ne sont pas confirmées par l'observation des faits; c'est que toute solution est fautive, quand ses résultats rationnels sont en contradiction avec des faits constatés, ou avec quelqu'une des croyances du sens commun. L'hypothèse est, je le sais, sujette à bien des abus: mais, quand on ne lui accorde l'autorité d'un principe qu'après lui avoir imposé le contrôle sévère de l'observation, son emploi n'a plus rien de contraire à l'esprit de la méthode que nous avons recommandée plus haut. Car alors les solutions provisoires des questions métaphysiques ne sont définitivement admises que comme conclusions d'un raisonnement auquel les faits servent de prémisses; et,

quoiqu'on n'ait pas employé l'observation dès le début de ce travail, l'observation est, en effet, le seul fondement réel et logique du système que l'on a construit.

§ II. *Des diverses espèces de méthodes.*

Suivant quelques logiciens de nos jours, il n'y a qu'une seule méthode, qui se compose de deux éléments essentiels et toujours unis, de l'*analyse* et de la *synthèse*. Lorsque nous voulons prendre connaissance d'un sujet ou d'un tout complexe, l'instinct nous porte d'abord à le décomposer et à étudier successivement chacune de ses qualités ou de ses parties; ce qui nous donne toutes les idées élémentaires ou partielles, dont la réunion doit constituer la notion totale de l'objet soumis à notre examen. Cet acte de décomposition mentale, dans lequel l'observation se divise entre les parties ou qualités d'un objet, est ce que l'on nomme *analyse*.

Il n'y a point d'objet complexe dont l'analyse puisse à elle seule nous donner la connaissance. L'analyse produit des idées claires, mais partielles et isolées : par elle, nous connaissons les éléments; nous n'avons pas encore la notion du composé. Si l'on met successivement sous vos yeux les pièces dont l'ensemble constitue une montre, votre attention, en se portant sur chacune de ces pièces, vous en donnera une idée distincte; mais vous ne saurez pas qu'en les réunissant dans un certain ordre, on peut former une machine propre à marquer les heures. Pour parvenir à la connaissance des objets, il faut recourir à une opération inverse de l'analyse : il faut étudier comparativement leurs parties, saisir les rapports qui les unissent, l'ordre dans lequel elles sont disposées, l'action réciproque qu'elles exercent les unes sur les autres, en un mot, former, de toutes les idées partielles que l'analyse avait produites, un tout intellectuel, clair et distinct, dont les parties reproduisent dans l'intelligence les mêmes rapports que les éléments de l'objet soutiennent dans la réalité. Cet acte, par lequel nous combinons nos idées partielles pour en faire un tout, qui soit la représentation fidèle d'une réalité complexe, est ce que l'on nomme *synthèse*. L'analyse et la synthèse sont donc deux moyens également nécessaires pour arriver à la connaissance des choses. Sans l'analyse nous n'aurions pas une seule idée distincte; sans la synthèse, nous n'aurions que des fragments de connaissance, et notre intelligence se chargerait d'un amas d'abstractions incohérentes, dont le rapport à la réalité serait entièrement insaisissable.

L'analyse est une décomposition mentale qui fait distinguer les parties ; la synthèse, une combinaison qui fait concevoir le tout. Ces deux opérations, nous l'avons déjà dit, sont inséparables : leur réunion constitue la *méthode*. La première est une condition de la seconde. On ne peut travailler à une combinaison qu'après avoir distingué les éléments qui doivent y entrer. L'analyse sert de point de départ à toutes nos recherches ; la synthèse leur sert de complément. Ces deux opérations ont même entre elles un rapport de dépendance si intime, que la valeur de la synthèse est un signe qui détermine la valeur de l'analyse ; et réciproquement, la valeur de l'analyse indique le degré d'étendue qu'on peut légitimement donner à la synthèse. On conçoit, en effet, que nos progrès possibles dans la connaissance des rapports doivent être proportionnels à la connaissance que nous avons acquise des éléments qui nous fournissent les termes de comparaison. Si l'analyse est superficielle et incomplète, la synthèse sera nécessairement défectueuse. Si, au contraire, l'observation a porté sur tous les éléments de l'objet et nous a fait distinguer tout ce que chacun d'eux renferme, la synthèse pourra nous donner une connaissance parfaite des rapports qui les unissent.

Le bon emploi de la méthode consiste dans la succession régulière de l'analyse et de la synthèse, et dans la juste proportion que l'on sait établir entre elles. Les erreurs et les imperfections des systèmes de philosophie tiennent, en général, à un défaut d'harmonie entre ces deux opérations. Certains philosophes pratiquent l'analyse avec patience et sagacité ; ils observent les faits avec exactitude, et les décrivent avec précision : mais leur synthèse trop timide n'ose tirer toutes les conséquences qui sont réellement impliquées dans les résultats fournis par l'analyse, et laisse sans liaison une multitude de phénomènes, qui pourraient et devraient être ramenés à l'unité. D'autres, au contraire, manquent de constance et de suite dans leurs travaux analytiques ; ils parcourent rapidement toutes les sommités de leur sujet ; et, dès qu'une analyse dépourvue de profondeur leur a permis d'entrevoir quelques rapports, ils s'engagent dans les voies d'une synthèse aventureuse, qui, s'élançant au delà de l'observation, remplace les données de l'expérience par des rêves d'imagination ou par des hypothèses rationnelles. Des deux abus que nous venons de signaler dans l'emploi de la méthode, le second est, sans contredit, le plus fréquent. L'analyse scientifique exige des efforts pénibles, et ses résultats ne satisfont

pas l'esprit humain, en qui domine le besoin de l'unité. La synthèse, qui lie toutes nos connaissances, qui nous révèle la raison des choses, a pour l'intelligence des attraits presque irrésistibles, et nous attache fortement, soit par la profondeur des idées qu'elle produit, soit par l'étendue des perspectives qu'elle ouvre à notre curiosité.

Le plus grand danger que l'on ait à craindre, c'est la précipitation et la témérité dans l'emploi de la synthèse. L'analyse est une nécessité imposée à notre faiblesse; la synthèse est un acte flatteur pour notre orgueil. Au sein des difficultés et des ennuis attachés à l'analyse, la raison est obligée d'exciter notre courage et de soutenir notre patience. Dans les opérations synthétiques, au contraire, l'élan spontané de l'esprit nous emporte trop loin, et notre penchant pour les vues générales et systématiques a sans cesse besoin d'être comprimé.

Si l'on ajoute à ces remarques sur l'analyse et la synthèse, les considérations que nous avons présentées dans la première section de ce chapitre sur l'ordre et la classification des questions philosophiques, on aura réuni toutes les explications dont la méthode est l'objet dans les écrits dogmatiques de M. Cousin et de ses disciples. Ces explications ne sont pas dépourvues de vérité; mais elles sont un peu superficielles, et ne vont guère au delà de ce que le bon sens apprend à tous les hommes. Elles me paraissent même, sous le point de vue logique, entièrement insuffisantes: car, si elles nous font connaître les actes dont se compose la méthode, elles nous laissent dans l'ignorance sur les diverses combinaisons que l'on fait de ces actes, selon qu'ils ont pour objet la recherche ou la démonstration de la vérité, et sur les modifications que chacun d'eux subit selon les sujets que l'on étudie; et ce sont là pourtant les particularités dont la connaissance nous importe le plus en pratique. S'il est vrai, d'ailleurs, qu'en se tenant à la signification propre et étymologique des mots, l'analyse et la synthèse ne soient que deux éléments impliqués dans toute méthode, on ne peut nier non plus que ces mêmes mots ne servent ordinairement à désigner deux méthodes distinctes, deux procédés complets chacun en son genre.

C'est ainsi que les entendent la plupart des logiciens. Pour eux, l'analyse n'est pas une opération partielle, qui s'arrête à la décomposition de son objet; c'est un mode complet de recherche qui implique la décomposition de l'objet comme point de départ et comme principal moyen, mais qui renferme aussi la synthèse comme com-

plément. L'analyse est une méthode qui, par l'observation d'abord, puis par la comparaison et le raisonnement, nous conduit du particulier au général, du concret à l'abstrait, du composé au simple, de l'actuel au primitif, de l'effet à la cause. La synthèse n'est pas toujours un simple complément de la méthode analytique : souvent aussi on la regarde comme une méthode entière, destinée à l'exposition de nos connaissances acquises, et qui nous conduit de l'abstrait au concret, du général au particulier, du simple au composé, du primitif à l'actuel, de la cause à l'effet. On a considéré l'analyse comme une méthode *investigatrice* ou d'*invention*, parce qu'en effet, lorsqu'on n'a encore aucune connaissance sur un sujet, les premières données qui s'offrent naturellement à nous, sont des idées particulières et concrètes, des phénomènes ou des effets directement observables. La synthèse, au contraire, partant d'idées qui sont le terme de l'analyse, pour nous conduire à des idées qui en sont ou qui auraient pu en être le principe, semble supposer une connaissance antérieure du sujet : on l'a, en conséquence, considérée comme une méthode d'*exposition*, d'*enseignement*, de *doctrine*. — Pour faire comprendre l'opposition de l'analyse et de la synthèse, je citerai, d'après la logique de Port-Royal, les deux modes contraires dont on peut se servir pour dresser la généalogie d'une personne. Je puis dire que A est fils de B; B, le fils de C; C, le fils de D; D, le fils de E; qu'ainsi A descend directement de E; ou bien, en partant de E, je montrerai que E est le père de D; D, le père de C; C, le père de B; et B, le père de A; qu'ainsi E est le trisaïeul de A. Or, c'est par l'analyse que l'on remonte du fils au père; du père à l'aïeul, etc., et il est évident que ce procédé est le meilleur pour découvrir une généalogie que l'on ne connaît pas encore. C'est par la synthèse que l'on est conduit de la souche commune au dernier rejeton; et c'est aussi là le moyen le plus ordinaire d'exposer une généalogie déjà connue.

Le point de vue sous lequel on vient d'envisager l'analyse et la synthèse, est, sans contredit, plus pratique et plus utile que les généralités superficielles de M. Cousin sur le même sujet. Les logiciens ont eu raison de voir dans l'analyse et dans la synthèse, non plus deux opérations inséparables, et qui doivent toujours se succéder dans le même ordre, mais deux procédés distincts et complets de l'intelligence. Nous ne pouvons cependant nous arrêter à la théorie commune, qu'ils ont exposée sur les deux mé-

thodes. Il nous semble d'abord qu'il y a de l'exagération dans ce que l'on dit de l'usage de chacune d'elles. Nous prouverons plus tard que la synthèse n'est pas exclusivement propre à l'exposition des doctrines ; qu'elle peut être aussi fort utilement employée dans les recherches. Quant à l'analyse, sa supériorité, comme moyen d'investigation, est incontestable : mais il ne faut pas s'imaginer qu'elle ne soit propre qu'à l'invention ; elle peut devenir aussi un moyen précieux d'enseignement, et nous apprendre à faire des découvertes, en nous transmettant les découvertes d'autrui dans l'ordre réel de leur génération. Je dois faire remarquer, en outre, que la plupart des logiques ne contiennent qu'une explication générale de l'analyse et de la synthèse. Or toute explication générale de l'analyse et de la synthèse est nécessairement vicieuse ou incomplète. Elle est vicieuse, si elle ne nous fait connaître que ce qu'il y a de commun entre les divers procédés analytiques et synthétiques de l'esprit humain ; car il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de procédé réel de l'intelligence, qui ne soit qu'un point de vue commun, pris entre ses autres procédés réels. Elle est incomplète, si les procédés analytique et synthétique, qu'elle fait connaître, existent réellement : car il est évident que les procédés de l'analyse et de la synthèse varient, selon les matières auxquelles on applique ces deux méthodes, ou selon les facultés dont on se sert dans l'étude des sciences.

Quelque diverses que soient les facultés dont on se sert dans l'étude des sciences, elles se rapportent ou se ramènent toutes à ces deux actes : *observation, raisonnement*. Comme nous ne cherchons ici que des divisions dans les méthodes, nous ne distinguerons pas l'observation interne de l'observation extérieure ; quel que soit l'objet de l'observation, les procédés de cette faculté demeurent toujours les mêmes. Or l'observation est susceptible de deux directions opposées. Elle peut, en partant du dernier fait, remonter au premier par tous les degrés intermédiaires, ou parcourir la série, en descendant du premier fait au dernier. Si les faits sont unis par un rapport de génération, elle peut remonter du dernier effet à la cause première, ou descendre de la cause première au dernier effet. Il y a donc deux procédés d'observation, opposés l'un à l'autre ; le premier est analytique : le second est synthétique. Le raisonnement procède aussi de deux manières. Quand le syllogisme s'applique à une question inconnue, la mineure est, en général, conçue avant la majeure : quand, au contraire, nous voulons démontrer un théo-

rème, c'est la majeure qui nous sert ordinairement de point de départ. Nous avons vu aussi que le sorite peut prendre deux formes différentes; que, dans l'une de ces deux formes, chaque proposition nouvelle est plus générale que la précédente, et que, dans l'autre, elle l'est moins. Or, quand l'extension des prémisses va croissant, on dit qu'il y a analyse; quand l'extension va décroissant dans ces mêmes prémisses, on dit qu'il y a synthèse. — En considérant l'*expérimentation* comme une manière artificielle d'observer, on voit que l'usage de l'observation prédomine dans toutes les branches des sciences physiques. C'est encore au moyen de l'observation qu'on détermine et que l'on classe les phénomènes de conscience. Les diverses branches de la physique et la psychologie sont donc des sciences d'observation : ces sciences donnent leur nom aux procédés analytiques et synthétiques que l'on suit en les étudiant; mais comme ces procédés sont les mêmes dans les deux sciences, nous leur donnerons les dénominations communes d'*analyse physique*, de *synthèse physique*. Le raisonnement pur est d'usage dans les sciences abstraites; on l'emploie aussi dans les recherches ou dans les démonstrations métaphysiques, qui se rapportent au principe et à la fin des choses. Comme les procédés du raisonnement sont partout les mêmes et qu'ils se montrent plus purs et plus parfaits dans les sciences abstraites que dans la métaphysique, nous étudierons les procédés du raisonnement sous les noms d'*analyse mathématique*, de *synthèse mathématique*.

Avant de faire connaître plus en détail les méthodes d'observation et de raisonnement, nous croyons qu'il n'est pas inutile de déterminer quel fut l'usage primitif des mots, analyse et synthèse, et de fixer le sens qu'il convient de leur donner dans leurs diverses applications. Les premiers savants grecs, qui s'occupèrent de philosophie, avaient été mathématiciens, avant de devenir philosophes. On sait que Thalès avait étudié les mathématiques et l'astronomie, avant de tenter le premier essai de philosophie cosmologique, qui ait eu lieu dans la Grèce. Pythagore, qui parut peu de temps après Thalès, déduisit de la science des nombres son système philosophique. Les méthodes mathématiques ont donc présidé aux premiers travaux des philosophes, et Dugald Stewart a eu raison de penser, que les mots *analyse* et *synthèse* furent d'abord appliqués aux procédés rationnels de l'esprit dans l'étude des sciences mathématiques, et que leur emploi dans les autres sciences fut déterminé par les analogies que l'on remarqua entre

les procédés que l'on adopta pour l'étude de ces sciences, et ceux que l'on pratiquait auparavant dans les sciences abstraites.

Or, dans les sciences abstraites, on appelait *synthétique*, la démonstration directe, celle qui, partant des données hypothétiques d'un théorème, conduit à sa conséquence et la rend évidente par une suite d'idées moyennes ou de propositions déduites; et l'on nommait *analytique*, la démonstration indirecte ou *rétrograde* d'un théorème, c'est-à-dire celle qui prend son point de départ dans la conséquence même, et la vérifie par des déductions qui aboutissent à quelque vérité ou erreur précédemment reconnue. L'analyse était considérée comme méthode *rétrograde*, non seulement parce qu'elle est l'inverse de la synthèse, mais encore parce que sa marche est opposée à l'ordre de succession ou de génération, soit réelle, soit logique qui existe entre les parties du théorème. La synthèse était, au contraire, regardée comme une méthode directe, parce qu'en parcourant la suite des idées qui composent la démonstration, elle suit les rapports de subordination que ces idées soutiennent entre elles. Il est aisé de voir, en effet, que, dans un théorème, les données hypothétiques sont un *à priori*, relativement à la conséquence, et que la conséquence est un *à posteriori* relativement aux données hypothétiques.

Cela posé, l'emploi que l'on doit faire des mots, analyse et synthèse, dans les sciences concrètes, devient évident. Supposez que je veuille découvrir comment un nœud compliqué a été formé; je puis essayer, l'un après l'autre, les différents moyens à l'aide desquels il me semble que l'on pourrait parvenir à composer un nœud semblable à celui qu'on me présente. Si je réussis dans l'une de ces tentatives, il est clair que tous les nœuds partiels dont se compose le tout complexe que j'imite, se seront formés et superposés dans le même ordre que ceux dont j'ai eu à reproduire la succession et la liaison. Cette manière de résoudre la question est synthétique. Je puis aussi prendre le nœud dont il s'agit de découvrir la formation, et essayer de dénouer d'abord le dernier nœud partiel qui a été formé, puis l'avant-dernier et tous les autres par ordre jusqu'au premier; alors j'aurai découvert comment on pourrait faire d'autres nœuds semblables, mais je n'y serai parvenu que par une opération inverse de celle d'où dépend la formation du nœud que j'avais à reproduire. Cette nouvelle manière de résoudre la question est analytique. Or, quels que soient les objets que l'on étudie pour savoir quelle méthode on met en usage, il suffit d'exa-

miner si la suite d'idées que nous parcourons est l'image directe ou renversée de la succession ou de la génération, soit réelle, soit logique des choses. Il est évident que la cause existe avant l'effet, la loi avant le phénomène, le principe avant la conséquence, le primitif avant l'actuel. Quand on conçoit séparément quelque chose de déterminé et quelque chose de déterminant, il est évident que le premier existe avant le second. Suivant ce principe, le général est antérieur au particulier; il en est de même de l'abstrait par rapport au concret, de la substance par rapport au mode. Enfin, on a droit de dire aussi que le simple est antérieur au composé : car le simple c'est l'élément; le composé c'est la combinaison, et il est clair que l'élément existe avant la combinaison dans laquelle on le fait entrer. On suit donc une marche synthétique, quand on va de la cause à l'effet, de la loi au phénomène, du principe à la conséquence, du primitif à l'actuel, du général au particulier, de l'abstrait au concret, de la substance au mode, du simple au composé. En effet, le point de départ est alors un *à priori*. Réciproquement, on suit une marche analytique, quand on va de l'effet à la cause, du phénomène à la loi, de la conséquence au principe, de l'actuel au primitif, du particulier au général, du concret à l'abstrait, du mode à la substance, du composé au simple; en effet, le point de départ est alors un *à posteriori*.

De l'analyse et de la synthèse mathématique. — Si nous considérons la science mathématique dans son ensemble, nous verrons qu'elle est presque toujours exposée ou enseignée synthétiquement. Dans l'arithmétique on suit, en exposant les diverses opérations numériques, leur génération réelle. La formation des nombres est le principe : on en voit naître l'addition et la soustraction, qui engendrent la multiplication et la division. En général, les sujets qu'on traite en arithmétique, sont disposés de telle sorte que chacun d'eux conduit au suivant et suppose celui qui précède. La prédominance de la synthèse est plus évidente encore dans l'ensemble de la géométrie. Cette science a pour point de départ des définitions abstraites servant à déterminer les conceptions hypothétiques, que l'on peut se former sur l'étendue et sur les formes régulières dont l'étendue est susceptible. L'ordre même de ces définitions est déjà synthétique : sauf quelques exceptions, on définit le simple avant le composé, les genres avant les espèces. On ajoute aux définitions quelques axiomes, conditions nécessaires à la démonstration des théorèmes, vérités universelles, exprimées

sous la forme la plus abstraite. Vient ensuite un long enchaînement de théorèmes et de problèmes dont les premiers sont relatifs aux lignes et aux surfaces; les derniers, aux solides, et dans lesquels, par conséquent, on procède, *autant qu'il est possible*, du simple au composé. Je dis : *autant qu'il est possible* : car l'ordre synthétique ne peut pas être rigoureusement observé dans tous les détails de la science. Il y a des cas où la dépendance logique des théorèmes force d'y renoncer, pour éviter dans le raisonnement des pétitions de principe.

Examinons maintenant les parties détachées de la science, et voyons en quoi consistent les procédés analytiques et synthétiques, employés dans la démonstration des théorèmes et dans la solution des problèmes. Tout théorème se compose de deux parties, dont l'une renferme une ou plusieurs données hypothétiques, et dont l'autre est une conséquence des données contenues dans la première. Je suppose, par exemple, que deux triangles soient équilatéraux, je conclurai qu'ils sont équiangles : je suppose qu'ils soient équiangles, j'en conclurai qu'ils sont *semblables*. Dans un théorème, le lien de la partie hypothétique avec la conséquence n'est pas évident par lui-même, et ainsi la vérité de la conséquence a besoin d'être prouvée. Or, pour la prouver synthétiquement, ou part des données hypothétiques, et, par une suite de conséquences intermédiaires, on arrive à celle que l'on se propose de démontrer. Par exemple, le raisonnement géométrique est une synthèse, quand la démonstration du théorème s'opère par la superposition des figures. Car, en comparant deux figures, on superpose d'abord les parties entre lesquelles on a supposé un rapport, et l'on détermine successivement tous les rapports qui doivent exister entre les autres parties des deux figures. — Quand on peut procéder par la superposition des figures, la démonstration synthétique conduit promptement et sûrement au but. Mais si l'on est obligé de chercher par le secours seul du raisonnement quelles sont les conséquences immédiates qui peuvent nous conduire de la partie hypothétique du théorème à celle dont on veut prouver la vérité, alors la démonstration synthétique est presque toujours fort difficile à trouver. Dugald Stewart fait remarquer avec raison que des données hypothétiques, quelles qu'elles soient, peuvent fournir immédiatement un grand nombre de conséquences différentes; que, parmi ces conséquences, il n'y en a qu'une ou deux qui conduisent au but que nous avons en vue; qu'il nous est impossible de déterminer

à *a priori* notre choix entre toutes ces conséquences immédiates qui sont presque toutes inutiles, qu'ainsi nos premiers essais ne sont que des tâtonnements, et que, s'ils réussissent, nous le devons au hasard plus qu'à notre habileté.

Nous avons déjà dit que l'analyse, laissant de côté les données hypothétiques de la proposition, se prend à la conséquence, et qu'elle en déduit une suite de propositions qui aboutissent à une vérité ou à une erreur connue. Lorsqu'il s'agit de théorèmes, le procédé ordinaire de l'analyse consiste à supposer la fausseté de la conséquence, et à tirer de cette hypothèse une suite de déductions qui se terminent à une proposition directement contraire, soit à un axiome, soit à un théorème déjà prouvé, soit aux données hypothétiques de la proposition qu'il s'agit de démontrer. Après avoir établi que l'hypothèse contraire à la conséquence du théorème conduit à un résultat évidemment faux, on en conclut que cette hypothèse doit être rejetée, et qu'ainsi la conséquence énoncée dans le théorème est nécessairement vraie. Ce genre d'analyse n'est autre chose que le raisonnement que nous avons fait connaître sous le nom d'argument *ab absurdo*. Soit, par exemple, ce théorème : « Si deux triangles sont équilatéraux, ils sont en même temps équiangles ; » le raisonnement analytique consiste à faire voir que, s'ils n'étaient pas équiangles, ils ne pourraient pas être équilatéraux ; qu'ainsi la conséquence du théorème est vraie, puisqu'en la supposant fausse on détruit l'hypothèse à laquelle elle tient. Soit cet autre théorème : « Si deux droites sont perpendiculaires à une troisième, elles sont parallèles entre elles, » on dira, en raisonnant analytiquement : « car, si elles se rencontraient, on aurait, de leur point de rencontre, deux perpendiculaires abaissées sur une droite ; ce qui est contraire à un théorème déjà démontré. » — Quand on applique l'analyse à la solution des problèmes, on suppose la solution connue, et l'on raisonne dans cette hypothèse, jusqu'à ce qu'on parvienne à une conséquence qui fournisse le moyen de réaliser la solution. Legendre nous offre un modèle parfait de cette analyse dans le problème relatif à l'inscription de l'hexagone régulier dans le cercle. Il tire une corde qu'il suppose être le côté de l'hexagone cherché ; il mène deux rayons aux extrémités de cette corde ; puis, examinant le triangle ainsi formé, il prouve qu'il doit être équilatéral, que le côté de l'hexagone inscrit doit être égal au rayon ; qu'ainsi, pour inscrire dans un cercle un hexagone, il faut porter six fois le rayon sur la circonférence. — Il y a

beaucoup de solutions de problèmes qui ne sont pas présentées sous cette forme. Les auteurs changent souvent dans leur exposition le problème en théorème. Mais on doit être bien convaincu que la synthèse n'est ici qu'un mode d'exposition, et que les solutions ont toujours été trouvées par l'analyse. Lorsqu'il s'agit de découvrir la démonstration d'un théorème, l'analyse est aussi la voie la plus courte; mais on doit avouer que si le raisonnement par l'absurde démontre pleinement le théorème auquel on l'applique, il ne nous fait pas assez comprendre la raison de la vérité qu'il établit.

De l'Analyse et de la Synthèse physique. — L'analyse physique peut se diviser en deux espèces: elle est *descriptive* ou *logique*. L'analyse descriptive a pour objet de découvrir les rapports de co-existence ou de voisinage, par lesquels les choses sont unies, et d'ordonner toutes les qualités ou parties d'un sujet complexe relativement à une qualité ou à une partie principale. Condillac nous donne une assez juste idée de l'analyse descriptive, quand il nous montre dans sa *Logique*, comment nous prenons connaissance d'une vaste campagne qui s'offre à nos yeux pour la première fois. Un seul coup d'œil suffit pour nous en faire embrasser l'ensemble; mais cette vue générale et passive est nécessairement vague et confuse. Il faut que notre regard parcoure successivement toutes les parties de l'horizon qui s'ouvre devant nous. Cette première analyse fera ressortir plus distinctement les objets les plus remarquables, et de nouveaux actes d'attention nous permettront de discerner les objets moins saillants, qui s'arrangeront autour des premiers et rempliront les intervalles qui les séparent. Alors toutes les parties de la campagne formeront dans notre esprit plusieurs groupes distincts, que nous ordonnerons ensuite, par la comparaison, les uns par rapport aux autres, et que nous pourrons même ramener à l'unité, en les rattachant avec ordre à quelque point ou objet central et dominant. L'analyse descriptive aspire à l'unité, comme l'analyse logique: mais ce n'est pas un principe qu'elle atteint, ce n'est qu'un centre. Elle nous montre toutes les parties ou qualités de son objet: mais elle se borne à leur assigner en quelque sorte leur position géographique, et ne pénètre pas jusqu'aux rapports de dépendance qui les unissent.

C'est à l'analyse logique qu'il est réservé de nous faire connaître ces rapports; c'est elle qui est appelée à résoudre toutes les

grandes questions d'origine, à nous dévoiler la génération des choses ou des idées, et à nous élever de la connaissance des phénomènes à celle des lois qui les régissent, de la connaissance des effets à celle des causes premières qui les produisent. Que l'on fasse voir à un habile mécanicien une machine nouvelle et compliquée, formée d'un grand nombre de rouages engrenés les uns dans les autres et concourant tous à la production d'un effet donné; après avoir attentivement observé la forme et la position des diverses parties de cette machine, il voudra pénétrer plus avant: de l'analyse descriptive, il passera à l'analyse logique. Partant du dernier effet donné, il essaiera d'en découvrir la cause immédiate: cette cause étant elle-même un effet, il cherchera la cause dont elle dépend, et remontera patiemment la série de toutes les causes secondaires, jusqu'à ce qu'il soit parvenu à saisir le principe moteur qui met en jeu toute la machine.

Il est des circonstances, où les deux modes d'analyse physique, que nous venons de décrire, peuvent être employés simultanément. Quand les objets sont simples ou que leur étude nous est très familière, il arrive quelquefois qu'une observation exacte de l'ordre et de la disposition des choses nous découvre leur dépendance et leur génération. Mais, lorsque les sujets sont complexes et difficiles, l'analyse logique doit toujours être précédée de l'analyse descriptive. Alors, les rapports de génération ne se manifestent pas en même temps que ceux de coexistence, de voisinage ou de ressemblance. Je dis plus: ces derniers sont toujours à la portée d'un esprit laborieux et observateur, tandis que les premiers demeurent quelquefois impénétrables pour quiconque n'a pas fait une étude spéciale de la science à laquelle le sujet appartient. Il est telle machine que son inventeur peut livrer sans crainte à l'examen des ignorants: si quelques-uns sont capables de la décrire, il ne s'en trouvera pas un seul qui pénètre le secret qu'elle recèle.

La synthèse physique est, en général, une analyse renversée. S'agit-il de décrire, elle nous place dès l'abord au point central et culminant du sujet, et nous montrant de là ses parties principales et leurs dépendances, elle les rattache au centre qu'elle a choisi, dans l'ordre que leur situation leur assigne. Faut-il nous faire connaître la génération des choses ou des idées? la synthèse part de la cause première que l'analyse nous a révélée, et parcourt jusqu'au dernier terme la série successive des effets produits.

Il suit de là, que la synthèse physique présuppose toujours une analyse du même genre ; mais, en fait , l'analyse , à laquelle elle correspond , ne l'a pas toujours précédée , et par conséquent elle n'a pas toujours pour objet de reprendre en sens inverse une opération antérieurement accomplie.

Pour décrier la synthèse , quelques philosophes se sont emparés d'un passage de la logique de Port-Royal , dans lequel on compare l'analyse au chemin que l'on fait en montant d'une vallée au sommet d'une montagne , et la synthèse au chemin que l'on fait en descendant du sommet de la montagne dans la vallée. « L'ignorant qui est toujours resté au fond de la vallée , trouvera , disent ces philosophes , au sommet de la montagne la science à laquelle il aspire ; mais , quand il descendra ensuite de la montagne dans la vallée , il ne pourra plus rien découvrir ; il repassera par les chemins qu'il a déjà parcourus ; il reverra les mêmes objets ; et cette marche , qui conduit du connu au connu , est à la fois ennuyeuse et stérile. » — Pour réfuter un tel raisonnement , il n'est pas nécessaire de sortir de la comparaison sur laquelle il s'appuie. Votre montagne a deux versants , dirai-je à ces philosophes ; quand votre voyageur aura gravi l'un des deux , qui l'empêche de descendre par l'autre ? Tout ce qui est sur cet autre versant , lui est inconnu : chaque pas qu'il fera , sera une découverte. Supposons qu'il veuille revenir à son point de départ ; pourquoi reprendre le même chemin ? Sur le versant qu'il a gravi , a-t-il donc tout vu , tout observé ? N'y a-t-il pas une foule de petits sentiers qui lui offriront , au retour , des particularités pleines de charme et de nouveauté ? En un mot , quand l'analyse nous a élevés à la connaissance d'un principe ou d'une loi générale , osera-t-on soutenir que tous les phénomènes , qui dépendent de cette loi , ont déjà passé sous nos yeux ? N'est-il pas évident que la plus grande partie de ces phénomènes nous est encore inconnue ? En raisonnant sur la nature de cette loi , et sur les résultats qu'elle doit nécessairement produire , ne pouvons-nous pas déterminer un grand nombre de faits qui jusque-là avaient échappé à notre observation ? La synthèse n'est pas toujours , ainsi que l'imaginent quelques partisans exclusifs de la méthode expérimentale , un stérile retour sur les données d'une analyse antérieure ; elle n'est pas une inutile revue d'idées acquises. On peut aussi s'en servir pour tirer d'un principe les diverses applications qu'il comporte , et pour saisir par le raisonnement des

phénomènes intéressants, que l'analyse avait négligés ou que leur éloignement ne lui permettait pas d'atteindre.

Méthode d'induction. — A l'analyse logique, que nous venons de décrire, se rattache la *méthode d'induction*, que Bacon a mise en honneur, et dont il a longuement, peut-être même trop minutieusement détaillé les procédés. La science, considérée par rapport à la pratique, tend, suivant Bacon, à augmenter le pouvoir de l'homme, en lui apprenant à donner aux choses des propriétés nouvelles et à transformer les substances. Pour atteindre le but pratique de la science, il faut, autant que possible, pousser l'analyse jusqu'aux derniers éléments des choses, pénétrer leur texture cachée, leur intime constitution, surprendre leur progrès latent, remonter la série des opérations insensibles par lesquelles elles ont acquis leurs propriétés présentes et visibles; par conséquent découvrir la loi ou le principe de leur formation, et comprendre assez la nature de cette loi pour s'en rendre maître, et en modifier l'action selon nos besoins; pour tout dire en un mot, la méthode d'induction a pour but de rattacher les phénomènes particuliers à des lois générales, et de nous dévoiler les moyens de les reproduire, en nous faisant saisir le secret de leurs transformations. Son premier moyen est une observation exacte des faits; et comme, dans la nature, un fait est souvent accompagné d'un entourage de circonstances qui ne permet pas de constater ses caractères essentiels, on ajoute à l'observation le secours des *expériences*, ou plutôt de l'*expérimentation*.

Les procédés d'expérimentation multiplient les aspects sous lesquels un fait peut se produire, sans subir d'altération dans son essence; ils font successivement abstraction des circonstances au sein desquelles le fait se manifeste, nous permettent de démêler celles qui ne sont qu'accessoires et stériles, et déterminent le degré d'influence qui doit être attribué aux autres dans sa production. En dégagant ainsi les faits du cortège de particularités qui les environnent au sein de la nature, l'*expérimentation* tend à nous les montrer dans ce qu'ils ont de général et d'invariable. Cette généralisation s'opère par degrés, à mesure que l'exclusion porte sur un plus grand nombre de particularités. Ainsi la méthode d'induction s'applique à des faits complexes et opère sur eux un travail de simplification progressive: elle part de faits particuliers qu'elle soumet à des actes de généralisation graduée, et le but qu'elle se propose dans cette savante manipulation des faits, est

de mettre à nu, en la dégageant de tout milieu variable, la loi fondamentale qui les détermine. J'ai donc eu raison de rattacher la méthode d'induction à l'analyse logique, puisque ces deux méthodes ont même point de départ et même but, puisque l'analyse logique, appliquée scientifiquement à un ensemble de faits complexes, ne peut parvenir que par l'induction à généraliser ses résultats.

Hypothèse. — Dans les généralisations qu'elle opère, la méthode inductive est réservée jusqu'à la timidité. Il est un procédé plus hardi, mais aussi bien moins sûr, par lequel l'homme, s'élançant au delà des limites de son expérience acquise, s'empare immédiatement d'un principe qui ne peut être encore que vraisemblable, en déduit par le raisonnement toutes les conséquences, et vérifie ensuite ces conséquences par l'observation des faits. Ce procédé se nomme *hypothèse*. Dans les sciences concrètes, la méthode hypothétique se compose de deux parties. L'une est purement rationnelle; elle consiste à tirer d'un principe posé comme certain, quoiqu'il ne soit encore que probable, tous les faits possibles dont ce principe peut rendre raison. L'autre partie est tout entière consacrée à l'observation; elle a pour objet de découvrir si la réalité n'est pas, sur quelques points, en contradiction avec les conséquences que l'on a déduites de l'hypothèse. Pour démontrer la fausseté d'une hypothèse, il suffit de trouver un seul fait bien constaté, qui soit en opposition avec les résultats du raisonnement. Mais quand tous les faits que l'on observe viennent confirmer les conséquences du principe sur lequel on a raisonné, alors l'hypothèse est plus ou moins probable selon le nombre des faits qu'elle explique; et elle devient certaine, quand elle ne laisse aucun fait sans explication.

Nous avons déjà vu qu'il est presque impossible aux philosophes d'éviter l'usage des hypothèses; que leurs recherches tendent ordinairement à confirmer ou à détruire quelque solution nouvelle ou ancienne des grands problèmes philosophiques. Il serait, je crois, facile de montrer que les grandes découvertes dans les autres sciences sont souvent obtenues par des procédés hypothétiques. L'horizon de l'homme de génie s'étend fort au delà de l'expérience actuelle; souvent il lui suffit d'un petit nombre de données pour percevoir dans le lointain des généralités étendues et fécondes; souvent son instinct devance la marche lente et mesurée de la raison, et l'attache à un principe, avant qu'il ne soit capable d'en

donner aux autres une démonstration scientifique. Ainsi le nouveau système planétaire ne fut d'abord pour Copernic qu'une hypothèse qui, suivant l'expression de Dugald Stewart, avait l'avantage d'expliquer d'une manière simple et belle tous les phénomènes célestes : ainsi la théorie de la gravitation universelle ne fut d'abord qu'une induction imparfaite, fondée sur quelques faits, et ce n'est que peu à peu que cette théorie, devenue le fondement et le but de toutes les recherches de Newton, fut fécondée par le calcul et vérifiée par l'observation.

J'avoue que l'hypothèse est dangereuse, et qu'elle a engendré autrefois un grand nombre d'erreurs. Quand un principe est appuyé sur de fortes présomptions, et qu'il nous a dirigés dans d'importants travaux, l'imagination et la passion nous y attachent si fortement, qu'il nous devient presque impossible d'observer avec impartialité les faits qui pourraient lui être contraires. Nous sommes naturellement enclins à nier les phénomènes, afin d'échapper à la nécessité d'abandonner une hypothèse qui nous est chère, ou à les dénaturer, afin d'y trouver la confirmation d'un principe qui n'en contient pas la raison. Mais il ne faut pas que la crainte de l'abus nous engage avec Reid à proscrire l'usage des hypothèses. En dépit de tous nos efforts, les procédés hypothétiques trouveront toujours place dans nos sciences imparfaites : c'est une vaine entreprise que d'essayer de les détruire; il faut se borner à les restreindre, et à en régler l'emploi. Leur danger diminue d'ailleurs, à mesure que les sciences font des progrès. Les hypothèses fausses ne trompent guère aujourd'hui que leur inventeur. Dans chaque branche de connaissances, le nombre de faits constants qu'on est toujours en état de leur opposer, est devenu trop considérable pour qu'elles puissent longtemps soutenir l'épreuve de la critique.

TROISIÈME PARTIE
DE LA PHILOSOPHIE.

THÉODICÉE.

CHAPITRE PREMIER.

DE L'EXISTENCE ET DES ATTRIBUTS DE DIEU.

Observations préliminaires.

Nous sentons dans les inspirations de l'instinct l'action mystérieuse d'un principe supérieur; sous les phénomènes qui se manifestent au sein de la nature, nous entrevoyons une force vivante qui l'anime, une force intelligente qui la gouverne. Toutes les ames portent en elles un germe précieux de croyance religieuse: Dieu se révèle immédiatement à l'humanité sous les concepts universels de la nécessité, de la puissance et de l'intelligence. Mais, si le sentiment primitif que nous avons de la divinité, a dans nos cœurs des racines profondes et indestructibles, de tous les germes de connaissance qui tiennent à notre constitution intellectuelle, c'est peut-être celui dont le développement s'opère avec le plus de lenteur et rencontre le plus d'obstacles.

Dans son enfance intellectuelle, quand sa raison n'est pas éclairée par les lumières d'une révélation divine, l'homme se sentant inférieur à la nature qui l'environne, et n'apercevant pas encore le lien qui unit tous les êtres et tous les phénomènes, rend hommage aux forces qu'il ne peut vaincre, et divinise tous les objets externes qui exercent sur sa destinée une influence salutaire ou nuisible: à cette première époque, sa religion n'est qu'un grossier fétichisme,

et Dieu ne se distingue pas encore des divers milieux matériels, au sein desquels sa puissance se manifeste avec le plus d'éclat. Plus tard, après avoir longtemps lutté contre une nature rebelle, l'homme s'élève au-dessus d'elle et la réduit à l'obéissance. C'est en lui désormais que la puissance divine accomplit ses plus grandes merveilles : l'humanité devient alors à ses yeux le type de la perfection et de la grandeur ; elle règne dans les cieux comme sur la terre. Les peuples font des Dieux de leurs bienfaiteurs, quelquefois même de leurs tyrans : ils deviennent *anthropomorphites*. Encore un pas, et le vrai Dieu sera connu. Mais, quoique son image doive planer à l'avenir au-dessus de la nature et de l'humanité, elle sera longtemps encore altérée par l'influence des superstitions antérieures ; et, pour la dégager de tout faux mélange, la raison aura de longues luttes à soutenir contre les préjugés que la tradition soutient, contre les rêveries que l'imagination enfante sur un sujet qui a pour elle un attrait irrésistible. Je dis plus : la raison elle-même aura à se défendre contre l'excès des tendances qui lui sont propres. La raison est ennemie du mystère, et le mystère enveloppe les vérités les plus hautes de l'ordre moral. Il faut qu'elle résiste à son besoin de clarté, pour ne pas s'exposer à nier l'être infini dont la nature est aussi inexplicable que son existence est certaine. La raison tend à ramener les choses à l'unité absolue : si elle se livre trop exclusivement à ce penchant, après avoir conçu l'unité de cause, elle se laissera facilement entraîner à rêver l'unité de substance, et tombera dans le panthéisme.

Quoique les recherches rationnelles qui se rapportent à Dieu soient pleines de difficultés et même de périls, la philosophie ne pouvait pas y renoncer. Quand l'esprit de réflexion s'est développé chez un peuple, la foi ne suffit plus aux intelligences d'élite. Elles sentent le besoin de se rendre compte de leurs croyances ; et c'est ce besoin qui a donné naissance à la *théologie naturelle* ou *théodicée*, dont l'objet est de développer par le raisonnement le germe de croyance religieuse que chacun porte au dedans de soi, et de démontrer l'existence et les attributs du Dieu qui se fait sentir en nous, qui se manifeste dans le monde.

La théodicée, qu'on enseigne dans les écoles, a presque toujours été divisée en deux parties. La première comprenait l'énumération et le développement des preuves qui démontrent l'existence de Dieu : la seconde avait pour objet la détermination de ses attributs ; on essayait d'en faire comprendre la nature ; on cherchait les

moyens de résoudre les objections tirées des contradictions apparentes qu'ils présentent soit en eux-mêmes, soit par rapport aux phénomènes physiques et moraux dont ce monde est le théâtre. Les preuves de l'existence de Dieu étaient divisées en trois classes: *preuves métaphysiques*, *preuves physiques*, *preuves morales*. On appelait *métaphysiques*, les preuves qui se déduisent de vérités abstraites et universelles, ou dont les données sont fournies par l'ontologie. On nommait *physiques*, celles qui se tirent des phénomènes du monde extérieur et des lois qui les régissent. Enfin les *preuves morales* étaient celles qu'on emprunte à la morale, celles qui sont fondées sur le sentiment et qui se déduisent des faits moraux de notre nature, c'est-à-dire de nos dispositions, de nos habitudes, de nos mœurs, et des lois qui régulent les mouvements de notre cœur, les déterminations de notre volonté. On peut rapporter à la première classe l'argument fondé sur l'idée de nécessité ou sur celle de perfection; à la seconde, l'argument tiré de l'existence et de l'origine du mouvement; à la troisième enfin, l'argument tiré du consentement universel des peuples.

Cette division des raisonnements théologiques me semble bien moins précise qu'on ne l'imagine communément. Au temps où elle fut établie, les limites du domaine propre à la métaphysique n'étaient pas nettement fixées, et par conséquent le caractère que l'on assignait aux arguments de la première classe était un peu vague. On rangeait dans la catégorie des arguments métaphysiques quelques raisonnements qui aujourd'hui appartiendraient à la psychologie; par exemple, celui qui se fonde sur l'existence de la faculté de penser. Il est vrai que la psychologie n'avait point alors une existence distincte. Mais, par cela même que les faits psychologiques n'étaient pas classés, on était obligé de rapporter les raisonnements qu'on en tire, soit à la classe des preuves métaphysiques, soit à celle des preuves morales, et par là, ces deux classes cessaient d'avoir une détermination fixe et précise. Cette division, répondant à une classification des sciences que l'on a cru devoir modifier, est devenue pour nous réellement incomplète, et ce n'est que par négligence qu'elle a pu être conservée. J'ajouterai que cette distribution des preuves sous trois chefs ne me paraît pas une invention fort heureuse. Un tel mode de démonstration n'a rien de naturel. Tous ces arguments, qui se suivent, ne forment qu'une succession de morceaux détachés; ils ne se lient pas entre eux; ils sont nombre; ils ne font pas corps.

Il me semble aussi qu'il y a quelque chose d'arbitraire et de faux dans la distinction qu'on établit entre la question de l'existence de Dieu et celle de ses attributs. Toute preuve de l'existence de Dieu fait connaître une des perfections de l'être infini. Ainsi la preuve tirée de l'origine du mouvement nous démontre sa puissance; et de l'argument fondé sur l'ordre des phénomènes, nous concluons qu'il est intelligent. Si donc on épuisait, dans le chapitre de l'existence de Dieu, toute la série des arguments physiques, métaphysiques et moraux, il est évident que l'on connaîtrait déjà tous les attributs de la cause première, et qu'il ne resterait plus qu'à les classer, à en expliquer la nature, et à les concilier entre eux ou avec les résultats fournis par l'observation.

Nous ne séparerons donc pas la question de l'existence de celle des attributs. Nous essaierons de démontrer successivement chacun des attributs de Dieu, en les déduisant, autant qu'il nous sera possible, les uns des autres; et sans nous préoccuper de la disposition des arguments sous tels ou tels chefs généraux, nous appliquerons successivement à chacun des attributs de Dieu les raisonnements qui s'y rapportent. Après avoir constaté, dans un premier chapitre tout dogmatique, les principaux attributs de l'être divin, nous chercherons dans un second chapitre, quelle est leur nature; nous essaierons de les concilier entre eux, et nous montrerons, que les faits dont le monde est le théâtre ne détruisent pas l'idée des perfections que des raisonnements généraux nous auront dévoilées dans la cause première. Ce plan nous paraît conforme à une saine logique: il a d'ailleurs un autre avantage, c'est que les dogmes théologiques, dont on peut donner une démonstration certaine, s'y trouvent séparés des questions difficiles, dont la solution offre encore de l'obscurité et de l'incertitude.

§ I. Première proposition.

Il existe un être éternel et nécessaire.

Dire qu'un être est contingent, c'est dire que, considéré en soi, il pourrait ne pas exister. L'être qui, pris en soi, peut être conçu non existant, n'a pas en soi la raison de son existence. Cette raison est donc hors de lui, et par conséquent tout être contingent est le produit d'une cause étrangère. Dire qu'un être existe nécessairement, c'est dire qu'il implique contradiction dans les termes de le concevoir non-existant. Il suit de là qu'un être nécessaire

n'a pas commencé et ne peut finir. Il n'a pas commencé, puisque tout ce qui commence, dépend d'une cause externe, et que tout être dépendant peut être conçu non-existant sans absurdité : il ne peut finir, puisque la cause qui l'anéantirait, aurait pu l'empêcher d'être. En outre, tout être supposé nécessaire étant tel, qu'il est absolument impossible de le concevoir non-existant, pour prouver qu'il existe un être nécessaire, il suffit de démontrer que cela est possible. Car, s'il n'existait pas d'être nécessaire, il serait aussi absurde d'en supposer un, que de concevoir un cercle dont les rayons seraient inégaux.

Il est facile maintenant d'établir la vérité de notre première proposition. Je dis d'abord que quelque chose a existé de toute éternité. En effet, supposez que la totalité des êtres ait commencé d'exister : comment expliquerez-vous leur existence ? Vous ne pourrez dire qu'ils se sont produits eux-mêmes. Une telle assertion serait dénuée de sens. On ne saurait imaginer que les choses tirent d'elles-mêmes l'existence qu'elles n'ont pas encore. Vous ne pourrez dire que les êtres ont été produits, puisque vous ne laissez rien d'existant avant eux. Enfin, vous ne pourrez dire qu'ils existent nécessairement, puisqu'il n'y en a pas un seul qui ait toujours existé. Ainsi, dans l'hypothèse que nous examinons, les êtres ne seraient ni nécessaires, ni contingents : ils ne seraient pas nécessaires, puisqu'ils auraient tous commencé ; ils ne seraient pas contingents, puisqu'ils n'auraient pas été produits par une cause étrangère. Il y a donc contradiction à supposer que tous les êtres sans exception aient commencé d'exister, et par conséquent il est démontré que, dans la série totale des êtres, il y en a au moins un qui est éternel.

Puisque quelque chose a existé de toute éternité, il faut, ou que tous les êtres soient à l'infini dépendants les uns des autres, qu'ils aient tous été produits les uns par les autres dans un progrès à l'infini, ou qu'il en existe au moins un, qui, sans avoir été produit lui-même, ait produit tous les autres et soit l'origine ou la cause de toutes les existences. La première de ces deux suppositions est contradictoire dans les termes. Si tous les êtres se sont produits les uns les autres, il n'y a pas dans toute la collection un seul membre qui soit indépendant, qui n'ait été produit par une cause étrangère. Mais, si chaque être a été produit, est un effet, il en est évidemment de même de la totalité. Or il est impossible que la totalité des êtres soit un effet. Car elle existerait sans cause externe (cela résulte

de la supposition même), sans cause interne, puisqu'elle serait éternelle sans être nécessaire. Il faut donc qu'il existe au moins un être indépendant de tous les autres, un être qui n'ait pas été produit et qui soit éternel. Or, dire qu'un être n'a pas commencé, et qu'il n'a pas été produit, c'est dire qu'il existe nécessairement, qu'il serait contradictoire de le supposer non-existant. Il est donc évident qu'il existe au moins un être nécessaire, c'est-à-dire un être qui a en soi la raison de son existence et que notre raison ne peut nier sans absurdité.

J'ai dit que, pour admettre la réalité d'une substance nécessaire, c'est assez d'en concevoir positivement la possibilité. Or, quand on voit l'esprit humain opposer partout et toujours le nécessaire au contingent, ne faut-il pas nier toute certitude pour oser soutenir, qu'il est impossible qu'il y ait un être nécessaire? Y a-t-il un seul homme au monde qui pousse la folie jusqu'à prétendre qu'on ne sait, ni s'il peut exister une puissance nécessaire, ni s'il peut exister quelque chose qui soit nécessairement immense et éternel? Nous ne pourrions avoir sur ce point d'autres adversaires que les sceptiques. Car les athées même ne rejettent pas l'idée d'un être nécessaire : ils ne la combattent que dans ses applications religieuses. Quand, pour prouver l'existence de Dieu, on leur fait remarquer que tous les êtres particuliers, qui peuplent cet univers, sont contingents; que les grandes masses même ne se manifestent pas à nous avec un caractère de nécessité absolue; qu'il n'y aurait rien d'absurde à supposer que les combinaisons qui ont formé la terre et les autres planètes eussent été différentes, et que, tout étant contingent dans le monde, il faut admettre hors du monde une cause éternelle et incréée, de qui tout dépend; quand on ajoute que cette cause est intelligente, et qu'elle a droit à nos hommages, que répondent-ils? Les a-t-on jamais vus prétendre qu'il est possible qu'il n'y ait dans l'univers que des êtres contingents? Je ne connais pas d'athée qui pousse à ce point la maladresse et l'absurdité. Il font tous la même réponse : « Oui, disent-ils, tout est contingent dans l'univers, tout, hors la matière même. La matière, voilà le seul être nécessaire dont l'existence soit démontrée. La matière seule suffit pour rendre raison de tout. » Je n'entreprendrai pas maintenant de démontrer que la matière n'existe pas nécessairement. Mes jeunes lecteurs sont encore trop peu familiarisés avec les discussions théologiques, pour être en état d'apprécier exactement les preuves métaphysiques qui ten-

dent à établir la création absolue de la matière, et en général, celle de tous les êtres finis. Je me bornerai à faire voir que l'existence de la matière ne suffit pas pour rendre raison de tous les phénomènes physiques, intellectuels et moraux, dont ce monde nous offre le spectacle.

§ II. *Deuxième proposition.*

Il existe un être nécessaire, distinct de la matière, et dont la puissance a créé ou ordonné le monde.

Nous développerons en faveur de cette proposition deux preuves à *posteriori* : l'une sera déduite de l'existence des animaux et des végétaux ; l'autre, de l'origine du mouvement.

1^o Les animaux et les végétaux forment une série successive de générations, dont l'origine première se perd dans la nuit des temps. En partant du présent pour remonter dans le passé, pourrait-on trouver un premier terme à cette série ; ou faut-il croire qu'elle s'étend à l'infini sans jamais s'épuiser ? Il n'est pas nécessaire d'examiner cette question. Quel que soit le nombre des générations écoulées, il est facile de prouver que leur série a un premier terme dans le passé. La génération actuelle est contingente, puisqu'elle a commencé : chacune des générations passées offre le même caractère de contingence, puisqu'elle a cessé d'être. Mais, si chacune des générations est contingente, est un effet, il en est de même de leur ensemble. Supposez un moment que cet ensemble forme un nombre fini, on n'hésitera pas à déclarer qu'il faut lui chercher une cause extérieure. Or, n'est-il pas évident que notre raisonnement nous soumet dans tous les cas à la même nécessité, et qu'on ne gagnerait rien à supposer que la quantité des générations écoulées est infinie. Aucune d'elles n'existant par soi, leur collection n'a pas de raison interne d'existence. Il faut donc que cette collection ait été produite par une cause étrangère ; autrement, on serait obligé d'admettre qu'elle est contingente et nécessaire tout à la fois, qu'elle a été et qu'elle n'a pas été produite : ce qui est une contradiction manifeste. Mais puisque les générations se succèdent dans le temps, la cause première dont elles dépendent ne les a pas toutes créées du même coup : elle n'en a formé immédiatement qu'une seule qui est la première ; et, celle-ci étant posée, l'existence des autres est expliquée : chacune d'elles

dépend immédiatement de la précédente, et médiatement de la cause première.

Or, quelle est la cause première et externe qui a donné l'être aux premiers hommes, aux premiers types d'animaux et de végétaux ? Faut-il croire, avec les athées, que la matière développant de toute éternité une énergie spontanée, a seule produit tant d'organisations diverses, dont les éléments sont si admirablement combinés ? Pour ne parler que de l'homme en particulier, est-ce la matière aveugle qui a créé l'intelligence ? nous avons contre cette dernière supposition toutes les preuves qui établissent la distinction réelle de l'ame et du corps, et la distinction de l'ame et du corps étant admise, on ne peut expliquer leur union, sans soumettre ces deux substances à l'action d'un troisième être, dont le pouvoir supérieur a établi entre elles la dépendance réciproque et mystérieuse que la raison des philosophes n'a jamais pu comprendre. D'ailleurs, quand on pourrait présumer sans absurdité, que la pensée est un résultat de l'organisation, le mécanisme précis qui lui donnerait naissance, est si délicat et si compliqué ; pour une combinaison qui produirait dans les corps la faculté de penser, il en est une si prodigieuse quantité qui les laisserait dans leur état d'insensibilité primitive, qu'en vérité le hasard serait un grand maître, s'il avait pu élever avec tant de précision la matière au degré d'organisation qui la rendrait capable de vie, de sentiment et de pensée ! Si l'on eût dit à Rousseau que des caractères d'imprimerie, jetés au hasard, ont produit l'Illiade ou l'Énéide, « il n'aurait pas daigné faire un pas pour vérifier le mensonge. » Je n'accorde pas plus de confiance à l'hypothèse d'un pouvoir matériel, créateur de l'intelligence : le bon sens ne se prête pas plus à cette supposition, qu'à celle du fait étrange dont le philosophe de Genève rejetait sans examen la possibilité.

Observez maintenant, dans le monde physique, les lois qui président à la formation des êtres ; il vous sera facile de vous convaincre que la matière est par essence incapable de créer l'organisation et la vie. Quoique la Providence semble avoir voulu nous cacher la limite précise qui sépare les différents règnes de la nature, pourtant cette limite existe : jamais une matière inerte ne deviendra une matière animée ; et, quand il serait vrai que quelques chétifs insectes, à peine perceptibles pour nos sens, aient dû leur origine à une fermentation matérielle, on serait toujours obligé de nous accorder que, pour l'homme et pour les

principales espèces d'animaux, il n'y a pas de génération spontanée. Si, en effet, depuis plusieurs milliers d'années, la vie seule a le pouvoir d'engendrer la vie, si jamais on n'a vu sortir du sein de la terre, je ne dirai pas un homme, mais l'ébauche même la plus incomplète et la plus grossière d'un animal, la matière n'est-elle pas convaincue d'impuissance? Certains athées ont essayé de nous faire croire que la terre, encore pleine de la vigueur de la jeunesse, produit d'abord isolément les diverses parties du corps vivant, des bras, des jambes, des têtes, etc., que se fortifiant peu à peu par l'exercice, et devenant de jour en jour plus habile, elle parvint à combiner tous les éléments d'un animal, et s'éleva enfin jusqu'à la formation de l'homme; puis, sans doute, quand les premiers animaux eurent reçu d'elle le mouvement, la vie et la sensibilité, comme leur mère commune les avait doués des moyens de se reproduire, épuisée par ce long et pénible enfantement, elle rentra dans le repos, soit parce que le développement spontané de son action créatrice n'était plus nécessaire, soit parce que la vieillesse l'avait frappée de stérilité. » N'est-ce pas un roman sans vraisemblance que cette génération primitive des êtres animés? Quoi! la matière ne peut plus aujourd'hui donner la vie à aucune de ses parties, et l'on oserait soutenir que dans des temps éloignés de nous, elle a possédé ce merveilleux et inexplicable pouvoir! Comment donc est-elle devenue stérile? comment sa vertu secrète s'est-elle évanouie? Puisque, selon les hypothèses de l'athéisme, la matière existe nécessairement, elle ne peut pas plus perdre qu'elle ne peut acquérir: rien ne s'use, rien ne s'épuise dans un être nécessaire: ses propriétés sont éternelles et nécessaires comme sa substance même; et, si la puissance de donner la vie était une de ses propriétés, cette puissance n'avait à craindre ni la vieillesse ni la mort. Mais tous les savants pensent aujourd'hui que la matière est incapable de produire des êtres animés; depuis six mille ans, c'est une loi bien établie, que les êtres transmettent leurs propriétés sans jamais pouvoir en créer de nouvelles. Nous devons donc croire que la génération spontanée des animaux au sein de la matière fut toujours impossible; et, comme les réflexions précédentes sont, dans leur généralité, applicables aux végétaux comme aux animaux, il est évident que l'existence des uns et des autres a sa raison première dans l'action d'un être jusque-là inconnu et mystérieux, d'un être distinct de la matière, et qui peut la soumettre à des lois fixes et invariables.

2^o La même vérité se manifeste plus évidemment encore, quand on cherche quelle peut être l'origine du mouvement. Pour rendre raison de l'existence du mouvement dans la matière, il n'y a que quatre hypothèses possibles. Ou le mouvement s'est communiqué d'un corps à l'autre dans un progrès à l'infini : ou il est essentiel à la matière, de telle sorte qu'il serait absurde de la concevoir en repos, de supposer même la moindre diminution ou augmentation dans la quantité de son mouvement : ou les causes premières qui produisent le mouvement dans le corps, sont des puissances matérielles : ou ces causes, du moins quelques-unes, ont pour sujet un être actif et spirituel, dont la puissance est en quelque sorte l'âme de cet univers. Si nous pouvons démontrer clairement l'absurdité des trois premières suppositions, alors nous serons obligé d'admettre la quatrième, et de confesser l'existence d'un être nécessaire et puissant, distinct de la matière.

Or, 1^o il est impossible de s'arrêter à la première hypothèse. Quand on demande quelle est l'origine première du mouvement, ce n'est pas répondre que de dire : « Il s'est transmis d'un corps à l'autre dans un progrès à l'infini, » puisque son existence est évidemment antérieure à sa transmission. Voulez-vous faire entendre qu'il n'a pas d'origine, qu'il existe nécessairement, et qu'il est, comme l'étendue, une propriété première et fondamentale : alors placez-vous franchement dans la seconde hypothèse ; car, si le mouvement est, comme l'étendue, une propriété première et fondamentale, il est inséparable de la matière et fait partie de son essence. Mais, quand on s'en tient aux termes même de la première supposition, il est impossible de la confondre avec la seconde. Une propriété qui se transmet, n'est point inséparable des substances qui la reçoivent, et n'est pas comprise dans leur essence. Si le mouvement n'existe dans les corps que parce qu'il s'est communiqué de l'un à l'autre dans un progrès à l'infini, il n'existe originellement dans aucune partie de la matière ; il est un effet, et l'hypothèse même que nous combattons nous ferait une loi de chercher la cause première de cet effet hors du monde physique, puisqu'il en résulte évidemment que chaque corps a reçu le mouvement qu'il transmet.

2^o Examinons maintenant la seconde supposition. « Selon quelques athées, il est aussi essentiel à la matière de se mouvoir, que d'être étendue. La dénomination de *repos* n'est que relative et n'exprime qu'un phénomène. La nature est soumise à une vaste

et continuelle fermentation, à un mouvement universel, dont la quantité est constante et immuable. » On pourrait demander d'abord aux athées, sur quel fondement ils supposent que la quantité de mouvement est toujours la même dans la nature? N'est-ce pas là une assertion purement gratuite, et qui semble même contredite par l'expérience? Car, à ne juger des choses que par ce qui se passe sous nos yeux, ne serions-nous pas tentés de croire que la somme des mouvements est sujette à de continuelles variations? Admettons, si l'on veut, que tout corps qui en meut un autre, perde autant de mouvement qu'il en communique: il résultera de là que, tant que les êtres restent passifs, le mouvement ne semble varier que dans sa distribution. Mais l'activité crée à chaque instant dans le règne animal des mouvements nouveaux; et il serait, je pense, assez difficile de prouver que l'activité détruit toujours autant de mouvement qu'elle en produit.

Quand d'ailleurs la quantité de mouvement serait toujours la même dans la masse totale de la matière, il n'en serait pas plus juste de prétendre que le mouvement soit essentiel au corps. Puisqu'il est variable dans tous les corps, il n'est essentiel à aucun d'eux; et, s'il n'est essentiel à aucun des corps en particulier, il n'est qu'un accident, même dans leur ensemble. On pourrait tout au plus le regarder comme nécessaire en raison des causes qui le produisent. Le bon sens ici est plus fort que toutes les subtilités. Il n'y a d'essentiel dans les êtres que ce que l'on n'en peut séparer sans les détruire, et l'on ne détruit pas l'idée du corps en concevant le corps immobile. Il n'y a d'essentiel dans les êtres que les attributs, c'est-à-dire leurs modalités et leurs capacités ou puissances premières. Toute modification, tout phénomène est accidentel. Or le mouvement n'est ni une modalité première, comme l'étendue, ni une capacité, comme l'impénétrabilité, ni une puissance, comme l'activité spontanée dans les animaux: c'est une modification, comme la forme dans les corps, un phénomène, comme une sensation dans le moi. Il est peut-être essentiel que tout être ait quelque modification, se manifeste par quelque phénomène: mais il ne l'est pas, qu'un être éprouve telle ou telle modification, ou se manifeste par tel ou tel phénomène particulier. Quand on me demande pourquoi un corps est étendu, je puis me borner à répondre que l'étendue est une partie de son essence. Quand on me demande pourquoi il est rond, cette réponse est insuffisante. La rondeur est une détermination de l'étendue; cette détermination est un

effet qui dépend de quelque capacité inhérente à ce corps , ou de quelque puissance agissant en lui. De même, tout mouvement est un effet subordonné à une cause quelconque, et ce n'est pas rendre raison du mouvement, que de dire vaguement qu'il est essentiel à la matière. Ajoutez que, pour donner un sens à une telle assertion, il faudrait expliquer dans quelle direction s'opère ce mouvement que l'on suppose essentiel ; car, enfin, il n'y a pas de mouvement sans direction. Eh bien, je suppose que votre mouvement essentiel s'opère d'orient en occident ; quand vous voudrez mouvoir un corps d'occident en orient, vous aurez à vaincre deux obstacles, *puisque ce corps vous opposera, outre la résistance qui résulte de la force d'inertie, une tendance positive vers le mouvement contraire.* Or, n'est-il pas évident que les corps n'ont par eux-mêmes de préférence pour aucune direction déterminée ? Je dis par eux-mêmes ; car on conçoit parfaitement qu'une force étrangère ne puisse mouvoir indifféremment un corps donné dans tous les sens, qu'autant qu'il n'aurait encore subi l'action déterminée d'aucune autre force extérieure. Imaginez, par exemple, qu'un homme lance une pierre en l'air et qu'ensuite il la jette à terre en employant dans les deux cas la même force d'impulsion ; j'avoue que, dans le premier cas, le mouvement de la pierre sera moins rapide que dans le second : mais cette différence d'effet ne provient que de la loi de la pesanteur, à laquelle la pierre est constamment soumise, et l'on sait que la pesanteur n'est point une vertu propre au corps qui tombe, et que sa chute est l'effet d'une cause extérieure. Il reste donc démontré que les corps, considérés en eux-mêmes, sont également indifférents ou également propres à tous les mouvements, et qu'ainsi il n'est pas un seul mouvement qui leur soit essentiel.

3^o Les causes du mouvement sont-elles des puissances matérielles ? Tout mouvement est un acte : tout acte suppose une force, qui, dans son développement, n'obéit qu'à sa nature. Or la force est une et indivisible ; elle varie dans son intensité ; mais elle est entière dans chacun de ses degrés. Les raisonnements qui démontrent que notre activité est l'attribut d'un sujet spirituel, intimement uni à l'organisation, mais distinct d'elle, pourraient donc s'appliquer à toutes les forces dont l'action se manifeste dans le monde. La plupart des métaphysiciens n'ont reconnu la présence de l'esprit que dans les corps vivants. Ce préjugé a trop longtemps servi la cause de l'athéisme. L'esprit est répandu par-

tout ; il anime tous les êtres : dans les corps inorganiques , il est le principe du mouvement ; dans les êtres organisés , il est le principe de la végétation , de la vie , du sentiment , et de la pensée.

Mais n'insistons pas davantage sur l'extension qu'il conviendrait de donner au spiritualisme : bornons-nous à examiner si les causes principales du mouvement peuvent s'expliquer par les propriétés constitutives ou par la nature de la matière. Ces causes sont l'impulsion , l'attraction , et la force de projection , qui , en se combinant avec l'attraction , détermine le mouvement des corps célestes. Il est évident d'abord , que l'impulsion ne peut pas être considérée comme une cause première. Elle n'a d'autre effet que de transmettre le mouvement ; elle ne le crée pas. Si l'on voulait rendre raison de tous les mouvements par le choc des corps , on tomberait dans une pétition de principe ; on confondrait l'effet avec la cause. Car le choc de deux corps présuppose au moins le mouvement de l'un d'eux. S'ils étaient tous deux en repos , tout fait d'impulsion entre eux serait impossible.

La seconde cause du mouvement , que nous avons indiquée , l'attraction est , je le sais , un mystère impénétrable pour les physiciens ; mais , quelle que soit l'hypothèse que l'on admette sur sa nature , on sera nécessairement conduit à reconnaître en elle , soit une cause seconde , soit l'action d'une puissance immatérielle. Si l'on en croit Euler , l'attraction n'est qu'un fait apparent. Les corps ne s'attirent pas réellement : il faut dire simplement qu'ils se meuvent comme s'ils s'attiraient. Tous les phénomènes de gravitation sont produits par les mouvements de l'éther , fluide subtil , dans lequel nagent tous les corps , et qui les pousse les uns vers les autres. Dans cette hypothèse , l'attraction se résout en une loi d'impulsion , en vertu de laquelle l'éther agit constamment sur les corps , qu'il enveloppe et qu'il pénètre. Mais , pour mouvoir les corps , il faut que l'éther soit lui-même en mouvement. Nous n'avons donc encore saisi qu'une cause seconde , et il resterait à chercher quelle est cette force universelle et toujours agissante qui met en mouvement ce fluide invisible , source de tant de merveilles ? Refusez-vous d'admettre l'opinion d'Euler ; vous serez obligé de soutenir que l'attraction est une force réelle par laquelle un corps agit sur un autre à des distances souvent considérables. Mais alors il devient impossible de croire que l'attraction soit une propriété purement matérielle. La substance du corps est circonscrite

dans le lieu, et, comme les accidents ne sortent pas des substances, aucun corps ne peut agir que sur ceux qui sont en contact avec lui, ou qui lui sont unis par des intermédiaires. D'ailleurs, si tous les corps sont dépourvus de la puissance de se modifier eux-mêmes, il n'est pas vraisemblable qu'ils puissent exercer par eux-mêmes la seconde fonction de l'activité, celle qui consiste à modifier d'autres êtres.

Accordons néanmoins aux athées, que l'attraction ne soit rien de plus qu'une propriété physique, et que les corps, tout incapables qu'ils sont de se donner la moindre modification nouvelle, jouissent d'une incompréhensible énergie, qui les rende capables de créer le mouvement hors d'eux-mêmes. Voilà donc les corps doués d'une vertu attractive; mais cette puissance ne leur suffit pas. Si l'attraction agissait seule dans le monde, elle transformerait bientôt l'univers matériel en une masse solide et indivisible. Pour expliquer les mouvements des parties distinctes de la matière, il faut joindre à l'attraction la force de projection. Or cette force de projection, faudra-t-il aussi en revêtir la matière pour complaire à l'athéisme? Après avoir attribué à chaque corps le pouvoir d'agir par attraction sur les autres, veut-on que nous donnions encore à des êtres, jusque-là réputés inertes, le pouvoir d'agir sur eux-mêmes par la force de projection? En vérité, ce serait trop d'exigence. Nous ne pouvons contredire à ce point les principes de la physique : il nous semble trop absurde de soutenir que les corps célestes se sont lancés d'eux-mêmes dans l'espace; des assertions qui conduisent à de telles conséquences ne doivent pas être discutées : nous n'y répondrons que par ces paroles de Rousseau : « Je ne puis voir rouler le soleil sans imaginer une force étrangère qui le pousse; ou, si la terre tourne, je crois sentir une main qui la fait tourner. »

§ III. Troisième proposition.

L'être nécessaire et puissant qui a créé ou ordonné le monde, est immatériel et simple.

Quand on a déjà montré que la matière inerte et passive est hors d'état de se façonner elle-même et de combiner ses éléments selon les lois immuables auxquelles elle obéit, il n'est plus possible de supposer que l'être nécessaire qui la modifie, se confonde avec elle par la nature de sa substance. Nier l'immatérialité et la

simplicité dans la cause première, ce serait s'élever contre l'autorité des deux arguments par lesquels nous venons de prouver sa puissance. Si, en effet, la matière ne peut donner naissance au mouvement, l'être qui a produit le mouvement est immatériel : si la matière ne peut créer la vie, l'être dont la divine influence a créé la vie, n'a rien de commun avec la froide argile qu'il anime.

De ce que la substance divine est immatérielle et simple, on aurait tort de conclure qu'elle soit absolument de même nature que celle de nos âmes. La conception d'immatérialité est négative dans son origine. Quand on dit qu'une substance est immatérielle, on n'en affirme rien de positif; on se borne à en exclure les propriétés qui constituent l'essence de la matière, et par conséquent on conçoit que cette dénomination générale d'êtres immatériels peut embrasser dans ses applications des natures très diverses, et plus ou moins excellentes. Il serait donc téméraire d'identifier la nature de Dieu avec celle du principe qui sent, pense et veut dans l'homme : le sentiment religieux et la raison philosophique nous ordonnent également de croire que les esprits créés doivent être aussi inférieurs à la substance divine, qu'ils sont au-dessus des corps qu'ils animent. Enfin, dire que Dieu est immatériel, ce n'est pas dire qu'il soit inétendu. La force est naturellement expansive, et quand on la suppose infinie, elle est présente partout à la fois. L'ubiquité de la force divine ne détruit pas sa simplicité. Cette force est tout entière dans chacun des points où elle s'exerce. Pourquoi n'en serait-il pas de même du sujet où elle réside? N'avons-nous pas déjà fait voir que l'étendue pure n'est réellement divisible qu'autant qu'on la suppose limitée? L'être divin resterait donc un et simple, lors même que l'on comprendrait l'immensité réelle parmi ses attributs. Nous ne voulons pas résoudre dès à présent cette question difficile de l'immensité de la substance divine; mais nous devons au moins faire nos réserves, et prévenir les fausses inductions que le lecteur aurait pu tirer du dogme qui vient d'être démontré.

§ IV. Quatrième proposition.

L'être puissant, qui a créé ou ordonné le monde, est intelligent.

Cette proposition pourrait se prouver *à priori*, en montrant que l'intelligence est nécessairement liée aux attributs d'immatérialité

et de puissance que nous avons déjà reconnus dans la cause première. Toute détermination dans un être suppose une raison soit externe, soit interne. Si la raison des déterminations d'un être est externe, cet être n'agit pas de lui-même; il subit une impulsion, il obéit à une nécessité physique, il est réellement passif. Au premier aspect, on pourrait croire que nos actes spontanés ont souvent leur mobile hors de nous. Mais, quand nous agissons en vue de quelque objet extérieur, cet objet est sans influence réelle sur notre activité; la vraie raison qui nous détermine est une idée ou une émotion, ou un penchant, c'est-à-dire un phénomène interne de conscience. *Imaginez qu'au lieu d'exciter en vous, soit une idée, soit un sentiment, l'objet devienne le principe direct et immédiat de votre détermination: il est clair que vous ne pouvez plus être mû que par une impulsion ou une attraction physique.* Supposons maintenant que la raison des déterminations d'un être soit interne: je dis qu'elle tient soit au mécanisme de cet être, soit à l'exercice de la sensibilité et de l'intelligence. Mais l'idée de mécanisme impliquant des parties diverses dont les actions et réactions réciproques produisent une suite de mouvements fatalement déterminés, exclut celle de simplicité; et il est en même temps évident que tout être en qui l'action résulte d'un mécanisme, est soumis à la nécessité physique. Ainsi dans un être simple et actif, la seule raison possible des déterminations est interne et se tire du sentiment et de la connaissance.

« Vous oubliez, me dira-t-on peut-être, que la raison des déterminations de l'activité est dans l'activité même. La force n'a pas besoin de stimulants; il est dans sa nature de se développer, en agissant elle ne suit que ses propres tendances, et l'on pourrait même dire qu'elle n'existe qu'à la condition d'agir. » Pour apprécier le peu de solidité de cette objection, écartons toutes les expressions qui personnifient la force. Il est évident que la force n'est pas une substance agissante, c'est un attribut, une puissance. Or la puissance considérée en soi, n'implique rien de plus que la possibilité de l'action, et je ne vois pas de contradiction à supposer qu'un être doué du pouvoir d'agir se tienne dans le repos. Tant qu'aucun motif nouveau ne sollicite la force pensante, elle se repose sur la même idée. Quand la force vitale est en équilibre dans les diverses parties du corps humain, elle reste immobile, et se maintient dans le même état, jusqu'à ce que quelque changement, produit par une influence extérieure, la détermine à une

action nouvelle. L'être actif, je le sais, a des tendances, mais pour les suivre, il faut qu'il les sente ou qu'il y soit poussé. La cause première ne peut être poussée à l'action par aucun mobile étranger : qui dit cause première, dit cause indépendante. Si elle a quelques tendances, elle ne peut donc les suivre sans le savoir. Admettons cependant qu'un être spirituel et actif, mais inintelligent, puisse développer sa force; il faut avouer du moins qu'il ne le pourra qu'autant qu'il n'y aurait pour cette force qu'une seule tendance, qu'une seule direction possible. Car, s'il y avait pour cette force plusieurs tendances ou directions possibles, on demanderait pourquoi elle a suivi l'une plutôt que l'autre; et dans l'hypothèse donnée, cette question resterait sans réponse. Une force aveugle serait donc limitée dans son action, et soumise par une nécessité de nature à une tendance unique et déterminée. Tel n'est pas le pouvoir immense qui se manifeste dans le monde par des créations si nombreuses et si diverses : la variété seule de ses œuvres démontre assez clairement qu'il est libre dans sa marche et capable de s'imprimer volontairement à lui-même toutes les directions.

Nous livrons ces réflexions à l'appréciation du lecteur; quoiqu'elles nous paraissent convaincantes, nous consentons à leur assigner le dernier rang parmi les motifs sur lesquels se fonde notre foi à l'intelligence divine; et, sans nous arrêter aux objections de détail que l'on pourrait diriger contre elles, nous passerons immédiatement au développement des preuves à *posteriori*, dont la vérité est si sensible, que l'on ne saurait s'expliquer comment elles ont rencontré des contradicteurs? Que de fois pourtant n'a-t-on pas vu l'homme lutter contre l'évidence de ces preuves si éloquemment développées par tant de grands écrivains, et leur opposer la froide et insoutenable hypothèse d'une matière éternelle, nécessaire, douée d'un mouvement essentiel, se combinant de mille manières différentes, et produisant, tout aveugle qu'elle est, le sentiment et la pensée? A l'aspect des vaines théories de l'athéisme, on se sent quelquefois tenté de renoncer à toute discussion, et de lui répondre simplement, avec Voltaire, qu'il faut être bien peu sensé pour nier l'intelligence dans la cause première, quand on en a soi-même une si petite.

Dans ce peu de mots, le philosophe de Ferney a résumé sous une forme piquante un raisonnement solide, et qui venge le bon sens outragé par l'athéisme. En effet, quand l'ordre physique ne nous

révélerait pas la sagesse de la Providence, par cela seul qu'il existe des êtres intelligents dans le monde, ne devrions-nous pas compter l'intelligence parmi les attributs du créateur ? Tout ce qu'il y a de réalité, ou de perfection positive dans l'effet, n'est-il pas nécessairement contenu dans la cause ? Comment donc imaginer que Dieu, en nous donnant le sentiment et la pensée, n'ait pas connu la valeur du présent qu'il nous faisait ? La pensée est supérieure à tout : si Dieu ne la possède pas, il a créé quelque chose de plus excellent que lui. « L'homme n'est qu'un roseau, a dit Pascal ; mais c'est
 « un roseau pensant : quand l'univers l'écraserait, l'homme serait
 « plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et
 « l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. »
 La cause première que rêvent les athées, embrasse tous les temps, et la vie de l'homme n'est qu'un point entre deux éternités : la cause première est toute puissante, et l'homme n'est qu'une créature faible et périssable. Mais l'homme pense, et ce noble privilège l'élève au-dessus de tous les êtres qui ne pensent pas. L'être qui sait qu'il vient de naître et qu'il doit mourir, est supérieur à l'être éternel, qui ne sait pas qu'il a toujours été et qu'il doit vivre toujours. L'être qui se sait faible et dépendant, peut mépriser l'être fort qui ignore son pouvoir et ne sait pas en diriger l'usage. L'intelligence est une force qui se dirige elle-même ; elle est au-dessus de toutes les forces aveugles, que leur nature soumet aux lois de la fatalité. Si le créateur était dépourvu d'intelligence, il aurait donc créé en nous une force qui, par son essence, serait supérieure à la sienne, et il faudrait admettre, que notre pensée est un effet qui ne serait contenu ni réellement ni virtuellement dans sa cause.

« Mais, dira-t-on, si Dieu ne peut créer l'intelligence sans être lui-même intelligent, il ne peut créer le mouvement sans être mobile, l'impénétrabilité sans être impénétrable, l'étendue sans occuper un espace. Votre raisonnement conduit donc à des conséquences absurdes. Car il y a dans le monde des qualités incompatibles, et qui ne peuvent résider dans le même sujet ; et, s'il faut que la cause première possède toutes les qualités qu'elle réalise dans le monde, elle deviendra une réunion d'éléments contradictoires. »

Pour répondre à cette objection, que les esprits superficiels regardent comme fort embarrassante, il suffit de faire entre les qualités des choses une distinction simple et facile. Parmi les qualités

des choses, il y en a qui sont en elles-mêmes des perfections, ou des réalités positives : ces qualités ne peuvent être conçues dans l'effet, sans être en même temps conçues dans la cause ; mais il est aussi des propriétés négatives, dont l'existence et la nature tiennent à une imperfection, à un défaut dans l'être qui les possède, et ce qu'il y a d'imparfait ou de défectueux dans un effet, consistant dans une privation de réalité, n'est pas le produit d'une action positive de la force causatrice : par conséquent, cette seconde classe de qualités, résultant d'une limite inhérente à la réceptivité de l'être produit, n'est pas nécessairement comprise dans l'idée de l'être créateur. Ainsi le mouvement n'est possible qu'à la condition d'une limite dans l'étendue des êtres qui y sont soumis ; si cette limite n'existe pas dans l'être créateur, il est nécessairement immobile. L'impénétrabilité est une imperfection dans les corps : car elle les suppose soumis à des influences extérieures, et obligés de se conserver par la résistance. L'être nécessaire n'a pas besoin d'exercer une force de résistance, puisqu'il est indépendant de toute force extérieure. Nier en lui l'impénétrabilité, ce n'est donc pas nier une qualité positive ; c'est nier un défaut. Quant à l'étendue, j'avoue qu'elle offre l'idée d'une perfection, d'une réalité positive : mais je n'accorde pas que l'être nécessaire soit inétendu. S'il est le créateur de la matière, il me semble au contraire évident, qu'il n'a pu réaliser en elle l'étendue, que parce qu'il est immense et remplit l'espace par sa substance comme par son action. De même, la pensée étant en soi la réalité la plus excellente que nous puissions concevoir, il est absurde d'imaginer que la cause qui a créé les êtres intelligents, soit dépourvue d'intelligence.

Pour échapper à cette conséquence, les athées nous objecteront peut-être, que la cause première n'est qu'une puissance ordonnatrice, qu'elle n'a pas créé les êtres intelligents, qu'elle les a simplement mis en état de développer et de manifester leur puissance intellectuelle. Mais cette nouvelle hypothèse nous serait aussi favorable que celle d'une création absolue. Car, si l'on admet le spiritualisme, nos âmes étant créées, sont des substances nécessaires et éternellement intelligentes ; et comment, à côté de ces millions d'âmes créées, trouverait-on place à l'hypothèse d'un être nécessaire, mais aveugle, dont le pouvoir les aurait assujetties à la matière, et aurait forcé leur pensée, auparavant indépendante, à se développer dans des organes grossiers, qui n'ont rien de commun avec sa sublime essence ? Si l'on admet le matérialisme, et certes c'est

la seule doctrine dont l'athéisme puisse s'accommoder, il faut avouer du moins, que la matière ne développe pas par elle-même les germes de pensée qu'elle contient, et il serait en vérité bien étrange, que la cause première, dont l'action est assez habilement dirigée pour féconder tous les germes intellectuels, que le monde réçèle dans son sein, fût entièrement dépourvue d'une puissance qui ne peut se développer sans sa bienfaisante intervention.

Ces dernières réflexions conduisent, comme par une pente naturelle, à l'examen d'un autre argument, que l'on peut regarder comme populaire. Je veux parler de celui qui se tire de l'existence des causes finales, ou de l'ordre et de l'harmonie qui règne dans toutes les parties de ce vaste univers. Les autres preuves de l'existence de Dieu ont, sans contredit, beaucoup d'utilité et d'importance; mais elles ne peuvent être bien appréciées que par des esprits cultivés. L'argument des causes finales est universel, intelligible pour tous les hommes, parce qu'il est l'expression la plus immédiate du sens commun, la traduction la plus simple du sentiment religieux, empreint dans toutes les ames.

Dugald Stewart a résumé cet important argument dans ces deux propositions: 1^o il est des effets, dont on a droit d'assurer qu'ils sont produits par une intelligence; 2^o la nature porte les marques, les apparences d'un dessein. Le principe énoncé dans la première proposition a été vivement attaqué par les sceptiques et par les athées. A les en croire, il serait incertain ou faux, puisqu'il ne peut être ni prouvé par le raisonnement, ni vérifié par le moyen de l'expérience. J'avoue que l'existence des causes finales n'est pas une vérité secondaire dont on puisse donner une démonstration géométrique; ce n'est pas non plus un fait dont on puisse s'assurer par une suite d'expériences habilement dirigées. Comme il faut s'élever ici à l'idée d'une intelligence étrangère qui ne se manifeste jamais en elle-même, les expériences par lesquelles on essaierait de l'atteindre, seraient toutes de même nature; et, si la première ne nous avait pas donné le droit de juger du dessein par la nature de l'effet produit, nous ne pourrions acquérir ce droit ni dans la seconde, ni dans la troisième, ni dans aucune de celles qui suivraient. On doit donc accorder aux sceptiques et aux athées que nos jugements relatifs à un dessein ne sont pas le résultat d'un raisonnement géométrique et qu'ils dépassent les limites de notre expérience. Mais on a tort de con-

clure de là, que notre foi à l'existence des causes finales n'est qu'un vain préjugé. Les caractères de nécessité et d'universalité, dont elle est empreinte, démontrent assez clairement qu'elle est, comme le principe de causalité, une secrète inspiration de notre instinct rationnel.

S'il n'y avait pas d'effets dont on eût le droit de juger qu'ils ont été produits par une intelligence, je le demande, sur quel fondement l'athée croirait-il que les êtres dont l'organisation est semblable à la sienne, sont, comme lui, doués de sentiment et de pensée? Les intelligences qui l'environnent, ne se montrent pas immédiatement à sa vue; il n'aperçoit que les effets qu'elles produisent. Il a sous les yeux des corps organisés qui se meuvent, et dont quelques-uns font quelquefois entendre une suite de sons articulés qui semblent répondre à ses paroles : il ne saisit rien de plus que des phénomènes matériels : d'où sait-il que ces phénomènes sont produits par des intelligences? Qui l'assure que cette société d'hommes, au sein de laquelle il vit, n'est pas une réunion d'automates qui n'ont rien de commun avec lui que l'organisme, et qui exécutent mécaniquement ce qu'il fait, lui, spontanément et avec intention? Par quel raisonnement géométrique, par quelle suite d'expériences est-il parvenu à se convaincre qu'il y a quelque chose de plus que de la matière et du mouvement dans ces êtres organisés qu'il nomme ses semblables. Ils lui ressemblent extérieurement, physiquement, oui sans doute; mais comment prouvera-t-il qu'ils soient intérieurement animés par le même principe de sensibilité et d'intelligence dont il sent l'action en lui-même? L'identité des phénomènes visibles, dira-t-il peut-être, suffit pour constater celle des principes invisibles d'où ils émanent; les mêmes effets sont produits par les mêmes causes. Mais, si notre observation n'atteint jamais que des phénomènes ou des effets, ce n'est pas sur l'expérience que se fonde ce jugement universel (les mêmes effets sont produits par les mêmes causes); il serait tout aussi ridicule de prétendre qu'il est le produit d'un raisonnement géométrique, puisqu'un tel raisonnement devrait emprunter ses prémisses à l'expérience. Ce jugement n'est donc et ne peut être qu'une inspiration immédiate de l'instinct rationnel; et s'il suffit pour nous assurer qu'il existe des intelligences semblables à la nôtre, par cela même il est constaté qu'il y a des effets dont on a droit d'affirmer qu'ils ont été produits par une intelligence. D'ailleurs, dire qu'un effet donné est partout le ré-

sultat d'une même cause, n'est-ce pas dire qu'il ne peut être produit que d'une seule manière? Ce jugement général se particularise en s'appliquant à nos actes. Nous sentons en eux des caractères déterminés qui nous portent à établir entre eux et l'idée d'intelligence un rapport nécessaire de dépendance et de causalité.

« Eh bien, soit, diront les athées, puisque nous ne pouvons nous assurer de l'existence des intelligences humaines que par la nature des effets qu'elles produisent, nous sommes obligés d'admettre qu'il y a des effets qui ne peuvent être produits que par une intelligence; mais cette vérité générale n'est point applicable aux productions de la nature; elle ne l'est qu'aux œuvres de l'industrie humaine; et, si l'on excepte les créations de l'homme, rien dans le monde ne porte les marques évidentes d'un travail intellectuel. » Si un observateur superficiel, qui voit se reproduire tous les jours les mêmes phénomènes, devenait indifférent au spectacle de la nature, et s'imaginait enfin que, dans le monde, tout se fait de soi-même et sans art, je plaindrais son erreur; je ne m'en étonnerais pas; car je connais l'influence de l'habitude sur nos jugements. Mais que des hommes instruits, à qui l'étude découvre chaque jour quelques merveilles nouvelles dans la création, cessent de croire à l'intelligence de la cause première, c'est là un aveuglement que je ne puis concevoir, une perversion du sens commun qui effraie l'imagination! Quoi! ces vastes corps qu'un mouvement réglé emporte dans l'espace, et qui obéissent à l'action de plusieurs forces diverses, combinées avec une justesse parfaite, ne vous révèlent plus le moteur intelligent qui les dirige! Quoi! dans les rapports que les diverses classes d'êtres soutiennent constamment entre elles, vous n'apercevez plus la réalisation d'un système, la marque évidente d'un dessein, d'une intention, d'un but! Quoi! en étudiant la constitution intime des végétaux et des animaux, leur formation ne vous paraît plus le chef-d'œuvre d'un art divin, qui surpasse infiniment l'industrie humaine! et qu'est-ce donc que cette industrie humaine dont vous êtes si fiers? est-elle autre chose dans son principe qu'une imitation de cette nature qu'il vous plaît de regarder comme aveugle? quand elle s'élève assez haut pour modifier son modèle, ne demeure-t-elle pas toujours fort au-dessous de lui?

Les athées, pour nous prouver que la nature pourrait bien être dépourvue d'intelligence, se placent dans une singulière hypothèse: ils prennent un effet isolé, et nous demandent fièrement

si nous avons le droit de l'attribuer à une cause intelligente. Par exemple, de ce qu'une pierre vient frapper mes croisées, ils soutiennent que je ne saurais légitimement conclure qu'elle ait été lancée par une main ennemie. — Mais, si vingt pierres sont successivement lancées contre ces mêmes croisées, si en sortant de ma chambre je suis moi-même frappé, si les mêmes coups viennent m'atteindre partout où je porterai mes pas, ai-je besoin de voir mes ennemis, pour croire à leur existence? Sera-t-il en mon pouvoir de nier l'influence de quelque être malveillant dans un pareil événement? Eh bien, dans la nature, un grand nombre de causes concourent à la production d'un même effet : j'aperçois partout le même concert, le même dessein, que dans la *constance de ces pierres à frapper toujours un seul but, même lorsqu'il se déplace.*

Ce principe, qu'il existe des causes finales, est généralement reconnu, quand il s'agit des produits de l'industrie humaine. Qu'on présente à un athée une horloge; qu'on lui en montre tous les rouages; qu'on lui fasse voir comment ils se lient les uns aux autres, et concourent par leurs mouvements combinés à la production d'un effet utile : essaiera-t-il de se persuader que toutes ces pièces se sont formées et ajustées sous l'influence d'attractions et de répulsions physiques? Refusera-t-il de reconnaître avec nous, que cette horloge est l'ouvrage d'un artiste intelligent. Comment se fait-il donc que ce même athée n'aperçoive aucune trace d'intelligence dans le mécanisme admirable des corps vivants? La nature, pour prévenir son erreur, a, dans la formation des êtres, multiplié les moyens avec une merveilleuse fécondité : pour atteindre certains effets particuliers, elle a recours, selon les espèces et les individus, à des combinaisons différentes, *comme si elle craignait qu'on ne se méprit sur ses intentions, et que son uniformité ne fit douter des ressources de son industrie.* Qu'un athée rencontre dans un désert des inscriptions, des colonnes, des ruines, il ne doutera pas que ce désert n'ait été habité par des hommes, qui ont laissé sur le sol des traces de leur habileté et de leur puissance; et par un inconcevable aveuglement, il s'imagine que les yeux n'ont pas été faits pour voir, les oreilles pour entendre, l'estomac pour digérer les aliments! Il est dans la nature des fins particulières si bien marquées, qu'il faut, disait un philosophe du dernier siècle, être forcé de ne pas admettre leur existence.

Aussi n'est-il donné à personne de les méconnaître constamment. Si l'on a blâmé à juste titre la méthode de certains physi-

ciens, qui, ne pouvant se borner à expliquer les lois de la nature, confondent les causes finales avec les causes physiques, et se perdent dans de vagues conjectures sur les intentions de la Providence, pourtant cette méthode, dont on ne saurait trop éviter les abus, n'est pas entièrement abandonnée par les modernes. C'est à des considérations sur les fins de la nature, que l'illustre Harvey dut la découverte de la circulation du sang. Chose surprenante, mais vraie ! les recherches sur les causes finales sont communes à tous les savants, quelles que soient leurs opinions religieuses. Si l'on pensait sérieusement que la première cause agit en aveugle dans la formation des êtres, on devrait croire que souvent il entre dans leur composition trop ou trop peu d'éléments. Eh bien, toutes nos études scientifiques impliquent, au contraire, l'intime persuasion, qu'il n'existe dans les produits de la nature ni lacunes ni superfétations. Il n'y a pas un seul athée, qui ne suppose que, dans le corps humain, tout a son usage et sa destination, et qui ne poursuive ses recherches sur nos divers organes, jusqu'à ce qu'il ait découvert à quoi chacun d'eux peut servir. Ainsi l'esprit de l'homme ne peut jamais se défaire entièrement de sa croyance aux causes finales. Dans les préoccupations où le jettent quelquefois les efforts d'une raison orgueilleuse, il peut s'imaginer qu'il a réussi à s'en affranchir ; mais il retombe à chaque instant sous le joug de cette même croyance, qu'il regarde comme une marque de faiblesse ou d'imbécillité ; et le Dieu qu'il rejette, semble lui avoir réservé, comme premier châtiment, l'ignorance de cette contradiction, qui se manifeste si clairement aux autres hommes et qu'ils s'efforcent en vain de lui montrer.

Nous avons prouvé, 1^o qu'il est aussi naturel d'admettre des causes finales dans les œuvres de la nature que dans celles de l'art, et qu'il serait inconséquent de nier leur existence dans le monde, sans la nier en même temps dans ce que l'on nomme les productions de l'industrie humaine ; 2^o que la croyance aux causes finales est nécessaire et universelle, puisqu'elle se manifeste chez ceux même qui font profession d'athéisme, et qu'elle résiste à tous les efforts de raisonnement qui tendent à la détruire. Cette croyance précieuse réunit donc tous les caractères qui distinguent les vérités de sens commun.

L'homme, plus accoutumé à observer qu'à réfléchir, emprunte presque toujours aux sciences physiques les faits et les exemples qui peuvent contribuer à entretenir dans son ame le sentiment re-

ligieux. Pour nous, dont la vie est consacrée à l'étude de la nature humaine, c'est dans notre intelligence que nous aimons à chercher les manifestations d'une intelligence divine et créatrice. Quoique dès à présent nous soyons en droit de regarder l'existence des causes finales comme un fait incontestable, nous croyons devoir insister sur un point qui est vraiment fondamental en théodicée, et offrir au lecteur, dans la discussion de quelques faits psychologiques et métaphysiques, la confirmation de nos réflexions précédentes. Les preuves nouvelles par lesquelles nous essaierons de rendre sensible l'action d'une intelligence supérieure dans le monde, seront tirées de l'existence de la pensée, de l'instinct de conservation, des moyens simples et sûrs qui tendent à conserver l'union de l'ame et du corps, et des rapports mutuels que ces deux substances soustiennent l'une avec l'autre.

Quand on accorderait aux matérialistes, que la pensée est le résultat d'une certaine combinaison de molécules, je dis que le sens commun nous ordonnerait encore de croire qu'elle a été produite dans la matière par l'action d'un être intelligent. Il serait ridicule de supposer, que tous les corps sans exception sont doués d'intelligence, et qu'il n'y a entre une pierre et un homme d'autre différence, qu'en ce que la pierre n'a aucun moyen de conserver et de manifester sa pensée, tandis que l'homme est pourvu d'organes propres à la retenir et à la rendre sensible. Il doit paraître évident à tout le monde, que la pierre ne renferme rien de semblable à ce que nous nommons sentiment ou idée. On est donc obligé, dans l'hypothèse du matérialisme, de partager les corps en deux classes : les uns sont par nature dépourvus d'intelligence ; les autres sont capables de sentir ou de penser, et ils doivent cette propriété à une certaine combinaison d'éléments spéciaux, qui les rend susceptibles de mouvements déterminés. Or, puisque la pensée implique la réunion et la disposition précise de certaines molécules, je demande si ces molécules, primitivement dispersées dans la masse totale de la matière, ont pu, par leur seule vertu, se chercher, s'unir, s'arranger avec assez de précision, pour être en état de produire au dehors, et de développer les germes de pensée qu'elles contenaient. L'intelligence étant le produit du mécanisme le plus compliqué, le plus délicat et le plus solide tout ensemble, n'est-on pas forcé de voir dans l'acte qui la produit, une intention, un dessein, en un mot, l'œuvre d'un habile et puissant artiste ? Ne nous dites pas que la matière, épuisant pendant une éternité

toutes les combinaisons possibles, a dû tôt ou tard atteindre celle qui la rend capable de vie et de sentiment. Nous démontrerons plus tard, que ce système de combinaisons est insoutenable en ce qui concerne la formation du monde en général : il offre encore moins de vraisemblance, quand il s'agit en particulier d'expliquer la formation des êtres intelligents. D'ailleurs, s'il est vrai que l'on puisse juger d'un dessein par la nature d'un effet produit, et que ce principe soit applicable à quelques-uns des ouvrages de la nature, n'est-il pas évident qu'on doit surtout l'appliquer au phénomène merveilleux dont nous nous occupons en ce moment. Ainsi la combinaison admirable qui produirait l'intelligence dans le corps humain, et le sentiment dans tous les êtres animés, devrait être considérée comme l'œuvre d'une sagesse infinie, et par conséquent, pour prouver l'existence d'un être intelligent, distinct de la matière, il n'est pas nécessaire de reconnaître dans l'homme l'existence d'un principe spirituel. En supposant que la pensée humaine est le résultat d'une combinaison matérielle, on ne compromet que les attributs moraux de la cause première : on est encore obligé de lui laisser son pouvoir et son intelligence.

Mais nous avons démontré qu'il y a dans l'homme un principe simple, immatériel, indissoluble, et dont les attributs principaux se manifestent dans le sentiment, dans la pensée et dans la volonté. La nature humaine implique donc la réunion de deux substances, qui, quoique sans analogie apparente, sont néanmoins dépendantes l'une de l'autre. Je ne parlerai pas du but moral de cette union ; mais je prie le lecteur de réfléchir sur l'étrange tendance qui porte notre ame à la conserver. Je dis que cette tendance est vraiment étrange : car la nature de l'ame ne suffit pas pour en rendre raison. L'instinct de conservation n'a pas sa source dans les jugements de l'intelligence. Son mystérieux pouvoir agit sur tous les êtres vivants, sur ceux même qui ne possèdent qu'une sensibilité grossière et imparfaite. L'intelligence nous montre quelquefois dans la mort la fin de nos misères, et nous la fait désirer comme l'aurore d'une vie heureuse. Bien des gens maudissent leur existence et voudraient s'en délivrer : ce n'est ni la religion, ni le devoir qui les retient ; c'est le manque de courage. Tout le monde n'a pas la force de vaincre cette tendance primitive, qui combat au fond de notre être les désirs de mort que fait naître le désespoir. L'instinct de conservation n'a pas sa source dans la crainte du néant. Le moi humain se sent ou se croit immortel, et l'homme

religieux, malgré la fermeté de ses croyances, redoute la dissolution de ces organes qui retiennent l'âme loin de sa céleste patrie. L'instinct de conservation n'a pas sa source dans la crainte de la douleur. Cette crainte s'ajoute à l'instinct et le fortifie : elle n'en est pas le principe. Quand on parviendrait à se persuader que la mort ne doit être accompagnée d'aucune souffrance, son aspect inspirerait encore un mouvement de répulsion et d'effroi. Cet invincible attachement de l'âme pour les organes auxquels elle est unie, n'a donc sa racine première ni dans l'intelligence ni même dans la sensibilité : il semble au premier aspect ne tenir qu'à l'organisation même. Mais il est bien évident, qu'ici l'organisation n'agit ni comme cause première, ni comme cause efficiente. Il n'y a dans la nature du corps rien qui puisse expliquer *cette étrange servitude*, qui attache si invinciblement une âme immortelle et libre aux destinées d'un organisme fragile et périssable. Dans les rapports mutuels de dépendance qui les unissent, le corps et l'âme subissent la loi d'un être supérieur, et l'amour de la vie est un instinct primitif et aveugle, imposé à l'âme par une puissance divine, qui exerce en nous une influence souveraine, et qui règle notre destinée avec une sagesse dont la profondeur confond notre raison.

C'est surtout dans le choix des moyens qui tendent à maintenir l'union de l'esprit et de la matière, que l'on voit se manifester clairement la sagesse et la bonté de la cause première. Pour que l'homme fût capable de veiller à sa conservation, il fallait qu'il lui fût possible d'apercevoir l'action de toutes les causes, tant externes qu'internes, qui peuvent attaquer et protéger sa vie, ou qu'un sentiment vif, au défaut de lumières, vint l'exciter à maintenir l'harmonie entre toutes les parties de l'organisation. Le premier de ces deux moyens nous a été refusé, et il est facile de voir que son emploi aurait été insuffisant et funeste. Supposez que l'homme eût pu connaître tous les désordres partiels de son organisation ; croit-on que cette perception, que n'aurait accompagnée aucun sentiment de douleur physique, eût été assez efficace pour l'engager à veiller sur lui-même ? Incessamment distrait par des occupations attachantes ou par des besoins moraux, n'est-il pas certain que l'homme aurait souvent négligé d'arrêter l'action des causes destructives dont sa vie est à chaque instant menacée ? Ne le voyons-nous pas tous les jours, dans l'entraînement des affaires ou des plaisirs, se résigner à souffrir des douleurs peu vives, quoi-

qu'il sache bien que ces maux légers peuvent devenir incurables, quand on les néglige trop longtemps. Je le dis avec la plus ferme conviction, il n'y a pas un seul homme qui vécut huit jours, si le sentiment de la douleur ne l'avertissait pas de veiller à sa conservation. Mais la loi qui fait que l'homme souffre ou jouit selon le mauvais ou le bon état de ses organes, étant établie; par cette simple, mais admirable combinaison, le désir du bonheur vient en aide à l'instinct de vitalité: l'amour de la vie se confond avec l'amour du bien-être, et la crainte de la mort semble se transformer en crainte de la douleur; et ce n'était pas trop, en effet, que d'unir ainsi les deux plus puissants mobiles d'action, pour forcer l'homme à ne jamais négliger le soin de sa conservation. Si l'on songe maintenant que cette même sensation, par laquelle le corps avertit si promptement et si vivement notre ame des dangers qui le menacent, est la première source de nos connaissances, le premier mobile de nos actes, le point de départ et la matière de l'industrie et des arts, en un mot, la première condition, le premier moyen de bonheur et de perfectionnement, ne doit-on pas être étonné et confondu de la simplicité merveilleuse d'une loi qui produit des effets si nombreux et si divers? Ajoutons enfin, qu'il n'y aurait nulle contradiction à supposer que l'action des objets extérieurs sur nos organes eût éclairé l'ame sans l'affecter, ou l'eût affectée sans l'éclairer; qu'ainsi la loi qui détermine les caractères des sensations, ne dérive nécessairement ni de la nature de l'ame, ni de celle du corps. Ce n'est pas que je veuille dire, que l'influence du corps sur l'ame n'a rien de réel; mais je pense au moins que cette influence n'est, dans ce qu'elle a de déterminé, ni essentielle ni nécessaire, et qu'il y a là quelque chose d'ajouté à la nature des deux substances par une volonté étrangère.

Considérons maintenant l'influence de l'ame sur le corps: supposera-t-on avec Descartes, Malebranche et Leibnitz, que cette influence n'est pas réelle: alors l'existence de Dieu est pleinement démontrée. En effet, si l'ame ne pense point par elle-même, et si le corps est incapable de se mouvoir, ainsi que le supposent les deux premiers philosophes, comme, d'un autre côté, ils n'exercent l'un sur l'autre aucune influence, il faut nécessairement admettre l'intervention d'un troisième être, qui imprime le mouvement au corps, et qui excite dans l'ame des sentiments et des pensées. Si les modifications de l'esprit et de la matière sont, dans chacune de ces deux substances, l'effet naturel d'une énergie qui

lui est propre, comme nous l'assure Leibnitz, alors cette merveilleuse harmonie entre deux substances étrangères l'une à l'autre, ne peut s'expliquer qu'en attribuant leur formation à une intelligence infinie, qui connaissant d'avance tous les esprits et tous les corps possibles, a réalisé et uni entre elles les substances matérielles et spirituelles dont les modifications devaient former des séries parallèles et parfaitement concordantes.

Aimez-vous mieux, vous fiant aux apparences et ne consultant que le bon sens, reconnaître avec le vulgaire que l'ame agit réellement sur le corps; cette opinion qui est nécessairement vraie, si les hypothèses de Descartes et de Leibnitz sont fausses, demeure inexplicable pour quiconque n'admet pas l'existence de Dieu. Examinez en effet ce qui se passe dans l'ame, quand elle agit sur le corps; vous ne découvrirez rien de plus qu'une simple pensée: car l'effort que nous sentons, lorsque nos membres vont se mouvoir, n'est autre chose qu'une tension plus ou moins violente de nos muscles. Je le répète, de la part de l'esprit, il n'existe qu'une sorte de parole intérieure qui se fait entendre dans toutes les parties de l'organisme. Je dis donc que mon corps se meuve: aussitôt tous les muscles travaillent, et mon corps entre en mouvement. Je dis que mon bras, que mon doigt se remue: le bras et le doigt obéissent, tandis que le reste du corps demeure dans le repos. L'empire de l'ame sur le corps est souverain, est absolu; il renferme quelque chose de divin, quelque chose qui, si je l'ose dire, ressemble à la création. Cette belle analogie nous est retracée dans ces éloquents paroles de Fénelon. « Comme l'Écriture
« nous représente Dieu qui dit, après la création de l'univers :
« Que la lumière soit, et elle fut : de même la seule parole intérieure
« de mon ame, sans effort, sans préparation, fait ce qu'elle dit. »

Ce qu'il ya de plus merveilleux dans ce pouvoir absolu de notre ame, c'est qu'il est entièrement aveugle. L'ame ne sent pas ce corps auquel elle est si intimement unie; il n'est pas pour elle l'objet d'une perception immédiate, mais d'une croyance. Il est certain du moins qu'elle n'aperçoit pas les parties de l'organisme sur lesquelles elle agit immédiatement; et néanmoins, malgré cette profonde ignorance, elle ne se méprend jamais. Elle atteint toujours infailliblement les nerfs, les fibres qu'elle doit ébranler; et elle n'agit sur ces nerfs, sur ces fibres, qu'en raison du mouvement qu'elle veut obtenir. Si l'on me disait qu'une intelligence qui connaîtrait immédiatement un corps, agit avec précision sur

chacune des parties de ce corps, selon son besoin et sa volonté, quoique l'action d'un être simple sur la matière puisse paraître étonnante, je ne me croirais pas obligé de chercher la raison de cette action dans la volonté d'un suprême ordonnateur : mais qu'un être spirituel agisse par une simple pensée, et sans se méprendre, sur des organes qu'il ne voit pas et dont il n'a nulle idée, c'est un prodige qui serait tout à fait invraisemblable, si l'expérience ne venait à chaque instant nous en confirmer la réalité; et ce prodige n'a pu se réaliser que par l'intervention d'une intelligence infinie, qui a formé l'esprit et le corps l'un pour l'autre, et a réglé leurs rapports avec une justesse et une profondeur de vues que l'on ne peut assez admirer.

Non seulement chaque être a dans la nature sa fin, sa destination spéciale; mais encore tous les êtres sont liés entre eux, et paraissent tendre à une fin commune, qu'il nous est à peine donné d'entrevoir. En présence de ce vaste univers, nous ressemblons, suivant Rousseau, à un homme qui verrait une montre ouverte, et qui, contemplant toutes ses parties si bien ajustées, leurs rapports mutuels, l'harmonie de leurs mouvements, s'écrierait que toutes ces petites machines dont chacune est faite avec tant d'art, concourent à une fin commune qu'il n'aperçoit pas, mais qui certainement existe : il admirerait l'adresse de l'ouvrier dans les détails de son ouvrage, et en voyant tant d'industrie et de sagesse dans chacune des parties, il n'hésiterait pas à déclarer que la fin générale pour laquelle tout ce mécanisme a été inventé, est elle-même digne de ses éloges. Dès que l'on a assez observé pour conclure par analogie qu'il y a dans la nature unité de vues et de système, on est obligé d'admettre l'unité de la cause première. Nous emploierons plus tard d'autres arguments en faveur du dogme de l'unité. Bornons-nous maintenant à faire remarquer que, lorsque les hommes commencèrent à embrasser d'un seul regard l'ensemble des phénomènes, le dogme du polythéisme fut fortement ébranlé. A dater de cette époque, il devint de jour en jour moins vraisemblable que la nature, dont les accidents variés laissaient pourtant entrevoir une action simple, constante, universelle, pût demeurer sans contestation soumise à plusieurs maîtres. Aussi, quand le christianisme ne serait pas venu éclairer les hommes sur l'unité de cette puissante intelligence qu'ils ont adorée dans tous les siècles, les progrès seuls de la science auraient suffi pour renverser les autels de ces dieux du paganisme, dont une observation

mesquine, étroitement concentrée sur des détails, avait peuplé la terre, la mer et les cieux.

Personne n'oserait aujourd'hui demander au maître de l'univers un nouveau partage de son vaste empire. Mais Épicure a laissé des successeurs : on trouve encore des esprits téméraires et aveugles, dont les yeux, fermés à la lumière naturelle du sens commun, ne savent plus apercevoir ni dans le monde, ni en eux-mêmes, les rayons à demi voilés de l'intelligence divine. Après avoir dépouillé le grand être de sa science et de sa sagesse, ne pouvant nier sa puissance, ils osent en revêtir la matière, qui, selon eux, ne dépend que d'elle-même, se modifie et se combine par sa propre énergie. Pour faire ressortir la force des preuves simples et naturelles, par lesquelles nous venons de démontrer l'intelligence de la cause première, nous allons jeter un coup d'œil sur cette célèbre doctrine d'Épicure, qui a été reproduite par la plupart des athées modernes, avec quelques modifications que les progrès des sciences rendaient indispensables.

Suivant les épicuriens, la matière n'est divisible à l'infini que par la pensée. Si l'on pouvait pousser assez loin la décomposition des corps, on parviendrait à des substances, toujours étendues sans doute, mais pleines et indissolubles. Ces substances que les épicuriens ont appelées atomes, ont toutes sortes de formes; elles sont les vrais principes des choses; le monde est un résultat de leur combinaison. Pour le prouver, les épicuriens font d'abord remarquer que, d'après une maxime admise par tous les philosophes de l'antiquité, rien ne vient de rien, et que rien ne peut être anéanti (*ex nihilo nihil; in nihilum nil posse reverti*). Les atomes sont donc éternels : ils n'ont pas commencé; ils ne peuvent pas non plus cesser d'être : ils existent nécessairement. Les atomes sont doués d'un mouvement essentiel : leur pesanteur détermine en eux une chute éternelle. Mais comme cette chute s'opère en ligne droite, il faut qu'il y ait un autre principe de mouvement; sans cela, les atomes tomberaient les uns à côté des autres, sans jamais se rencontrer. Ce second principe de mouvement ne peut pas se trouver hors des atomes, puisqu'il n'existe pas d'autres êtres qu'eux dans le monde : quel est-il donc ? Les épicuriens se bornent à dire qu'il doit y avoir dans les atomes une énergie propre, en vertu de laquelle ils peuvent s'écarter de la ligne droite qu'ils décrivent en tombant. Cette déviation, que l'on a nommée *clinamen*, étant supposée, il est évident que les atomes pourront se rencontrer, se

choquer, et former diverses combinaisons. C'est ici que doit se placer le raisonnement auquel les épicuriens accordent le plus de confiance. Il faut avouer, disent-ils, que le nombre des combinaisons dont les atomes sont susceptibles, est infini : mais par compensation, ils avaient toute une éternité pour créer ce monde, que le vulgaire admire comme l'œuvre d'un Dieu. Or, durant une éternité, puisque les atomes sont dans un mouvement continu, ils ont dû épuiser toutes les combinaisons possibles. Le monde actuel étant une de ces combinaisons, devait donc se produire à son tour, et par conséquent il n'est nullement nécessaire de recourir à une *intelligence supérieure* pour en expliquer la formation. Si l'on demande aux épicuriens comment la pensée a pu résulter d'une combinaison d'atomes, ils répondent que les atomes de forme sphérique sont les plus mobiles et les plus actifs, et que notre âme étant un principe de mouvement et d'activité, doit nécessairement être un composé d'atomes ronds. Cette bizarre hypothèse appartient en propre aux épicuriens de l'antiquité. Les matérialistes modernes ne partagent pas l'admiration fanatique des atomistes anciens pour la forme ronde. Mais quoique l'on n'ose plus attribuer à telle ou telle forme le privilège de la pensée, on suppose néanmoins encore quelquefois, que l'âme humaine est une réunion d'éléments spéciaux.

Pour réfuter les assertions des épicuriens anciens et des matérialistes modernes sur la formation de l'intelligence, je ne rappellerai pas les preuves que nous avons précédemment développées en faveur de l'immatérialité de l'âme. Quelques réflexions générales suffiront pour nous convaincre, que toute hypothèse qui place l'origine de la pensée dans une combinaison matérielle, conduit à des conséquences invraisemblables et que le bon sens doit repousser avec mépris. Vous prétendez, dirai-je aux matérialistes, expliquer la formation de la pensée dans le corps humain par une combinaison de molécules ou d'atomes. Mais, si aucune des molécules dont se compose le corps humain ne contient la pensée, il n'est pas moins impossible de la faire naître de leur concours, que de créer des couleurs avec des sons, ou des sons avec des couleurs. Pour tirer d'une composition une propriété ou modification nouvelle, il faut que cette propriété ou modification se divise entre les éléments combinés, ou qu'elle soit contenue tout entière dans chacun d'eux. Or la pensée étant essentiellement une et simple, ne peut être contenue par fractions dans des molécules ma-

térielles : on est donc obligé de supposer qu'elle existe tout entière dans chaque atome. L'organisation ne la crée pas ; elle ne fait que la produire au dehors. Mais, comme la chimie, en analysant le cerveau et les autres parties du corps humain, y découvre des principes matériels qui entrent dans la composition des végétaux et des corps bruts, si la pensée est contenue tout entière dans chacun de ces principes, elle existe aussi dans les végétaux et les corps bruts que ces mêmes principes servent à former. Il est donc impossible d'accorder la pensée par privilège à tels ou tels corps ; il faut la répandre indistinctement dans tous les êtres. La pensée est partout : les pierres même ne sont pas dépourvues d'intelligence : elles ne diffèrent de l'homme que par le défaut de mémoire et d'organes propres à manifester la pensée. Les matérialistes éludent, autant qu'ils le peuvent, ces conséquences de leur doctrine ; mais elles en découlent si naturellement, qu'ils se voient quelquefois réduits à l'alternative, ou de les accepter, ou de renoncer à leur opinion sur la nature du principe pensant. Alors ils n'hésitent pas : ils acceptent les conséquences et répètent avec Hobbes : « *Scio « fuisse philosophos quosdam eosdemque viros doctos, qui corpora « omnia sensu prædita esse sustinuerunt : nec video, si natura sensionis in reuactione solâ collocaretur, quomodo refutari possent.* » J'avoue que je ne le vois pas non plus, en supposant que l'on mette de côté, comme le font ces philosophes, le témoignage du bon sens. Mais, de bonne foi, il faut de la hardiesse pour soutenir de semblables paradoxes ! On conviendra que la pensée est dans les pierres une qualité bien occulte ; quand on ne craint pas de leur prêter le sentiment, on a fort mauvaise grâce à reprocher aux déistes leur crédulité et à tourner en ridicule les mystères de la religion.

Mais laissons là une discussion qui serait trop embarrassante pour les athées ; examinons le reste de leur système. J'y vois d'abord des atomes éternels et nécessaires ; et, quand je demande que l'on me prouve qu'ils existent nécessairement, on me répond : « Rien ne vient de rien ; rien n'est créé sans matériaux. » Mais, sans prétendre, comme Fénelon, que tout être nécessaire est infini et parfait ; qu'ainsi il n'y a rien de plus contingent au monde que ces chétives molécules que le microscope même ne peut atteindre, il est permis au moins d'assurer que ce principe, *rien ne vient de rien*, ne doit pas être rangé parmi les axiomes, et que pourtant il n'a jamais été démontré. Dépouillons en effet les raisonnements des athées, sur ce

point, de toutes les déclamations qui nous en dérobent la faiblesse ; à quoi se réduisent-ils ? A ce peu de mots : la création est impossible, car elle est inconcevable ; la création est impossible, car toute cause doit renfermer son effet. Dans le premier de ces arguments, l'athée prend modestement son étroite compréhension pour mesure du possible : dans le second, il nous donne pour preuve ce qui est en question. Car, traduisez cette proposition : toute cause doit renfermer son effet ; vous trouverez : rien ne vient de rien : et pourquoi admet-on que rien ne vient de rien ? C'est que la création est impossible. L'argumentation tourne dans un cercle, et par conséquent le fondement de la doctrine d'Épicure n'est qu'une hypothèse transformée en axiome. Poursuivons notre examen.

Ces atomes éternels et nécessaires sont en même temps doués d'un mouvement essentiel ! On le dit ; mais on ne cite aucune expérience qui constate ce fait, aucun raisonnement qui le prouve : c'est encore là une supposition gratuite, suggérée par le besoin de la cause. En vérité, les épicuriens ont bien l'air de gens qui ont pris d'avance leur parti, et qui cherchent après coup des raisons bonnes ou mauvaises. Mais quelles sont les causes ou les lois du mouvement ? Écoutons d'abord les anciens. « Les atomes, disent-ils, entraînés par leur propre pesanteur, tombent d'une chute éternelle. En vertu de cette première loi, ils décrivent une ligne droite de haut en bas. Pour modifier ce premier mouvement, qui ne leur permettrait pas de se combiner, les atomes ont en outre une énergie propre, qui les rend capables de s'écarter de la ligne dans laquelle leur pesanteur les entraîne. » — De ces deux lois, la première est fautive : la seconde n'est qu'un rêve de l'imagination. La pesanteur n'est pas une propriété inhérente à chaque atome considéré isolément : c'est une force, en vertu de laquelle les atomes s'attirent les uns les autres. Quant à l'hypothèse d'une énergie interne et propre à chaque atome, elle est contredite par le sens commun, par l'expérience et par le témoignage des savants, qui ont fondé les sciences mécaniques sur un principe directement contraire à celui des épicuriens. La physique imparfaite d'Épicure a été, je le sais, corrigée par les athées modernes. A les en croire, les atomes devraient être doués d'une force de projection en vertu de laquelle ils s'élanceraient dans l'espace, et d'une force de gravitation, par laquelle ils s'attireraient les uns les autres. Mais, quoique cette explication fasse mieux connaître la nature de la pesanteur, elle n'est

pas néanmoins plus légitime que celle des anciens. Qu'y a-t-il en effet de plus absurde, que de prêter aux corps un mouvement spontané de projection ?

Quoi qu'il en soit, passons encore aux épicuriens leurs hypothèses sur le mouvement, et raisonnons sur les combinaisons possibles des atomes. Puisque les corps sont compressibles, et que le mouvement existe, il y a du vide : puisqu'il y a du vide, l'espace occupé par les atomes est limité ; l'espace occupé par les atomes étant limité, leur nombre ne peut pas être infini, et puisque leur nombre est borné, celui de leurs combinaisons possibles l'est pareillement. On pourrait croire au premier abord, que je fais beau jeu aux épicuriens. Car moins il y a de combinaisons possibles, plus il y a de chances en faveur de la réalisation de celle qui constitue le monde actuel. Mais si nous épargnons une difficulté à nos adversaires, on va voir que nous leur en réservons d'autres dont ils auront plus de peine à se tirer.

Il est évident que chaque combinaison d'atomes ne dure qu'un temps : faites ce temps aussi long que vous le voudrez ; il faut toujours avouer qu'il est limité. Maintenant, le nombre de toutes les combinaisons possibles étant également limité, si vous multipliez par ce nombre leur durée moyenne, vous obtiendrez pour résultat un nombre fini, qui exprimera leur durée totale ; et cette durée totale, quelque grande qu'on la suppose, sera nécessairement finie. Eh bien ! retranchez-la de l'éternité écoulée et il vous restera encore une éternité tout entière. Qu'ont fait vos atomes durant toute cette éternité ? Sont-ils demeurés immobiles dans l'espace ? Dites-nous alors qui leur a donné l'éveil, qui les a tirés de leur éternel repos ? Supposez-vous qu'ils se sont mis pendant toute cette éternité sans rien produire : est-il possible alors de voir dans leur première combinaison un résultat de leur propre vertu ? Cet étonnant succès, après une éternelle impuissance, ne doit-il pas être attribué à l'action d'une cause étrangère, qui aurait modifié leur mouvement jusque-là stérile ? Il faut donc ou reconnaître une puissance supérieure à celle des atomes, ou soutenir que la succession des combinaisons n'a pas eu de commencement. Je ne veux pas examiner s'il est possible de concevoir une succession qui n'ait pas commencé. Laissons ce point hors de discussion et acceptons l'hypothèse. L'éternité écoulée contient un nombre infini de fois la durée totale de toutes les combinaisons possibles : par conséquent, si les combinaisons

se sont succédées de toute éternité, sans interruption, chacune d'elles a dû se reproduire un nombre infini de fois. Ainsi, en remontant dans le passé, on retrouverait indéfiniment, à des intervalles de temps parfaitement égaux, le monde présent, tel qu'il est au moment où j'écris ces lignes. Si nous considérons chaque combinaison comme un simple changement dans le monde, il faudrait reconnaître que le monde n'est que la répétition à l'infini des mêmes scènes, la reproduction à l'infini des mêmes êtres. Ah ! de grâce, laissez les esprits religieux faire ce que vous appelez le roman de la création. Leur roman vaut beaucoup mieux que votre histoire !

Je viens de supposer que le nombre des combinaisons qui se sont succédées était infini, et j'en ai déduit cette conséquence, que tout ce qui existe aujourd'hui, a déjà existé un nombre infini de fois. Les athées aiment-ils mieux admettre, qu'il n'y a eu qu'un nombre fini de combinaisons : alors si chacune des combinaisons n'a duré qu'un temps, il est évident que la première a commencé ; et nous avons déjà prouvé que, dans ce cas, on est obligé de reconnaître une puissance supérieure à celle des atomes. Si l'on prétend qu'à la vérité toutes les combinaisons, qui ont commencé, n'ont eu qu'une durée finie, mais qu'il y en a une première qui n'a pas eu de commencement, et qui est co-éternelle aux atomes, on rencontre de nouvelles difficultés et de nouvelles invraisemblances. Car cette première combinaison aurait été instantanément et nécessairement produite par le mouvement essentiel des atomes ; elle aurait donc été nécessaire et indestructible comme eux. Comment concevoir, en effet, qu'un monde ait été produit, et se soit conservé de toute éternité jusqu'à un instant donné par l'effet seul du mouvement, sans supposer dans le mouvement qui l'a produit, une tendance nécessaire à le conserver. Plaçons-nous par la pensée au sein d'un tel monde avant sa destruction : on nous dit qu'il se maintient par les lois du mouvement, et qu'il n'a jamais commencé. Pourrons-nous croire qu'il doit finir un jour ? Pour qu'il fût sujet à périr, il faudrait que les lois du mouvement, qui le font être, fussent sujettes au changement ; et comment seraient-elles sujettes au changement, ces lois qui dérivent de la nature des atomes, puisque les atomes existent nécessairement, et qu'il n'y a pas d'autres êtres qu'eux dans l'univers ! Si l'on suppose une combinaison co-éternelle aux atomes, il ne faut donc plus discuter sur le nombre des combinaisons possibles ; il n'y en a qu'une de pos-

sible; c'est celle qui existe aujourd'hui : elle a toujours été; elle ne peut pas cesser d'être. Énoncer une telle conséquence, c'est en faire justice. A l'aspect des révolutions qui atteignent certaines parties de ce monde, n'est-on pas forcé d'avouer, qu'il n'est point le résultat d'une combinaison nécessaire et immuable? Ainsi, de quelque côté que l'on se tourne, on ne rencontre partout dans la doctrine d'Épicure que suppositions gratuites, que mystères incompréhensibles, qu'absurdités palpables, et cet exemple nous prouve que la raison humaine ne peut s'élever contre Dieu, sans se dégrader jusqu'à la folie.

Après avoir réfuté les raisonnements des athées, il nous est permis, je crois, de leur rappeler leur petit nombre, de blâmer la témérité d'une poignée de sophistes, qui, sans avoir pour eux l'autorité de la logique, ne craignent pas de s'attaquer à une croyance aussi vieille que le monde, et n'opposent, tranchons le mot, que la vanité ou l'orgueil à l'autorité du genre humain. Il faut bien pourtant, que cette imposante autorité soit une cruelle gêne pour les esprits forts : car ils n'ont épargné contre elle ni les raisonnements, ni même les injures. Quelquefois, pour détruire dans ses fondements la croyance religieuse, ils attaquent et flétrissent ce funeste entourage de superstitions, qui l'obscurcissent et la corrompent. Mais toutes leurs déclamations contre les superstitions des peuples ne prouvent qu'une chose; c'est que, la nature n'ayant donné à l'homme qu'une ébauche imparfaite de religion, il est obligé, pour l'achever, d'employer le secours de l'imagination ou du raisonnement, et que, sujet à s'égarer dans son travail, il ajoute à un petit nombre de dogmes fondamentaux et universels une innombrable variété de préjugés ridicules ou funestes. Pénétrez au fond des consciences humaines : sous cette multitude infinie de dogmes particuliers qui se disputent l'empire des âmes, vous découvrirez toujours un fond de religion invariable et commun à tous les hommes : vous verrez tous les peuples proclamer d'un commun accord la nécessité, la puissance et l'intelligence de l'être divin, c'est-à-dire ceux d'entre ses attributs dont la connaissance importe le plus à l'homme, puisqu'on en peut légitimement déduire toutes les perfections morales de la cause première.

En vain les athées s'efforcent de déponiller la croyance religieuse de son caractère d'universalité, en nous opposant les récits de quelques voyageurs, qui nous parlent de certaines peuplades, chez lesquelles ils n'ont rencontré aucune trace de religion. Quand

on reconnaîtrait que ces voyageurs, qui ignoraient la langue de ces peuplades, et qui pouvaient à peine leur faire comprendre les besoins qu'ils éprouvaient, aient pu cependant juger d'un fait aussi important, que pourrait-on conclure de ces rares exceptions contre l'universalité de la croyance religieuse? Si un peuple est ignorant et grossier, s'il sait à peine se vêtir, s'il n'a, pour se garantir des injures de l'air, que des retraites formées par la nature, si tous ses travaux ont pour objet de satisfaire ses premiers besoins physiques, est-il étonnant qu'il ne connaisse pas Dieu, et qu'il ne s'inquiète point de ses destinées? Ne doit-on pas le comparer aux enfants, et même aux animaux, que le défaut d'intelligence rend incapables de s'élever au-dessus des objets sensibles qui les environnent? Quoique les premières manifestations de la croyance religieuse puissent s'opérer dans des âmes fort ignorantes, elles supposent, néanmoins, que l'homme ne se borne plus à observer les choses dans leurs rapports avec ses besoins physiques, et qu'il a franchi le cercle de la vie animale. Or, quels sont ces peuples athées, dont on ne rougit pas d'invoquer contre nous le témoignage? Quelques misérables et rares tribus de sauvages, ou d'animaux à figure humaine, errant à l'aventure, vivant péniblement des fruits de leur chasse, et dont l'intelligence est esclave des plus grossiers appétits. Voilà donc jusqu'où les esprits forts sont obligés de descendre, pour trouver quelques autorités en leur faveur. Que dis-je? il n'y a pas là témoignage en faveur de l'athéisme? Les sauvages, que l'on nous oppose, n'ont jamais pensé à Dieu; ils ne nient pas son existence, et par conséquent, en dépit de toutes les arguties, la croyance religieuse conserve le caractère de l'universalité.

Supposons maintenant qu'elle ne soit qu'un préjugé; et voyons si, dans une telle hypothèse, elle aurait pu s'établir au sein de la société, et s'imposer durant une longue suite de siècles à toutes les nations? Je remarque d'abord, que l'établissement de la religion chez les peuples remonte à une plus haute antiquité que tous les monuments historiques; qu'ainsi, à l'époque où il aurait eu lieu, l'homme faisait à peine les premiers pas hors de la vie animale. Or, dira-t-on que dans ces temps de ténèbres la religion fut inventée par des prêtres, comme l'ont prétendu quelques athées fanatiques, qui regardent le sacerdoce comme la cause de tous nos maux, ou par des législateurs, dans l'intérêt des mœurs ou du despotisme, ou enfin par quelques hommes plus instruits que

leurs semblables, par des philosophes sauvages, qui voulaient se faire un nom, et l'attacher à une œuvre impérissable. La première supposition est absurde : car il est évident que le sacerdoce est né de la religion, et non la religion du sacerdoce, qu'il ne pouvait y avoir de prêtres menteurs, à une époque où personne ne soupçonnait encore l'existence de Dieu ; que si les prêtres ont quelquefois, par intérêt, propagé la superstition, ils n'ont pu être les premiers fondateurs du culte. On doit donc reconnaître que, dans notre supposition, les dogmes religieux auraient été inventés par des législateurs ou par des philosophes.

Mais quel succès une pareille invention aurait-elle pu obtenir ? Pour prouver qu'elle pouvait réussir, les athées nous diront qu'elle trouvait un puissant auxiliaire dans l'ignorance, qui, ne pouvant expliquer les phénomènes par l'action des causes physiques, est disposée à en chercher la raison dans des causes surnaturelles. Mais cette disposition, d'où peut-elle naître ? si ce n'est de cette voix secrète du sens commun, qui dit à tous les hommes, que de mouvements en mouvements il faut remonter à un premier moteur, et que l'intelligence a dû être produite par une cause intelligente. L'ignorance n'explique rien que l'application vicieuse de l'idée d'intelligence à des phénomènes physiques : elle n'est qu'une source de superstition ; et la superstition n'est que l'abus du principe religieux, inhérent à notre nature. Il ne serait pas plus juste d'attribuer à la crainte, comme l'ont fait quelques athées, l'introduction des Dieux dans le monde. La crainte n'agit que par moments sur l'esprit humain, et n'est qu'une cause temporaire et accidentelle, qui ne peut rendre raison de la permanence de notre foi religieuse. La crainte n'est qu'une cause locale. La nature ne se montre pas partout avec un appareil terrible : elle est quelquefois pour l'homme une mère tendre et bienfaisante. L'amour, l'espoir et la reconnaissance auraient donc dû prendre quelque part à l'invention des Dieux. D'ailleurs la crainte et l'espérance ne peuvent donner par elles-mêmes que l'idée d'une puissance nuisible ou salutaire : elles n'ont point engendré l'idée d'une intelligence malveillante ou favorable. D'où vient que l'homme unit partout et toujours l'idée d'intelligence et de volonté à celle de puissance ? C'est un préjugé, disent les athées : mais nous avons déjà fait voir que ce préjugé est entièrement indépendant de l'ignorance et de la crainte. Faut-il croire qu'il a pris naissance dans l'imagination, amie du merveilleux, ou dans l'aveugle crédulité du genre hu-

main, disposé par ignorance à admettre l'existence d'un Dieu sur l'autorité de ses législateurs, de ses philosophes ou de ses poètes? Voyons si ces suppositions soutiendront mieux l'examen.

1° L'amour du merveilleux présuppose la foi religieuse; il n'en est pas le principe. L'imagination a toujours pour objet de modifier, d'embellir et d'orner un sujet préexistant; elle ne crée pas tout ensemble et le sujet et les ornements. Elle se plaît à répandre partout l'image d'une intelligence créatrice; mais pour qu'elle divinise ainsi toute la nature, il faut que l'idée de Dieu lui soit donnée par le sens commun. D'ailleurs tout n'est pas erreur ou mensonge dans les jugements qui naissent de l'imagination. Les inspirations primitives de cette faculté sont vraies dans ce qu'elles ont de général et d'universel; et, si elle était le principe de l'idée de Dieu, ce que cette idée a d'identique dans l'esprit de tous les hommes, devrait toujours être regardé comme l'expression de la vérité, et il n'y aurait de fictif que les déterminations diverses que cette idée reçoit du travail poétique des intelligences.

2° L'homme se soumet à l'autorité, quand elle lui impose des croyances qui n'ont rien de contraire à ses passions : mais plus il est ignorant, plus il se montre indocile et rebelle, quand on s'efforce de créer en lui des convictions qui blessent ses affections ou ses intérêts. Dites à un ignorant que le soleil tourne autour de la terre, et qu'il n'y a pas d'antipodes : il vous croira, parce que l'apparence est en votre faveur, et qu'un tel fait ne lui importe guère : mais supposez-le vicieux et jusque-là étranger à toute croyance religieuse; quand vous lui parlerez d'un Dieu rémunérateur et vengeur, il refusera de vous écouter : car il craindrait le Dieu que vous lui annoncez. Vos raisonnements ne parviendront pas à triompher de son antipathie : à peine consentira-t-il à leur prêter un moment d'attention; il les méprisera, s'il ne les comprend pas; s'il les comprend, il en sentira la faiblesse. Voyez ces paysans grossiers que le vice a conduits à l'athéisme, et qui ont fini par se persuader qu'ils mourront tout entiers comme leurs bœufs et leurs chevaux : la conversion de pareilles gens est un miracle moral : jamais on n'a trouvé d'ames plus stupidement opiniâtres dans leur incrédulité. Faites parler la raison : ils ne vous comprennent pas. Adressez-vous à leurs cœurs : la passion vous en interdit l'accès; à leur imagination : ils n'en ont plus ou ils n'en ont jamais eu. D'ailleurs le vice altère les tendances de l'imagination : cette faculté peut, comme toutes les autres, devenir l'esclave des passions. La

poésie de l'athéisme repousse les images religieuses : au lieu de tout animer, de tout diviniser dans la nature, souvent elle se plaît à flétrir tout ce qu'elle touche, et les objets que son souffle atteint, n'offrent plus que la triste image de la stérilité et de la mort. Rousseau a dit : « Mettez votre cœur en état de désirer qu'il y ait un Dieu, et vous n'en douterez jamais. » En supposant que les dogmes religieux ne soient que des inventions humaines, nous pouvons dire à notre tour : Mettez votre cœur en état de craindre qu'il y ait un Dieu, et vous n'y croirez jamais. Tout homme vicieux repousserait donc comme un frein redoutable, une religion qui ne serait prêchée que par l'ambition ou par la vanité ; et par conséquent, s'il est vrai que, dans son état primitif de grossièreté et d'ignorance, la société, jusqu'alors affranchie des liens de la religion et de la morale, devait être parvenue au dernier degré de la corruption ; s'il est vrai que des hommes presque sauvages, livrés à la brutalité des instincts animaux, et qui n'avaient jamais cédé qu'à la force physique, devaient répugner à reconnaître un nouveau *Seigneur*, plus terrible que les grands de la terre, alors nous serons forcé de conclure que la grande majorité des hommes se serait révoltée contre le pouvoir moral, auquel on aurait voulu la soumettre, et que les législateurs ou les philosophes n'auraient trouvé qu'un bien petit nombre d'âmes disposées à se laisser séduire par leurs artifices ou par leurs sophismes.

On a nié, je le sais, cette corruption ou cette anarchie morale que je suppose dans les sociétés primitives. L'homme, a-t-on dit, est bon par nature, et c'est aux progrès de la civilisation, qu'il faut attribuer sa dépravation. Mais le tableau séduisant qu'un éloquent écrivain nous a tracé de l'état sauvage, ne prouve rien, sinon que la philosophie, mécontente du présent, peut quelquefois, dans la peinture du passé, emprunter à la poésie ses fictions et ses mensonges. Personne ne croit plus que l'ignorance soit la mère des vertus, et l'on ne comprend pas comment des sociétés réduites à une grossière ébauche de lois civiles, auraient su se garantir de l'influence des vices et des crimes, dont nos lumières ne nous préservent pas. Ne nous parlez pas de l'antique tradition de l'âge d'or, de ces temps fortunés où régnaient l'innocence et la vertu. Ces hommes dont on nous a décrit les mœurs pures et l'incorruptible équité, étaient encore animés du souffle divin qui les avait créés ; les dieux mêmes guidaient leurs premiers pas dans la carrière de la vie, et ne dédaignaient pas de revêtir la

forme humaine pour veiller de plus près sur l'œuvre de leurs mains. L'âge d'or des poètes est une fiction, sans doute; cette fiction néanmoins n'est point en contradiction avec nos idées générales sur la nature humaine : sous le règne des dieux, l'humanité peut s'élever au-dessus d'elle-même, et devenir capable de toutes les vertus. Mais personne ne s'est jamais avisé de prêter les vertus de l'âge d'or à des sauvages, fils de la terre et privés de tout commerce avec le ciel. Quand parmi nous le triple frein de la loi civile, de la religion et de la morale suffit à peine pour contenir l'essor des mauvaises passions, il serait ridicule de s'imaginer que l'homme fût parvenu à les réprimer pendant des siècles d'athéisme, et qu'il se fût garanti de ces habitudes de licence et d'immoralité qui portent les âmes à ne voir dans les croyances religieuses qu'un joug importun et redoutable. Concluons donc, que si Dieu n'existe pas, ni les législateurs, ni les philosophes n'auraient réussi à établir par toute la terre les dogmes fondamentaux de la religion; et reconnaissons enfin, qu'il y a dans ces dogmes une vertu secrète qui force l'assentiment des hommes, que l'empire universel qu'ils ont exercé sur les âmes, a son principe dans leur certitude même, et qu'ils ne l'auraient jamais obtenu, s'ils n'étaient, comme nous l'avons démontré, l'expression du sens commun.

§ V. Cinquième proposition.

L'être puissant et intelligent qui a créé ou ordonné le monde, est doué de sagesse et de liberté.

Si nous réfléchissons un instant sur l'immense étendue du monde que le divin architecte a construit, si nous songeons à l'infinie multiplicité des êtres, aux rapports innombrables qui les unissent, à l'extrême diversité des caractères qui les distinguent, si nous concevons bien, comme la raison nous en impose le devoir, que chaque créature a sa destination individuelle, et qu'en même temps il existe une fin générale, vers laquelle l'auteur des choses entraîne ou conduit tous les êtres qui sont sortis de ses mains, alors nous reconnaitrons sans doute que la suprême intelligence qui a ordonné ce vaste ensemble, est aussi peu bornée que la puissance qui lui donne la vie et lui imprime le mouvement. La cause première embrasse donc d'un seul regard tous les êtres réels ou possibles; elle pénètre leur nature; elle aperçoit tous les rapports qui peuvent exister entre eux; elle connaît de toute éternité

les meilleures fins qu'un être intelligent puisse se proposer, et les moyens les plus sûrs qu'il soit possible d'employer pour les atteindre : il faudrait, selon moi, avoir perdu le sens pour oser soutenir que Dieu ne discerne pas en toutes choses les fins qui sont les plus dignes de lui, et qu'il ignore quelques-uns des moyens qui peuvent servir à l'accomplissement d'un dessein quelconque. Ce même Dieu, si parfaitement instruit de tout ce qui est bien, et qui ne laisse échapper aucun des moyens propres à le conduire au but que sa volonté choisit, est souverainement puissant : il a créé tous les êtres, il ne dépend d'aucun deux ; il n'y a au monde aucune force extérieure qui soit en état de le détourner de l'accomplissement de ses projets. Si donc sa volonté tend à la réalisation des fins les plus excellentes, il ne trouvera d'obstacles ni dans son ignorance, ni dans sa faiblesse, ni dans des forces étrangères qui soient capables de résister aux siennes. Or, pourrait-il ne pas vouloir le bien, lui qui le connaît si parfaitement ? Serait-il possible qu'il n'employât pas les meilleurs moyens, lui qui les apprécie tous à leur juste valeur, lui pour qui ils sont tous également praticables ? en un mot, osera-t-on concevoir quelque action peu convenable et peu sage dans un être qui unit l'intelligence la plus parfaite au pouvoir le plus étendu ? On n'imaginera pas, sans doute, qu'un Dieu se propose par hasard ou par caprice un but réprouvé par la raison, et qu'après avoir choisi un but, il se détermine par hasard ou par caprice en faveur de moyens qui ne lui permettraient pas de l'atteindre. Supposez un être intelligent quelconque, se déterminant pour ce qui n'est pas bien en soi : quand je demanderai pourquoi il s'est ainsi déterminé, il ne suffira pas de me répondre qu'il l'a voulu ainsi. On sera obligé d'avouer, ou qu'il ignorait le bien, ou qu'il était trop faible pour l'accomplir, ou que des causes étrangères l'en ont détourné. Or, dans le choix de ses desseins, Dieu n'a point péché par ignorance : dans leur exécution, il n'a point failli par faiblesse : je ne puis pas dire, non plus, que sa volonté ait été pervertie par la passion. Dieu se suffit à lui-même ; il est physiquement et moralement indépendant : comme tout procède de lui, aucune force étrangère ne peut arrêter le développement de sa puissance ; et, comme son amour trouve en lui-même un éternel et inépuisable aliment, il n'est point soumis aux mouvements de sensibilité qui entraînent l'homme hors de lui-même.

Entrons dans quelques détails sur ce dernier point : il est important de faire bien comprendre que l'idée de Dieu exclut néces-

sairement tout ce qui, dans l'homme, porte les noms de besoin, de désir ou de passion. Le souverain bien pour toutes les intelligences est évidemment attaché à la perfection : s'il existe un être parfait, un être qui ne puisse ni rien perdre, ni rien acquérir, toutes ses affections doivent demeurer concentrées en lui-même; il n'a et ne peut avoir d'autre fin que la permanence de son être. Or, quoique nous ne connaissions pas encore tous les attributs de Dieu, nous savons déjà, néanmoins, qu'il est infiniment supérieur à ses créatures; il serait donc absurde de supposer que, pour compléter son être, il aspire à s'identifier avec quelque bien étranger, puisque ce bien auquel il tendrait, serait inférieur à ceux dont il jouit en lui-même, et qu'il ne pourrait le désirer que par une erreur d'imagination, par une faiblesse d'esprit. Observez l'homme, et faites, pour un moment, abstraction des besoins physiques qui naissent de l'union de son ame et de son corps, et qui lui sont communs avec les autres animaux : vous le verrez toujours soumis à une loi morale, nécessaire et immuable, en vertu de laquelle les passions ou désirs, qui se rapportent à des biens externes, vont toujours s'affaiblissant, à mesure que l'on approche davantage de la perfection absolue. Si l'homme ne cesse jamais de désirer, c'est qu'il se sent toujours imparfait, et qu'il conçoit toujours la possibilité de s'élever, ne fût-ce que par la pensée, à un état meilleur. Son bonheur n'est pas en lui-même, parce que la perfection n'est pas son partage; et comme son intelligence est bornée, elle est sujette à se méprendre sur la valeur des objets qu'elle juge dignes de sa recherche. Ainsi, les passions naissent toujours d'un défaut de perfection : et celles qui conduisent au mal, supposent toujours une méprise de l'intelligence. L'être qui, sans effort, verrait clairement toutes choses et les apprécierait à leur juste valeur, serait exempt de toute passion vicieuse; et l'on ne conçoit pas qu'il lui fût possible d'apercevoir en lui-même le souverain bien, et de désirer en même temps des biens extérieurs, dont la possession l'en éloignerait. De ce que Dieu ne peut ajouter ni à son intelligence, ni à son pouvoir, de ce qu'il ne peut tirer du dehors aucune perfection nouvelle, je conclus donc, qu'il se suffit à lui-même, et qu'il n'est soumis à aucune passion qui puisse pervertir sa volonté; et puisqu'il est moralement impossible qu'il ne se propose pas dans tous ses actes les fins les plus excellentes, et qu'il n'emploie pas, pour les atteindre, les moyens qui y sont le mieux appropriés, je dis qu'il est parfaitement

sage ; car la sagesse consiste à savoir atteindre en toutes choses le plus grand bien possible par l'emploi des meilleurs moyens. Quand la sagesse de la cause première ne se manifesterait pas dans ses œuvres aussi clairement que son intelligence, par cela seul que Dieu est incapable d'erreur et libre de toute passion, je croirais fermement qu'il prend en tout le meilleur parti, et, puisqu'il est tout-puissant, je serais intimement persuadé que tous ses desseins ont reçu leur pleine et entière exécution.

Mais, quoique l'argument *à priori*, qui vient d'être développé, dût suffire à tout homme sensé pour l'assurer que la cause première unit à une intelligence infinie la plus parfaite sagesse, nous sommes heureux néanmoins de trouver à chaque pas, dans cet univers, les marques sensibles de ce glorieux attribut. La plupart des fins que nous connaissons dans la nature, sont bonnes et utiles, et les moyens s'y trouvent si merveilleusement adaptés, que l'observateur ne saurait s'empêcher d'admirer dans les œuvres du créateur, cette heureuse alliance de la puissance, de l'intelligence et de la bonté, qui constitue la sagesse. Je ne reviendrai pas sur l'argument des causes finales : je me bornerai à faire observer que les progrès des sciences, bien loin de l'affaiblir, lui donnent tous les jours de nouvelles forces, de sorte que les athées, qui dans l'antiquité pouvaient encore opposer aux déistes l'exemple de quelques désordres apparents, sont forcés aujourd'hui de diriger leurs attaques contre la proposition générale qui sert de base à l'argument, et de se heurter contre un principe de sens commun. Mais nous ne sommes plus dans ces temps de présomption philosophique, où l'esprit humain, croyant pouvoir sans inconséquence mettre en question toutes les vérités, s'épuisait en vains efforts pour tout détruire ou pour tout démontrer. Les philosophes, comme le vulgaire, admettront bientôt sans exception, qu'il est aussi peu raisonnable d'attaquer des croyances de sens commun, que de discuter la vérité des axiomes mathématiques. Alors le principe, que l'on peut juger d'un dessein par le caractère des effets produits, sera au-dessus de toute contestation ; et le perfectionnement de toutes les sciences rendant de jour en jour plus sensible la manifestation de cette sagesse infinie qui a présidé à la formation de l'univers, ceux à qui la passion inspirera quelques doutes sur l'existence de la divinité, n'oseront plus s'engager dans de vaines discussions contre un dogme qui paraîtra toujours importun à quelques hommes, mais qui sera devenu inattaquable.

Puisque Dieu est tout-puissant, ses actes dérivent d'un principe intérieur et qui lui est propre : puisqu'il est indépendant et immatériel, il n'est jamais ni contraint, ni soumis à la nécessité physique : enfin il connaît parfaitement le bien et le mal ; il prévoit avec certitude toutes les conséquences de ses actions : il agit donc spontanément, avec connaissance, avec choix, avec intention ; en un mot, il est libre. Cherchons en quoi sa liberté doit différer de la nôtre.

L'intelligence de l'homme est limitée : elle n'aperçoit jamais immédiatement toutes les raisons qui sont favorables ou contraires à une *détermination donnée*. L'homme, pour agir, a donc besoin de *délibérer* ; et, comme les opérations de la pensée sont en lui essentiellement successives, les connaissances qui le déterminent, précèdent toujours dans le temps l'exercice de sa volonté. Pour Dieu, tout est présent à la fois : il aperçoit simultanément et clairement tous les motifs qui peuvent influencer sur sa détermination ; et les actes de sa volonté ne sont postérieurs à sa connaissance que dans l'ordre logique de nos conceptions. Dieu n'a donc jamais besoin de s'arrêter, de suspendre son assentiment, de peser lentement le pour et le contre : il voit et se détermine en un seul instant indivisible, et, comme il voit toujours de même, et que jamais ses jugements ne peuvent être faussés par la passion, ses déterminations demeurent toujours les mêmes : elles sont immuables.

Quoique dans l'homme, dont le caractère est formé, une grande partie des actes suive un cours régulier, déterminé par l'habitude, il ne faut pas croire cependant que notre volonté soit toujours soumise à la nécessité morale. Nous avons distingué deux cas, celui où l'homme *délibère* dans le silence des passions, et celui où il est poussé à l'action par quelque *désir* contraire à la raison. Dans le premier cas, la volition est *moralement nécessaire* : l'homme se détermine toujours pour ce qui lui paraît le meilleur, et d'après les motifs les plus évidents ou les plus probables. Dans le second cas, on voit souvent notre volonté arrêter une délibération qu'elle pouvait et devait continuer, et donner spontanément, sans aucune nécessité son approbation au jugement que la passion nous inspire. Ainsi il me paraît clairement démontré que, si l'homme n'est pas toujours soumis à la nécessité morale, cela vient uniquement de ce qu'il n'est presque jamais exempt de passion. Tout être indépendant qui ne se détermine que par raison, est donc *moralement nécessaire* dans ses actes. La liberté d'indifférence est abso-

lument impossible dans un tel être : car ce mode de liberté implique une imperfection et ne peut trouver place que dans les êtres faibles et sujets aux passions. Plus j'examine ce sujet, plus il me semble impossible qu'un Dieu parfaitement intelligent, qu'un Dieu impassible et qui tire tout son bonheur de lui-même, ne se détermine pas en toutes choses pour le meilleur parti. Si l'on me disait que Dieu agit sans motifs, je penserais, malgré moi, que cette téméraire assertion est une injure à sa sagesse. Or, si l'on prétendait qu'il peut vouloir une action qu'il juge mauvaise ou insensée, on ferait plus que le supposer agissant indépendamment de tout motif, puisque l'on imaginerait qu'il peut se déterminer sans raison contre un motif évident.

Des principes que nous venons d'établir, on peut déduire, comme une conséquence nécessaire, et, je ne crains pas de le dire, évidente, cet optimisme de Leibnitz, qui a été dénaturé par les sophismes de la théologie scolastique, et flétri par les railleries calomnieuses de Voltaire. Suivant le philosophe allemand, Dieu ne peut agir sans raison suffisante : sa volonté obéit nécessairement aux règles de sa sagesse. Il n'était donc pas indifférent à créer ou à ne pas créer le monde. Si sa parole féconde a peuplé l'espace de créatures, il serait souverainement absurde d'attribuer à un caprice cet exercice de sa puissance infinie. Cette même sagesse qui a déterminé Dieu à la création d'un monde, lui imposait la nécessité de choisir et de réaliser le meilleur de tous : car c'est mal agir que de ne pas préférer le plus grand des biens, entre lesquels on doit faire un choix. Si Dieu, ayant à choisir entre deux mondes qu'il pouvait également créer, s'était déterminé pour le moins parfait, il serait impossible de concilier cet acte étrange avec la perfection morale que l'on reconnaît dans le créateur, et il n'y a pas de conscience humaine qui ne se sentit obligée à le flétrir comme une avilissante dérogation aux lois de la sagesse.

On oppose à Leibnitz le tableau des maux particuliers dont ce monde est rempli, et parce qu'il y a sur cette terre beaucoup de vices, de souffrances et de misères, on se rit de cette maxime : *tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles!* Mais à qui persuadera-t-on, que le plus grand des philosophes de l'Allemagne ait attaché une idée absolue de bien à chaque être, à chaque phénomène considéré isolément; qu'il n'ait point eu conscience des crimes dont ce monde est souillé; que son jugement n'ait point discerné les innombrables folies des habitants de ce globe, que

Voltaire nommait les *petites maisons* de l'univers; qu'il ait fermé l'oreille aux cris de douleur qui retentissaient autour de lui, et que ses yeux n'aient point été frappés du spectacle de tant de désastres, qui sont l'éternel aliment de l'histoire? Ce grand homme sentait notre imperfection et nos maux tout aussi vivement que ceux qui faisaient de ces imperfections et de ces maux un texte inépuisable de plaisanteries. Mais il pensait que la perfection du monde ne doit pas se mesurer sur celle des êtres particuliers qu'il renferme : il la plaçait dans l'ordre universel, auquel l'ensemble des êtres est soumis, et dans l'accomplissement de cette fin générale, à laquelle tendent, comme de concert, toutes les parties de la création. Ce peu de mots sur le vrai sens de la doctrine de Leibnitz suffit pour faire sentir que tous les coups de Voltaire portent à faux, et qu'il s'est ménagé un triomphe facile et peu honorable, en dénaturant la noble et belle pensée de son adversaire. Je me borne à ce peu de réflexions sur le dogme de l'optimisme : je discuterai plus tard toutes les objections que les pessimistes ont tirées de l'existence du mal.

D'autres philosophes ont attaqué Leibnitz par des arguments métaphysiques, fondés sur la nature de Dieu. « Les actes de Dieu, disent-ils, ne dépendent que de sa volonté : il n'était tenu ni à créer un monde, ni à créer le meilleur de tous. En effet, Dieu est essentiellement parfait : il se suffit à lui-même ; la création d'un monde ne peut rien ajouter ni à sa perfection, ni à son bonheur. A quel mobile soumettez-vous la volonté du créateur, sans altérer sa divine essence? Était-il mu par l'intérêt des créatures? Alors que devient son impassibilité? Sentait-il le besoin de manifester sa haute sagesse? Il lui fallait donc la manifester pour en jouir ; il ne se suffisait plus à lui-même : vous lui prêtez les faiblesses de l'orgueil humain. »

Demandons d'abord aux auteurs de cette objection, en quoi ils font consister la sagesse de la cause première? Est-ce une qualité tout intérieure, existant *à priori*, indépendante des actes de la divinité, et qui soit absolument nécessaire, comme l'éternité et la puissance? Dans une telle hypothèse, il est sans doute indifférent pour Dieu d'agir ou de ne pas agir de telle ou telle façon. Quoi qu'il fasse, il ne peut ni perdre ni gagner; et quand il se serait abaissé à des actes dont notre conscience rougirait, quand il se serait fait un jeu d'avilir et de torturer ses créatures, il faudrait encore l'adorer; car il est parfait *à priori*, et tout ce qu'il fait, est

bien, par cela seul que c'est lui qui le fait. — Vous exagérez, me dira-t-on, les conséquences de l'opinion de vos adversaires : ils n'ont pas prétendu que, si Dieu agissait mal, il conserverait encore sa sagesse : ils se bornent à soutenir que rien ne l'oblige à l'action ; que s'il agit, il n'est pas tenu de manifester ses perfections dans toute leur plénitude, et que sa volonté demeure toujours libre dans le choix des biens. Il nous serait facile de montrer que, suivant l'opinion que nous combattons, toute action de Dieu, quelle qu'elle fût, serait également conforme à la sagesse, puisqu'il pouvait à son gré et sans rien perdre de sa perfection morale, créer ou ne pas créer un monde, choisir ou ne pas choisir le meilleur de tous. Mais, quoique cette conséquence se déduise légitimement du principe sur lequel repose l'objection, laissons-la de côté, et profitons des concessions que l'on vient de nous faire. On avoue qu'un Dieu qui userait de son pouvoir pour torturer d'innocentes créatures, serait dépourvu de sagesse. Or, il résulte évidemment de là, que la sagesse n'est pas indépendante de la nature des actes auxquels Dieu se détermine. Elle suppose un choix entre plusieurs fins données, une convenance parfaite entre les moyens que l'on emploie et la fin que l'on se propose. La sagesse existe nécessairement en Dieu ; mais elle ne peut être soumise qu'à une nécessité morale, qui tient à la rectitude naturelle de la volonté. Or, la rectitude de la volonté suppose l'existence du bien et du mal. Dire que la volonté de Dieu est droite, c'est dire qu'elle tend au bien. Ce bien auquel elle tend, ce n'est pas elle qui le crée et le détermine ; il est nécessaire, immuable, éternellement présent à l'intelligence, éternellement approuvé par la sagesse, éternellement réalisé par la puissance. Dieu ne peut donc pas être moralement indifférent à créer ou à ne pas créer le monde. S'il était bien de créer, il eût été mal de s'en abstenir, et Dieu ne le pouvait pas, puisqu'en raison de sa perfection même il lui est moralement impossible de mal faire. Je n'examine pas si la création a eu pour motif l'intérêt de la dignité divine, ou un sentiment de bienveillance pour les créatures. Il ne m'appartient pas de porter si haut mes regards, et de pénétrer les desseins de la Providence. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'aucune subtilité théologique ne peut obscurcir l'évidence du raisonnement suivant : Si vous supposez que la création soit une œuvre sans motif, vous dégradez la cause première, puisque vous transformez sa volonté en caprice ; si, au contraire, vous avouez que la création avait un motif, vous ne pouvez

nier, que la sagesse n'ait imposé à Dieu la nécessité morale de le suivre, et la même loi, qui explique la formation d'un monde, a dû déterminer le choix du meilleur de tous.

§ VI. *Sixième proposition.*

L'être intelligent et sage, qui a créé ou ordonné le monde, est doué de toutes les perfections morales, et en particulier d'une bonté, d'une justice et d'une véracité parfaite.

Le même raisonnement par lequel nous avons démontré la sagesse de Dieu, prouve aussi l'existence de ses autres perfections morales, qui sont principalement la bonté, la justice et la véracité. En effet, n'avons-nous pas démontré, que la cause première tend nécessairement à la réalisation du bien, et qu'elle ne peut en être détournée ni par une force étrangère, puisqu'elle est indépendante, ni par faiblesse physique, puisqu'elle est toute-puissante; ni par un penchant vicieux, puisqu'elle n'est pas sujette à l'influence des passions, ni enfin par ignorance ou par erreur, puisque son intelligence est infinie. Si donc il est moralement convenable, que l'être créateur se montre bienfaisant envers les intelligences qu'il a tirées du néant, Dieu est certainement disposé à répandre sur les hommes ses faveurs et ses bienfaits : s'il a créé des êtres libres, c'est à-dire capables de mérite ou de démérite, il est impossible qu'il ne les traite pas selon leurs œuvres : enfin la fraude ne convient qu'à la faiblesse : on ne trompe que par intérêt ou par passion : et la supposition du mensonge dans l'intelligence divine ne serait pas moins absurde que celle de l'erreur.

J'entends quelques philosophes s'écrier, que les mots, bonté, justice, véracité, n'expriment clairement que des vertus humaines, et qu'ils perdent toute signification distincte, quand on les emploie pour désigner dans la cause première certaines perfections déterminées. — Dieu, je l'avoue, est infiniment supérieur à l'homme : il ne nous est donné, ni de comprendre parfaitement les caractères essentiels de ses attributs moraux, ni d'en saisir nettement toutes les manifestations dans le monde. Mais qu'il n'y ait rien de semblable entre les perfections du créateur et celles de la créature, c'est là une supposition à laquelle aucun homme de sens ne peut donner son assentiment. Il y a dans nos qualités morales, un élément nécessaire et universel, et que la raison nous fait une loi de reconnaître comme essentiel à tout être intelligent. Sous les

modifications relatives qui déterminent et individualisent en quelque sorte dans nos âmes la bonté, la justice et la véracité, j'aperçois des caractères absolus, dans lesquels consiste notre ressemblance avec Dieu. En consultant ce qu'il y a d'absolu dans nos qualités morales, nous pouvons assurer, qu'en Dieu comme en nous, la bonté c'est la puissance travaillant au bonheur des autres êtres dans les limites de la sagesse ; que la justice est en Dieu comme en nous la puissance, réglant son action sur le mérite des êtres libres qui en sont l'objet ; qu'enfin, en Dieu comme en nous, la véracité est une disposition à tenir ses promesses et à ne révéler aux autres intelligences que ce que l'on sait être vrai. — Mais, dira-t-on, vous imposez à Dieu des devoirs ; vous soumettez à la loi le créateur de la loi ! — Non, Dieu ne crée pas la loi : elle est éternelle et nécessaire comme lui. Il y a dans les actions de toute intelligence des rapports essentiels de convenance ou de disconvenance, de bien ou de mal, de juste ou d'injuste. Dieu ne fait pas ces rapports : il les voit et y soumet ses déterminations. « La loi, a dit Plutarque, est la reine des dieux aussi bien que des mortels. » — Le créateur, dites-vous, ne nous doit rien ! — Il nous doit le bonheur, puisque c'est nous le promettre que de nous en imposer le désir : il nous le doit surtout, quand nous savons nous en rendre dignes : c'est promettre la récompense, que de nous donner les moyens de la mériter. Disons le hautement : à la moralité que l'homme a reçue du ciel, est attachée cette noble et sublime prérogative ; c'est qu'il n'y a aucun être, si grand qu'il soit, qui ne puisse lui devoir quelque chose. Ce n'est pas l'orgueil humain qui parle ici : c'est la conscience. Oui, les âmes droites, les cœurs honnêtes flétriront toujours de leur mépris cette doctrine aussi impie en religion que funeste en politique, qui affranchirait le Dieu du ciel et les dieux de la terre des devoirs de justice et de fidélité aux promesses, sous le misérable prétexte qu'ils sont supérieurs, soit par nature, soit par naissance, l'un à ses créatures, les autres à leurs sujets.

§ VII. — *Septième proposition.*

Dieu veille sur son ouvrage : sa providence le conserve.

Si la sagesse divine a déterminé la création du meilleur des mondes, cette même sagesse exige que Dieu veille sur l'œuvre de ses mains. Puisque Dieu est bon et juste, il doit régler lui-même

nos destinées ; il doit nous suivre du regard dans la carrière qu'il nous a ouverte, afin d'apprécier nos actions, et de nous décerner le prix que nous aurons mérité ; en un mot, la démonstration des perfections morales de la divinité conduit, selon moi, au dogme d'une Providence qui conserve et gouverne toute la nature. Ce dogme d'une Providence résume les croyances religieuses les plus importantes ; il est admis comme condition dans tous les cultes ; il est le principe du lien moral qui unit l'homme à Dieu. En pratique, nier la Providence, c'est établir l'athéisme. Car, quand il serait vrai qu'un être puissant a créé l'univers, si cet être, dédaignant ensuite son ouvrage, se montrait indifférent à nos destinées, s'il était sourd à nos vœux, que nous importerait son existence ? serait-elle pour nous autre chose qu'une vérité spéculative, sans influence et sans intérêt ? Que dis-je ? mieux vaudrait peut-être un athéisme absolu. Car, si Dieu reste confiné dans le ciel, sans s'occuper du gouvernement de la terre, il faut donc que tout ici-bas soit bien petit, bien vil, bien abject, pour que jamais un seul de ses regards ne s'abaisse sur nous ! Ainsi, quelles que soient nos vertus, elles sont sans prix à ses yeux ; quelque horribles que soient nos crimes, ils ne méritent pas sa colère ! Otez-moi, de grâce, l'idée d'un Dieu qui me forcerait à le mépriser pour conserver l'estime de moi-même !

Mais si ce dogme d'une Providence qui conserve et gouverne le monde, est d'une importance capitale pour les sociétés humaines, c'est aussi, de tous les principes religieux, celui dont la certitude est le plus inébranlable. Car l'on doit admettre que Dieu a créé le monde sans matériaux par la seule puissance de sa parole, ou qu'il l'a simplement formé en soumettant à ses lois une matière préexistante : dans le premier cas, les êtres, n'existant que par sa volonté, ne peuvent se conserver que par la persistance de cette même volonté, et leur durée est l'effet d'une création continuée. Dieu est donc toujours présent dans une œuvre qui ne peut vivre que par son assistance. Dans le second cas, il est évident que Dieu, en façonnant une matière préexistante, a suivi des règles que sa sagesse lui prescrivait ; et, si sa volonté dans la formation des êtres a été dirigée par la sagesse, on ne peut nier que ses créatures ne soient dignes de son attention et de ses soins. J'avoue que les êtres contingents, considérés absolument et en eux-mêmes, sont dépourvus de grandeur, et qu'il y a entre eux et leur cause première un intervalle infini ; mais ils sont l'œuvre d'un Dieu : chacun d'eux

est d'une valeur inappréciable, parce qu'il porte en soi l'image de l'infini, et que son existence est nécessaire à l'accomplissement du but de la création. Comment peut-on s'imaginer qu'un être intelligent flétrisse ses productions par son indifférence? Ou elles sont dignes de ses regards, et il serait injuste de les mépriser : ou les êtres qu'il a créés, ne méritent pas les soins qu'il faudrait se donner pour leur conservation, et alors leur formation était une œuvre contraire aux lois de la sagesse. On ne peut donc croire aux perfections morales de la divinité, sans admettre en même temps la nécessité de la Providence.

§ VIII. *Huitième proposition.*

La Providence de Dieu est spéciale; elle veille sur chaque créature en particulier.

La preuve de cette proposition est implicitement renfermée dans les raisonnements qui précèdent. Chaque être, avons-nous dit, est une image de l'infini. La constitution intime des moindres substances est un objet d'admiration pour l'observateur. La sagesse et la grandeur de la cause première éclatent dans les plus petites choses; rien dans la nature n'offre la trace de la négligence : partout le travail est achevé; et Dieu semble avoir épuisé tout son art dans les plus minces détails de la création. Ajoutez, que toutes les parties de l'univers forment un tout systématiquement ordonné, et contribuent, chacune pour sa part, à la réalisation de la fin générale, que la sagesse divine s'est proposé d'atteindre. Or, dès que l'on suppose que tous les êtres sont liés entre eux, et concourent à un but commun, n'est-il pas évident qu'on ne peut changer la destinée de l'un d'eux sans modifier à quelque degré la destinée de tous les autres. Les particularités ne peuvent donc pas être négligées dans l'exécution d'un plan où tous les détails sont unis par des rapports mutuels de subordination et de dépendance, et le but de la création ne pourrait être qu'imparfaitement atteint, si, dans le vaste ensemble des êtres, il en existait un seul dont les mouvements n'eussent été ni prévus ni réglés par la Providence.

Certains hommes sont si habitués à n'estimer en toutes choses que les vues d'ensemble, que leur imagination se familiarise difficilement avec l'idée d'une Providence spéciale. Ils semblent craindre d'accabler le créateur sous la multiplicité des occupations, et de le dégrader en lui imposant les soins d'une administration trop

minutieuse. Accoutumés à classer les êtres selon des rapports de grandeur et de petitesse, et prenant l'intelligence humaine pour mesure de l'intelligence divine, ils supposent que pour Dieu, comme pour nous il y a des objets qui, par eux-mêmes, sont dignes d'admiration, et qu'il en est d'autres, au contraire, qui ne méritent qu'indifférence et mépris. « Il peut, disent-ils, être convenable que le sage observe les sociétés de ces chétifs animaux, que le ciel a placés fort au-dessous de lui dans l'échelle des êtres; mais il ne doit pas s'abaisser à étudier le vol de chaque insecte, le travail de chaque fourmi : un puissant monarque doit régler la marche des pouvoirs sociaux, et veiller au maintien des intérêts généraux de la nation; mais s'il se charge des fonctions de ses ministres, s'il veut remplir la tâche des magistrats subalternes, il avilira l'autorité royale et lui enlèvera le caractère sacré qu'elle doit toujours conserver aux yeux du peuple. De même, on peut admettre que Dieu dirige les mouvements des corps célestes, qu'il abaisse ou qu'il élève les empires : c'est là un rôle digne de sa sagesse et de sa grandeur; mais qu'on imagine qu'il s'occupe du sort de tant de petits êtres, qui s'agitent en tous sens dans cette vaste fourmilière que l'on nomme le monde, c'est une conception qui dégrade le grand être, et qui n'a pu être suggérée à l'homme que par l'orgueil le plus insensé et le plus ridicule. »

Il y a dans cette argumentation vulgaire contre la Providence spéciale, deux points principaux : 1° on suppose que, pour Dieu comme pour l'homme, il y a des choses qui sont marquées d'un caractère de grandeur ou de petitesse ; 2° quand on le compare à un monarque qui avilirait son pouvoir en exerçant les fonctions des agents inférieurs de l'administration et de la police, on donne à entendre qu'il gouverne le monde par des lois générales, que son action sur les individus n'est ni spéciale, ni immédiate, et que sa volonté, peu soucieuse des détails, ne s'attache qu'à l'ensemble des choses. Sur le premier point nous répondrons qu'aucune chose considérée, en soi et absolument, n'est ni grande, ni petite : ces dénominations expriment des points de vue purement humains, des idées relatives à notre intelligence, ou de simples rapports entre les objets. Que l'homme établisse une grande différence entre une fourmi et un éléphant, entre un sauvage et Voltaire, entre une petite ville et un grand royaume, entre le tas de boue que nous habitons et ce vaste univers, dont nulle imagination humaine ne peut mesurer l'étendue : c'est là une nécessité

de notre faiblesse et de notre position ; mais des hauteurs infinies , d'où le regard de l'être vraiment grand embrasse l'universalité des choses, les inégalités disparaissent ; les montagnes et les vallées se confondent : dans l'immensité, les astres les plus brillants ne sont que des lueurs obscures : pâtres et rois, savants et ignorants, généraux et soldats, tout se mêle, s'agite et se perd dans la même poussière : *it nigrum campis agmen.....* Tout est petit aux yeux de Dieu ; et en même temps tout est grand. Car sa vue n'est pas moins perçante qu'étendue : elle sait découvrir une infinité de merveilles jusque dans les êtres qui échappent au microscope. Pour lui, comme l'a dit un poète :

L'insecte vaut un monde : ils ont autant coûté.

Nous ne voyons que néant dans les créatures, quand nous les comparons à la divinité : mais, comme œuvres d'une sagesse divine, elles sont toutes d'un prix infini ; il n'est pas un seul être qui ne réfléchisse les traits de son auteur, et, quelle que soit la petitesse de l'objet où se peint cette grande image, il n'est indigne ni des regards, ni des soins de la Providence.

On nous parle de lois et de volontés générales ! Mais, ne pourrait-on soutenir avec vraisemblance, que chaque être a ses qualités, sa nature, et par conséquent ses lois propres ; que les lois générales ne sont, comme les autres *genres*, que des points de vue, des abstractions de l'esprit, ou que, s'il y a des lois universelles, elles ne peuvent exister hors de Dieu, qu'à la condition de s'individualiser dans chaque créature. Et d'ailleurs, une intelligence *infinie* est-elle obligée de gouverner comme un roi de la terre ? A-t-elle besoin de ministres qui se chargent des affaires importantes, de fonctionnaires et de magistrats qui se partagent les nombreux détails d'une vaste administration ? Ne serait-il pas ridicule de craindre pour elle la fatigue et l'épuisement ? Vous nous accusez d'outrager le grand Etre par notre supposition d'une Providence spéciale, et c'est vous, oui, vous seuls, qui l'avilissez par d'injurieuses comparaisons, tirées de l'intelligence limitée de ces princes mortels, condamnés à se tenir toujours à distance, parce qu'ils ne sont pas assez grands pour se laisser voir de près. Comment ne voyez-vous pas, qu'en assimilant le maître du monde à des hommes qui le représentent si pauvrement, vous nous forcez à concevoir des bornes dans l'action de sa pensée ou de sa puissance ?

Mais enfin, accordons que Dieu n'ait immédiatement créé qu'un petit nombre de lois générales, et qu'il ait abandonné à des causes secondes la production de tous les effets particuliers. Ne suffit-il pas qu'il ait vu d'avance tous ces effets, pour que l'on soit en droit d'assurer qu'il a voulu ou permis chacun d'eux? Quand, au milieu de la fumée et du carnage, un soldat dirige son arme contre les bataillons ennemis, celui qui tombe sous ses coups, ne peut lui imputer spécialement sa mort; car ce soldat n'a pas vu quelle poitrine il allait frapper; il ne connaît pas sa victime. Mais quand l'être puissant, qui a créé les causes secondes, et qui sait de toute éternité quelle sera leur influence sur ma destinée, les laisse libres dans leur action, et qu'elles détruisent l'existence que j'ai reçue d'elles, ne suis-je pas obligé de regarder ma naissance et ma mort comme des effets de sa volonté? Qu'importe, en effet, que l'action de Dieu sur moi soit immédiate ou qu'elle ne s'accomplisse que par quelques instruments aveugles? Dans l'un et dans l'autre cas, c'est à lui et à lui seul, que je dois l'hommage de ma reconnaissance ou de ma résignation.

CHAPITRE II.

NATURE DES ATTRIBUTS DE DIEU : PRINCIPALES DISCUSSIONS DONT ILS SONT L'OBJET.

§ I. De la nécessité absolue.

L'attribut premier de l'être divin, celui qui, selon Clarke, est logiquement antérieur à l'existence même, et lui sert de fondement rationnel, c'est la nécessité absolue. Exister nécessairement, c'est exister par sa propre nature; c'est avoir en soi la raison de son existence; et comme cette raison est inséparable de l'être même, il en résulte que l'être nécessaire ne peut pas, sans contradiction dans les termes, être supposé non existant. La nécessité absolue, considérée en soi, n'offre aucune prise à la discussion : la nature de cet attribut est impliquée dans sa définition même; toutes les recherches dont il est l'objet, portent sur le plus ou moins d'étendue des conséquences qu'il est permis d'en tirer. Suivant un grand nombre de métaphysiciens, la nécessité absolue implique en Dieu une plénitude d'existence à laquelle on ne peut ni rien ôter, ni rien ajouter. Dieu est donc infini et parfait; et pour tracer un tableau complet de ses attributs, il suffit de déterminer *a priori* toutes les idées particulières qui sont comprises dans le concept universel de la perfection ou de l'infini. Je ne blâme pas absolument cette manière de raisonner; je la crois même légitime en principe; mais elle n'est pas exempte de péril. Quand on s'élève aussi brusquement à l'idée de la perfection ou de l'infini, et que l'on essaie de déterminer ensuite par la compréhension de cette idée les attributs spéciaux de l'être divin, on court grand risque de substituer à la réalité les rêves de l'imagination. Si l'idée de perfection peut se déduire immédiatement de celle de la nécessité absolue, il faut avouer que cette idée, ainsi obtenue, est encore trop indécise et trop vague pour fournir un moyen certain de déterminer exactement les attributs de Dieu, et il me semble plus prudent et plus

sûr de les déduire les uns des autres en partant du concept de la nécessité absolue. Mais tous les attributs de Dieu peuvent-ils en effet se déduire de la nécessité absolue de son existence? Je le crois et je vais essayer de le prouver.

L'être nécessaire étant incréé, ne peut pas avoir commencé; et puisqu'il est contradictoire dans les termes de le supposer non existant, il ne peut pas cesser d'être: il est éternel. Son existence étant à la fois nécessaire et éternelle, n'est soumise à l'action d'aucune cause étrangère; elle est absolue et indépendante. Si son existence est indépendante, ses attributs et ses modifications le sont pareillement: car les attributs sont inséparables de la substance, et les modifications dérivent de la nature des attributs. L'être nécessaire est donc physiquement impassible. La nécessité absolue n'est renfermée, selon Clarke, dans aucune condition de lieu; elle est la même partout, comme elle est la même toujours. D'ailleurs l'être nécessaire n'est pas limité par sa nature; il n'y a pas de contradiction à le concevoir infini; il ne peut pas non plus être limité par une cause étrangère, puisqu'il est indépendant. L'être nécessaire est donc immense aussi bien qu'éternel. L'impassibilité physique et l'immensité réelle de tout être nécessaire n'étant point généralement admises, nous ne posons que provisoirement ces attributs. Chacun d'eux sera, dans un paragraphe à part, l'objet d'une discussion spéciale. — Tous les attributs que nous avons jusque-là reconnus dans l'être nécessaire, portent en eux le caractère de l'infini: il en est de même de ceux que nous ne connaissons pas encore. En effet, la même raison interne qui détermine l'existence dans un être nécessaire, détermine aussi ses diverses modalités et puissances. Cette raison étant de sa nature absolue et invariable, les modalités et puissances qu'elle détermine, ne sont susceptibles ni d'augmentation, ni de diminution. Les supposer susceptibles d'augmentation ou de diminution, ce serait les supposer contingentes, et par conséquent détruire la nécessité d'existence dans l'être qui en serait revêtu. Imaginez maintenant que ces modalités et puissances soient bornées; il est évident qu'elles le sont nécessairement, et qu'il serait contradictoire dans les termes de les concevoir infinies. Or, s'il était contradictoire de supposer l'infini dans les modalités et les puissances de l'être nécessaire, il serait à plus forte raison ridicule de le chercher dans les modalités et puissances des êtres contingents. L'existence de l'infini serait donc absolument impossible. Mais la possibilité de l'infini est démon-

trée par sa définition même. Qu'est-ce en effet que l'infini? la réalisation complète du possible dans tous les genres; et n'est-il pas clair que le possible peut toujours être complètement réalisé? En résumé, il y a dans tous les genres un possible essentiellement réalisable, et ce possible doit être réalisé dans chacun des attributs de l'être nécessaire, puisqu'il n'y a pas un seul de ces attributs qui soit susceptible d'augmentation. — Les attributs de l'être nécessaire n'étant susceptibles ni d'augmentation, ni de diminution, sont immuables, et de ce qu'ils sont infinis, on peut encore déduire qu'il n'existe qu'un seul être nécessaire ou un seul Dieu, puisqu'il est impossible qu'il existe dans l'univers deux infinis du même genre. Nous ne faisons qu'indiquer les deux dogmes de l'immutabilité et de l'unité. Le second sera l'objet d'une discussion spéciale, et nous aurons à examiner, en ce qui concerne le premier, si Dieu est immuable dans ses modifications comme dans ses attributs.

L'éternité, l'indépendance, l'impassibilité physique, l'immensité, l'infini, l'immutabilité et l'unité constituent dans l'être nécessaire un ensemble d'attributs que l'on peut nommer naturels. Voyons maintenant si les attributs moraux ne sont pas aussi logiquement contenus dans l'idée de la nécessité absolue. Nous savons déjà que la sagesse, la liberté, la bonté, la justice, la véracité et, en général, toutes les perfections morales sont impliquées dans l'idée d'une puissance infinie, dirigée par une intelligence parfaite. Nous avons montré que tout être infiniment puissant est immatériel, et que tout être immatériel et infiniment puissant est nécessairement intelligent. Il est donc évident que le principe de l'intelligence et des perfections morales qui s'y rattachent, est dans l'idée de la puissance, et par conséquent, si l'on prouve que l'être nécessaire est tout puissant, il sera démontré qu'il est immatériel, intelligent et moralement parfait.

Or, l'être nécessaire, quel qu'il soit, est essentiellement une cause première : non seulement il existe par lui-même, il est encore le principe et la raison de toutes les existences contingentes du même ordre. Rien n'existe que par la puissance : tout être la possède par soi-même ou y participe. Dans les substances spirituelles, l'intelligence est une force; la sensibilité qui les soumet à l'action d'une force étrangère, implique elle-même une certaine énergie interne, en vertu de laquelle l'action de la force étrangère se trouve déterminée selon la nature du sujet qui la reçoit. L'unité des corps vivants réside dans la force vitale; celle des plantes et

des arbres, dans la force végétative; celle des corps inorganiques dans la force d'attraction ou d'affinité moléculaire. Si vous descendez jusqu'aux molécules, vous trouverez qu'elles ne se conservent que par une force de résistance qui les rend indissolubles et impénétrables. La force est donc essentielle à tous les êtres; elle est partout une propriété constituante ou conservatrice. L'être nécessaire ayant en soi la raison qui le constitue et qui le conserve, est donc essentiellement puissant; et puisqu'il contient aussi la raison des autres existences, sa force n'est pas simplement conservatrice; elle est encore productive. Ajoutons que, puisque l'être nécessaire est indépendant, sa force est autonome, c'est-à-dire qu'elle se gouverne par ses propres lois. Elle est donc essentiellement spontanée dans son action, et cette action étant essentiellement spontanée, l'être nécessaire est immatériel et intelligent.

§ II. De l'éternité.

L'être nécessaire, avons nous dit, est éternel : il n'a pas eu de commencement, puisqu'il n'a pas été produit par une cause qui fût antérieure à lui; il n'aura pas de fin, puisqu'il est impossible de le concevoir anéanti. Mais cette éternité, dont le raisonnement nous démontre clairement l'existence, aucune intelligence humaine ne peut se flatter de la comprendre. Pour la concevoir, il faudrait être capable de l'embrasser d'un seul regard; il faudrait une faculté d'intuition infinie comme l'objet, que l'on voudrait atteindre. Pour nous, qui, dans nos efforts d'intelligence, procédons toujours par analyse, par succession, nous qui allons toujours calculant des jours, des semaines, des mois, des années, des siècles, on sent bien que nous sommes frappés d'une irrémédiable impuissance, et que nous aurions besoin d'une éternité tout entière pour mener à fin nos calculs sur l'éternité.

Quand on étudie avec impartialité les opinions que les théologiens ont soutenues sur ce mystérieux sujet, il semble que les ténèbres qui couvrent l'éternité soient aussi impénétrables pour la raison de l'homme que pour son imagination. Si l'on en croit la plupart des théologiens, l'être nécessaire ne dure pas. Car toute durée est une succession, une série, une progression. Or, toute succession, toute série, toute progression implique l'idée de nombre; tout nombre étant susceptible d'accroissement, est fini. Donc toute durée est nécessairement bornée. Par conséquent, l'idée de

durée et celle d'éternité s'excluent réciproquement l'une l'autre , et ainsi , dire qu'un être est éternel , c'est dire qu'il ne dure pas. Suivant ce raisonnement, la durée n'est que le mouvement de l'existence dans des êtres finis et contingents : supposer une durée ou une succession quelconque dans l'être nécessaire, c'est détruire en lui le caractère de l'infini ; c'est l'abaisser à la condition de ses créatures. « En Dieu rien ne dure , s'écrie Fénelon, parce que rien « ne passe : tout est fixe ; tout est à la fois, tout est immobile. En « Dieu rien n'a été, rien ne sera : mais tout est. Supprimons donc « pour lui toutes les questions que l'habitude et la faiblesse de « l'esprit fini, qui veut tout embrasser à sa mode étroite et rac- « courcie, tenteraient de faire. C'est une folie, ô mon Dieu ! que de « vouloir diviser votre éternité, qui est une permanence indivisi- « ble : c'est vouloir que le rivage s'enfuie, parce qu'en descendant « le long d'un fleuve, je m'éloigne toujours de ce rivage, qui est « immobile. »

Selon d'autres théologiens , parmi lesquels on distingue des esprits éminents tels que Clarke et Tillotson, on peut bien avouer que : « L'être éternel doit nécessairement avoir une connaissance « de toutes choses si parfaite, si indépendante, si immuable, qu'il « n'y a point d'instant dans sa durée éternelle, où le passé, le « présent et l'avenir ne lui soient parfaitement connus, que tous « les êtres passés, présents et futurs sont constamment soumis à « son pouvoir suprême comme s'il n'y avait pas de succession « réelle, et que les choses fussent toutes actuellement présentes : « en un mot, que pour l'être parfaitement intelligent, l'éternité « est la jouissance entière et parfaite d'une vie sans fin. » Mais prétendre que toutes choses co-existent réellement pour Dieu, que son éternité est tout entière dans chaque instant, c'est s'exprimer, pour ne rien dire de plus, d'une manière tout à fait inintelligible. « Jai- « merais autant, dit Tillotson, concevoir l'immensité comme un « point, que de m'imaginer l'éternité comme un instant. » Tout être qui co-existe à des êtres qui durent réellement, a lui-même une durée réelle. Comment donc Dieu serait-il dépourvu de durée, lui, dont l'existence correspond à la succession de tous les êtres contingents ? Mais si Dieu a nécessairement de la durée, comme l'idée de durée emporte celle de succession, nous devons admettre, que son existence comporte une certaine succession, et qu'elle n'exclut que le changement. Sortir de là, c'est blesser le sens commun, c'est se condamner à un non-sens perpétuel.

Tant que l'on suppose que la durée est une succession, les théologiens qui défendent la première opinion, semblent avoir pour eux l'autorité de la logique, et les prémisses de leur raisonnement deviennent inattaquables; mais la conclusion qu'ils en tirent est si étrange, que son invraisemblance rend suspect le principe sur lequel on l'appuie. Quand on me dit, que si la durée est une succession, l'être nécessaire ne dure pas, je me sens tenté de répondre : Or, l'être nécessaire dure, donc la durée n'est pas une succession. « En Dieu, selon Fénelon, rien ne dure, parce que rien ne passe. » Ne serait-il pas aussi juste de dire qu'en Dieu tout dure, puisque rien ne passe ? La durée, c'est la continuité, la permanence de l'être. Ce qui dure en nous, ce n'est pas ce qui passe, c'est ce qui demeure le même au sein des phénomènes changeants. Il semble donc que ce soit raisonner à contre-sens que de dire : Dieu est immuable, donc il ne dure pas. Il n'y a, au contraire, en lui rien qui n'ait durée, puisque tout dans son être est permanent. Quand il serait vrai, d'ailleurs, que la durée fût une succession qui implique dans les êtres une suite de modifications diverses, la raison devrait encore hésiter à nier en Dieu toute durée. Ce n'est pas chose facile que de prouver que les modifications de l'être divin sont immuables comme ses attributs. Si la durée des créatures est réelle, on ne conçoit pas comment ce peut être la même chose pour l'intelligence du créateur d'apercevoir les êtres dans le futur, dans le présent et dans le passé ? On conçoit encore moins comment l'action divine demeure toujours la même, tandis que ses effets sont successifs et variables. Si l'on dit que la durée n'est dans les êtres contingents qu'un phénomène relatif, il est vrai que, dans cette hypothèse, l'immutabilité absolue de l'être divin est pleinement démontrée ; mais l'hypothèse qui sert de base à cette démonstration est évidemment en contradiction avec le sens commun qui nous dit, que la durée est dans tous les êtres un mode réel, uniforme et absolu.

En ne consultant que le simple bon sens, on serait donc porté à reconnaître, avec Clarke et Tillotson, que Dieu co-existant à des êtres qui durent, a lui-même une durée réelle. Mais l'idée d'une durée infinie offre à la raison des contradictions apparentes, capables de produire au moins l'hésitation et le doute. Le raisonnement par lequel on a essayé de prouver que l'être nécessaire ne dure pas, est faux sans doute, puisque la durée n'est pas une succession réelle. Mais si la durée n'est pas une succession réelle,

il faut avouer du moins qu'elle n'est perceptible et appréciable que par la succession. Si le mouvement ne la constitue pas, il lui sert de mesure, et la différence entre deux durées peut toujours s'évaluer en nombres. On est donc ramené, malgré soi, à l'idée de série, de progression. Cette idée ne nous arrêterait pas, si l'on pouvait assimiler de tous points la durée à l'étendue; car de ce que l'étendue finie est mesurable, il n'est pas permis de conclure que l'existence de l'immensité implique contradiction. Mais il y a entre la durée et l'étendue une différence remarquable, c'est que la seconde est un tout dont les éléments sont donnés à la fois, tandis que la première est un continu toujours en état de formation, et offre l'image d'une progression qui se développe. Or, il semble qu'une progression qui se développe, acquière toujours un nouvel accroissement, et qu'ainsi elle ne puisse jamais être infinie. Que faire au milieu de ces difficultés? Reconnaître notre ignorance, avouer que l'éternité est un abîme dont notre raison ne peut sonder la profondeur, et s'abstenir de décider entre des opinions qui donnent lieu toutes les deux à des objections insolubles.

§ III. De l'immensité.

Selon Clarke et beaucoup d'autres théologiens, Dieu est réellement immense; il remplit l'espace par sa substance comme par son action toute-puissante. Cette opinion a rencontré de nombreux contradicteurs: selon eux, puisque Dieu est immatériel, il est inétendu; son immensité n'est pas réelle, elle n'est que virtuelle; ce qui veut dire, que Dieu est présent partout par son pouvoir, sans être lui-même dans l'espace. Nous allons donner d'abord un résumé des raisonnements sur lesquels s'appuie la première opinion.

1^o L'être nécessaire est infini aussi bien qu'éternel. Si on le concevait limité, on serait obligé de soutenir qu'il l'est, ou par sa propre nature, ou par l'action d'une cause étrangère. Or, la première supposition est fautive; car, si l'être nécessaire était limité par sa nature, il le serait nécessairement; il y aurait autant d'absurdité à le concevoir infini qu'à le supposer non existant. Mais comment imaginer, quand on voit régner dans toutes les âmes une invincible foi à la réalité de l'espace, que l'existence d'un être infini soit absolument impossible; et, si l'existence de l'infini est possible, n'est-ce pas dans l'être nécessaire que l'on peut reconnaître

cette possibilité avec le plus de vraisemblance? La conception de l'immensité réelle dans l'être nécessaire n'implique donc pas contradiction, et, puisqu'elle n'implique pas contradiction, elle est nécessairement vraie. Je le répète, si l'être nécessaire avait en soi une raison interne de limitation, il serait aussi absurde de le concevoir infini que de l'imaginer anéanti, ou de supposer que deux et deux égalent cinq. Donc 1^o Dieu n'est pas borné par sa nature. Si maintenant on suppose qu'il soit renfermé dans un certain espace par l'action d'une cause étrangère, alors il n'est plus indépendant, et il n'y aurait rien de contradictoire dans les termes à concevoir que cette cause, agissant sur lui avec une force toujours croissante, le réduisit à des limites de plus en plus étroites, et qu'elle finit même par l'anéantir. Tout être, dépendant d'une cause étrangère, qui arrête son développement, devient contingent par le fait seul de cette dépendance, et la seconde hypothèse, plus invraisemblable encore que la première, en soumettant Dieu à une puissance étrangère, nous conduit à admettre en lui je ne sais quelle alliance monstrueuse de la contingence et de la nécessité. Dieu est donc réellement immense, et remplit l'espace par sa substance comme par son pouvoir.

2^o Quand nous disons que Dieu remplit l'espace, notre langage n'exprime qu'imparfaitement notre pensée : car l'espace n'a pas une existence distincte de celle de Dieu ; il est en Dieu même. L'immensité est un attribut réel de la substance divine. Si l'on nie que l'espace soit un attribut nécessaire d'une substance, nécessaire comme lui, il faut admettre qu'il n'est que l'étendue même des corps, considérée abstraitement, ou qu'il est une substance, comme quelques philosophes semblent l'insinuer, ou enfin qu'il n'est qu'une simple relation, comme le prétend Leibnitz. Or, ces trois dernières hypothèses sont également inadmissibles. 1^o L'espace n'est point l'étendue des corps considérée abstraitement. Consultez en effet toutes les langues qui sont en ce point l'expression du sens commun ; elles vous forceront à réaliser cette prétendue abstraction et à concevoir dans l'espace une réalité absolument nécessaire et indépendante des corps qui l'occupent. L'espace est un infini réel. L'étendue abstraite n'est qu'une étendue finie, dont on ne détermine pas la figure. L'espace est nécessairement immobile. L'étendue des corps, sous quelque point de vue qu'on la considère, est essentiellement mobile, puisqu'elle est essentiellement finie. 2^o L'espace n'est point une substance. On a quelquefois prétendu

que l'espace peut être conçu en soi et indépendamment de toute autre chose ; que, quand tous les êtres seraient anéantis, il subsisterait toujours ; qu'ainsi il est une vraie substance, puisqu'il n'a besoin de rien pour exister. Mais un tel raisonnement, ne conduit qu'à la réalisation d'une vaine apparence. Quels que soient les efforts d'imagination que vous fassiez, jamais vous ne trouverez dans l'espace considéré isolément, rien de plus que l'étendue pure. Or, que peut être cette prétendue substance que l'étendue seule constitue ? Un vide, un néant immense. Ne savons-nous pas, d'ailleurs, que la force ou la puissance est un élément constitutif de l'être ; et n'est-il pas évident, que l'étendue pure ou l'immensité est dépourvue de toute vertu ? Il n'y a donc pas et il ne peut y avoir d'être, dont l'essence consiste exclusivement dans l'immensité ; et, si l'immensité est quelque chose de réel, comme elle ne constitue pas à elle seule l'essence de l'être à qui elle appartient, on est obligé de la considérer comme une simple modalité. 3° L'espace n'est point une relation, comme le prétend Leibnitz. Si l'espace n'était rien de plus qu'une simple relation, il en résulterait que tous les corps ou toutes les parties d'un même corps pourraient se mouvoir sans changer de lieu. En effet, le lieu d'un corps n'est déterminé suivant l'hypothèse de Leibnitz, que par le rapport qu'il soutient avec les autres dans l'ordre de nos perceptions. Cela posé, imaginez qu'un même mouvement emporte tous les corps dans l'immensité ; comme tous les corps conservent entre eux les mêmes rapports et se présentent toujours sous les mêmes aspects, aucun d'eux ne change de place, et, quoique toute la matière se meuve, elle reste toujours dans le même lieu, puisque son mouvement est insensible, et que nous n'avons aucun point fixe, auquel nous puissions la rapporter, pour déterminer en elle des changements de situation. De même, faites tourner une sphère sur un axe immobile ; il n'y aura pas une seule des parties de cette sphère qui ne soit en mouvement ; mais, puisqu'elles demeurent toujours dans les mêmes rapports entre elles, il est évident, qu'elles se meuvent sans changer de lieu. Vous supposez, me dira-t-on, que le mouvement et l'étendue ont une existence réelle hors de nous, et Leibnitz ne leur accorde qu'une existence phénoménale, déterminée par les rapports de nos perceptions. Quand on change les données sur lesquelles raisonne un philosophe, il n'est pas difficile de le convaincre d'inconséquence. J'admets la justesse de cette remarque ; mais je dis qu'elle ne m'est pas applicable. Je n'avais pas

l'intention de faire croire que Leibnitz ait été assez inconséquent pour admettre en même temps, que l'étendue et le mouvement ont une existence réelle et que l'espace n'a qu'une existence relative. Ce que j'ai voulu démontrer, c'est que, pour quiconque admet que la matière est réellement étendue et mobile, l'espace doit être autre chose qu'une relation. Je ne me crois pas obligé à prouver que Leibnitz a eu tort de regarder l'étendue et le mouvement comme des phénomènes qui n'ont d'existence que dans notre esprit.

En résumé, nous avons fait voir que l'espace ne peut être ni l'étendue des corps, considérée abstraitement, ni un être à part, une substance distincte et indépendante, ni enfin un simple rapport de situation phénoménale entre les objets de nos perceptions. Nous sommes donc en droit de conclure qu'il est un attribut réel d'une substance inconnue. Mais l'espace existe nécessairement : détruisez par la pensée tous les êtres qui ont en lui leur condition d'existence : l'immensité demeurera aussi bien que l'éternité. Donc cette immensité est l'attribut d'une substance nécessaire, et cette substance nécessaire, c'est Dieu. « Il y a, dit à ce sujet Newton, « un être incorporel, vivant, intelligent, présent partout, qui, « dans l'espace infini comme dans son *sensorium*, voit, discerne « et comprend tout de la manière la plus intime et la plus parfaite. »

3^o A ces raisonnements en faveur de l'immensité réelle de l'être divin, on peut ajouter une nouvelle preuve fondée sur sa toute-puissance. Un être ne peut agir que là où il est réellement présent. Toute action qui s'opère à distance, suppose des instruments, des intermédiaires par lesquels elle passe en sortant de l'agent. Or, il n'y a pas une seule partie de l'espace où la force divine ne puisse immédiatement se manifester; on doit croire même, que, si Dieu le voulait, son action remplirait à la fois l'espace tout entier : nier ces vérités, ce serait nier sa toute-puissance. *L'omnipotence* implique donc *l'omniprésence*, et la substance de l'être divin n'a pas plus de bornes que son pouvoir.

Les philosophes qui soutiennent que l'immensité de Dieu n'est pas réelle, n'appuient leur opinion que sur un seul raisonnement direct et positif. Selon eux, tout être intelligent est simple : tout être simple est dépourvu de parties : tout être dépourvu de parties est inétendu et par conséquent hors de l'espace. Donc tout être intelligent est hors de l'espace. Or, Dieu est une pure intelligence;

il est donc sans étendue, et par conséquent sans immensité réelle : il n'a de relation avec l'espace que par sa puissance. Comme substance, il n'est nulle part : comme cause, il agit ou peut agir partout.

A cet argument viennent se joindre, comme moyens de confirmation, toutes les objections que l'on peut diriger contre l'hypothèse de l'immensité réelle. Nous avons produit trois raisonnements en faveur de cette hypothèse ; voyons par quels moyens ils peuvent être attaqués, et jusqu'à quel point ils sont en état de résister à l'épreuve de la discussion. « En ce qui concerne le troisième raisonnement, on peut faire remarquer que le principe sur lequel il repose, n'est qu'une supposition fort incertaine. Sur quel motif se fonde-t-on pour soutenir qu'un être ne peut agir que là où il est réellement présent ? ce n'est pas sur l'observation. Si l'on ne consultait que le témoignage des sens, on devrait croire que la force peut produire ses effets à distance. Car, dans le monde physique, les êtres les plus éloignés agissent les uns sur les autres sans intermédiaire visible ; et d'ailleurs, quand il serait vrai que toute action physique s'opère par un contact immédiat, ou se transmet d'un corps à un autre par des intermédiaires qui les unissent, l'induction permettrait-elle d'étendre cette loi aux substances spirituelles dont nous ne connaissons ni la nature, ni le mode d'action ? Ne voit-on pas, enfin, que le principe sur lequel on s'appuie, suppose ce qui est en question. Pour admettre que tout être n'agit que là où il est réellement présent par sa substance, ne faut-il pas préalablement supposer qu'il n'y a point d'être qui soit ou puisse être hors de l'espace ? Or, c'est là précisément ce que contestent les adversaires de l'immensité réelle. » — La première partie de l'objection, celle qui se tire des phénomènes que nous observons dans le monde physique, ne me paraît pas sérieuse. Quand des corps agissent à distance les uns des autres, si les sens ne me montrent pas toujours les intermédiaires par lesquels l'action se transmet, ma raison me force à les supposer. Quand deux corps sont à distance, ils ne peuvent communiquer que par une émission de molécules ou par des milieux étrangers qui tiennent à l'un et à l'autre. Si on leur refuse ces moyens d'action, on est obligé de les soumettre à une force extérieure qui les pénètre, et remplit l'espace qui les sépare. Je suis donc pleinement convaincu, qu'au sein du monde physique chaque être n'agit par lui-même que dans les limites de sa substance. Maintenant a-t-on le droit

d'admettre le même principe pour ce qui concerne l'action des êtres spirituels? Je le pense : mais ma conviction n'est point fondée sur une induction qui étendrait aux esprits une loi commune à tous les corps. J'avoue qu'une telle induction serait fort incertaine, et qu'elle ne conduirait qu'à des résultats hypothétiques. Ce qui motive ma confiance dans le principe qui est l'objet de cette discussion, c'est que l'immensité réelle de Dieu me paraît pleinement démontrée par l'argument qui se déduit de la nature de l'espace; c'est que l'immensité réelle de Dieu étant démontrée, il n'est nullement probable que les êtres spirituels contingents soient hors de l'espace, c'est-à-dire hors de Dieu. Or, quand on reconnaît que l'être nécessaire est immense, et que tous les êtres contingents sont dans l'espace, on ne peut s'empêcher de croire que l'immensité et l'omnipotence sont liées dans l'être nécessaire, et que les limites de la substance et de la force sont les mêmes dans les êtres contingents. Le principe, qu'un être ne peut agir que là où il est réellement présent, me semble donc incontestable. Mais il ne l'est que pour ceux qui admettent déjà l'immensité réelle de la cause première, et par conséquent il ne peut servir à la prouver contre ceux qui la nient. Ainsi le troisième raisonnement n'a par lui seul aucune valeur, et quand on le considère isolément, il semble supposer ce qui est en question.

Examinons maintenant si les partisans de l'immensité virtuelle seront aussi heureux dans leurs attaques contre le premier et le second raisonnement de leurs adversaires. « Nous vous accordons, disent-ils, que Dieu ne peut pas être limité par une cause étrangère; mais vous n'avez pas prouvé qu'il ne puisse pas l'être par sa propre nature. Il ne suffit pas de dire que l'on n'aperçoit pas de contradiction à supposer l'être nécessaire infini; il faut nous montrer qu'il y aurait contradiction à supposer le contraire, et c'est ce que vous êtes incapable de faire. L'être nécessaire, posé qu'il soit étendu, est limité par nature ou il est infini. L'une de ces deux propositions est aussi absurde que l'idée d'un triangle à quatre côtés; mais on a beau consulter l'idée de nécessité, on n'y trouve rien qui ait une liaison plus essentielle avec l'une qu'avec l'autre. La prudence nous commande donc de rester dans le doute : et d'ailleurs votre proposition, Dieu ne peut être limité ni par sa nature, ni par une cause étrangère, ne suppose-t-elle pas que Dieu, malgré la spiritualité de sa nature, a néanmoins, par sa substance, un rapport nécessaire avec l'espace. Si

Dieu est étendu, elle est vraie; s'il ne l'est pas, elle devient insignifiante; car une substance inétendue ne peut être considérée ni comme limitée, ni comme infinie. Ce raisonnement n'est donc encore qu'une vaine pétition de principe. »

On a tort de prétendre que le docteur Clarke ne prouve pas, dans le premier raisonnement, la possibilité réelle d'un être nécessaire infini. Cette possibilité se déduit pour lui de la conception même de l'espace. Si l'immensité de l'espace est réelle, l'existence d'un être nécessaire infini est plus que possible; elle est certaine. J'avoue qu'en séparant le premier raisonnement de celui qui le suit, on aura quelque raison de soutenir qu'il renferme une pétition de principe; car l'étendue est présupposée dans un être nécessaire, quand on le juge infini, parce que sa substance ne peut être limitée, ni par sa nature, ni par une cause étrangère. Mais la pétition de principe disparaît, quand on considère les deux premiers raisonnements comme les deux parties d'un tout indivisible; et, si le second raisonnement est légitime, il justifie les hypothèses contenues dans le premier. Le point fondamental de toute l'argumentation que nous avons développée en faveur de l'immensité réelle de Dieu, est donc dans le raisonnement qui établit que l'espace est un attribut réel et nécessaire d'une substance réelle et nécessaire comme lui. Or ce raisonnement est inattaquable. Toutes les objections dont il peut être l'objet, sont contenues et réfutées dans le développement même que nous en avons donné. Nous avons vu qu'en faisant de l'espace une étendue abstraite, on en dénature l'idée; qu'en l'élevant à la condition d'une substance, on ne lui laisse qu'un fantôme de réalité; qu'enfin en le réduisant à l'état de simple relation, comme l'a fait Leibnitz, on est obligé de nier la réalité de l'étendue et du mouvement dans les corps. Ainsi il est évident que l'espace n'est pas et ne peut pas être autre chose qu'une modalité infinie de l'Être divin.

Nous avons donc, en faveur du dogme de l'immensité réelle, un argument dont la solidité est à l'épreuve de la discussion. Pour infirmer l'autorité de ce dogme, il ne reste aux partisans de l'immensité virtuelle que l'argument positif par lequel ils essaient de prouver que Dieu, comme être intelligent et simple, est nécessairement inétendu. Mais cet argument est, selon moi, une très pauvre ressource. Si le lecteur veut bien se rappeler toutes les preuves qui démontrent la spiritualité des êtres intelligents, il se

convaincra qu'il n'y en a pas une seule, d'où l'on ait droit de conclure que la pensée soit incompatible avec l'étendue en général. La pensée n'exclut que l'étendue matérielle, c'est-à-dire une étendue composée de parties diverses et séparables. Il n'est donc nullement prouvé que tout être intelligent soit dépourvu d'étendue. En le supposant, on se crée à plaisir des difficultés dont il est impossible de se tirer. Que faire de cet espace immense, dont on ne peut nier la réalité, qui existe aussi nécessairement que Dieu, et qui est indépendant de lui ? Comment expliquer la création de la matière, si l'être créateur est inétendu ? Vous aurez beau prétendre que l'étendue étant divisible n'est qu'une qualité négative, qui n'implique dans sa cause rien qui lui soit semblable, vous n'étoufferez pas la voix du sens commun, qui nous dit que l'étendue n'est divisible que dans ses limites, qu'il y a en elle quelque chose de réel et de positif qui exprime, sous un mode fini, l'une des perfections infinies de la cause première. Vous n'avez pour vous aucune preuve : vous avez contre vous bien des objections insolubles. Soumettez-vous donc au dogme de l'immensité réelle : il soutient, mieux que le vôtre, l'examen de la raison ; il offre un caractère plus religieux : cet être infini en qui tout est, tout vit, tout se meut, s'unit à l'homme d'une manière bien plus intime et bien plus profonde que ce Dieu inétendu qui ne nous touche que par sa puissance, et dont la substance semble séparée de nous par toute l'immensité de l'espace.

§ IV. De l'indépendance et de la puissance.

L'être nécessaire est indépendant, quant à son existence ; l'est-il également quant à sa manière d'exister ? Un grand nombre de théologiens ont pensé que ces deux genres d'indépendance sont inséparables, que tout être qui est contingent dans sa manière d'exister, est contingent dans son existence, et qu'il implique contradiction, qu'une substance nécessaire puisse être soumise, même dans ses modifications, à l'action d'une cause extérieure. Essayons de justifier ces assertions.

On distingue dans toute substance des attributs et des modifications. Je nomme *attributs*, les modalités et les puissances essentielles qui constituent la nature de la substance. Je nomme *modifications*, les déterminations des modalités, les actes ou manifestations des puissances et les changements d'état qui en résultent. Ainsi, dans

les êtres matériels, l'étendue est une modalité première et fondamentale; la solidité ou force de résistance est une puissance essentielle. L'étendue et la solidité sont donc des attributs. Je range, au contraire, parmi les modifications du corps, la figure qui est une détermination de l'étendue, le mouvement qui est un acte ou un effet particulier de la force, la dureté ou la mollesse qui sont des manifestations relatives et contraires de la solidité. Cela posé, il est évident que la substance n'a pas une existence distincte de celle de ses attributs. Le sujet et ses attributs sont distincts dans le langage qui exprime nos jugements; mais, pour notre intelligence, ils constituent deux faces corrélatives d'une indivisible unité, et dans la réalité ils sont absolument inséparables. Dire qu'une substance est nécessaire, c'est donc dire que ses attributs existent nécessairement. Puisque les attributs d'un être nécessaire existent nécessairement, et qu'ils ont une raison interne et absolue qui n'est point sujette à varier, ils ne sont susceptibles ni d'augmentation, ni de diminution; leur existence est indépendante comme celle du sujet en qui ils résident.

Voyons maintenant si toute substance n'implique pas certaines modifications. Il est clair d'abord qu'il n'existe pas d'être fini qui ne soit modifié d'une certaine façon. Dans un corps, par exemple, l'étendue ne peut pas être conçue sans détermination: tout corps a une forme ou figure précise, et s'il ne lui est pas essentiel d'avoir telle ou telle forme ou figure, il lui est essentiel au moins d'en avoir une. Il est également impossible de concevoir dans un corps la force ou la puissance sans action ou sans effet déterminé. Nous avons déjà vu que la force est constitutive ou conservatrice de l'être. On sait, d'ailleurs, que les déterminations de modalité dépendent des divers développements de la force. Dans un être infini toute modalité est une, et n'admet pas de modifications possibles. L'immensité, par exemple, ne comporte aucune détermination de figure. Mais la puissance se résout toujours en actes, et ces actes, fussent-ils toujours les mêmes, sont des modifications. On ne peut donc pas plus concevoir un être, quel qu'il soit, sans modifications que sans attributs. Les attributs tiennent au sujet: les modifications sont des actes ou des effets de la puissance.

Mais si une substance est nécessaire, sa puissance existe aussi nécessairement, et si une puissance existe nécessairement, elle est nécessairement indépendante dans ses actes. Une puissance qui ne peut pas agir, n'est rien. Or, dès que l'on suppose qu'une puissance

peut être arrêtée dans un de ses actes par une cause étrangère, comme, par cela seul, elle cesse d'être absolument indépendante, il n'y a plus aucune contradiction à concevoir qu'elle puisse être réduite à l'incapacité d'agir, c'est-à-dire au néant. Ce que je dis des actes, s'applique aux effets : car les actes et les effets sont essentiellement inséparables. Cela est évident, quand les effets sont des modifications propres à l'agent ; il en est encore de même, quand les effets sont produits dans un autre être. Je ne puis produire un effet dans un autre être sans agir en lui. Supposer une cause étrangère capable de détruire cet effet, c'est évidemment supposer que, dans la portion de l'espace où cet effet a lieu, cette cause étrangère peut substituer son action à la mienne, et par conséquent arrêter le développement de ma force. On ne peut donc détruire un effet produit par une puissance sans la rendre dépendante dans ses actes ; et dès qu'elle devient dépendante dans ses actes, son existence même cesse d'être absolument indépendante. Mais comme il y a toujours dans un être des modifications qui sont des actes ou des effets de sa puissance, et qu'une cause externe ne peut le modifier sans détruire l'une des modifications qui dérivent de sa nature, il est évident qu'un être nécessaire ne peut pas être modifié par une cause étrangère.

Condillac a développé ce raisonnement sous une autre forme : il prouve qu'il est impossible de supposer que l'action d'un premier principe ou de Dieu se borne à modifier des êtres qui existeraient par eux-mêmes. « Un être, dit-il, ne peut exister qu'il ne soit modifié d'une certaine manière. Ainsi, dans la supposition que tous les êtres existent par eux-mêmes, ils ont aussi par eux-mêmes telle ou telle modification ; en sorte que les modifications suivent nécessairement de la même nature dont on veut que leur existence soit l'effet. Or, si le premier principe ne peut rien sur l'existence des êtres, il y aurait contradiction qu'il pût leur enlever les modifications qui sont, conjointement avec leur existence, des effets nécessaires d'une même nature. Que par exemple, A, B, C, qu'on suppose exister par eux-mêmes, soient en conséquence dans certains rapports, celui qui n'a point de pouvoir sur leur existence, n'en a point sur ces rapports : il ne les peut changer ; car un être ne peut rien sur un effet qui dépend d'une cause hors de sa puissance. »

Combinez cette argumentation, dont personne jusqu'ici n'a encore démontré directement la faiblesse ou le vice, avec les raison-

nements, par lesquels nous avons prouvé dans le chapitre précédent que l'ensemble des êtres finis a subi l'action d'une puissance ordonnatrice; et vous verrez sortir de cette combinaison, comme un corollaire obligé, le dogme de la création absolue des choses. Si la matière existait nécessairement, elle serait indépendante dans ses modifications, comme dans ses attributs essentiels. Il faudrait admettre qu'elle a en soi la raison ou le principe de tous les états par lesquels nous la voyons passer, et que l'ordre qui règne entre ses parties, est un effet de sa puissance. Mais la matière aveugle n'est point le principe de l'ordre : la matière inerte n'est point le principe du mouvement. La matière n'existe donc pas nécessairement, et l'on est forcé de convenir qu'elle doit l'existence au même pouvoir qui la soumet à ses lois.

La création absolue est, je le sais, un acte absolument incompréhensible : il n'est point d'exemple qui puisse nous en donner une idée. Nous ne sentons en nous-mêmes et nous ne voyons dans la nature que des forces, qui agissent toujours sur des êtres donnés, pour les modifier, pour les dissoudre ou les combiner. Nulle part nous ne trouvons la trace d'un principe dont l'action crée l'existence. Mais, quand un ensemble de raisonnements, dont les prémisses sont inattaquables, nous conduit à reconnaître un Dieu créateur, est-il raisonnable de rejeter cette conclusion, sous le prétexte qu'elle impose à notre foi un mystère impénétrable? Remarquez, je vous prie, que nier le dogme de la création, c'est la déclarer impossible. Or, y a-t-il au monde un homme sensé qui ose affirmer qu'un dogme est impossible, parce qu'il ne le comprend pas? Je sais bien que l'on a produit un autre raisonnement contre la création, en se fondant sur ce prétendu axiome : qu'une cause doit toujours renfermer son effet; mais on a déjà vu que ce raisonnement n'est qu'un cercle vicieux. Il est vraiment trop nul, pour que l'on s'y arrête une seconde fois, et ceux qu'il séduit encore, ne sont que des esprits passionnés, disposés à rejeter comme faux tout ce qui est au-dessus de leur raison.

Que gagne-t-on, d'ailleurs, à nier le dogme de la création? S'imaginer-t-on que les autres doctrines soient plus claires? Comment ne voit-on pas que ces doctrines ont toutes leurs mystères, et qu'il y en a qui sont directement contraires au sens commun. Laissons de côté l'athéisme, qui entasse dans la matière le peu qu'il conserve des attributs divins, sans nous faire comprendre comment elle est capable de les contenir! Après lui et fort au-dessus de lui, nous trou-

vons l'hypothèse d'un être intelligent, qui a ordonné une matière préexistante et nécessaire comme lui. Cette hypothèse paraît simple au premier aspect; mais, quand on l'examine de près, on y trouve des difficultés insolubles. Si la matière existe nécessairement, elle a des manières d'être et d'agir, qui tiennent à sa nature même: elle doit donc résister à tous les efforts, par lesquels une cause extérieure essaiera de la modifier. Ce pouvoir de résistance est invariable, puisqu'il est nécessaire; et l'on ne comprend ni comment ni pourquoi il aurait des limites, et pourrait être vaincu par une autre puissance. Je n'examinerai pas cette doctrine de dualisme, dans laquelle on nous représente l'univers comme un seul être immense et vivant, comme un grand animal, composé de deux principes contraires et qui sont unis par un lien nécessaire et indissoluble. Outre les invraisemblances qui lui sont propres, cette doctrine est sujette à toutes les objections générales que l'on peut diriger contre le panthéisme, dont elle n'est qu'une forme ancienne, imparfaite, et désormais réduite à une existence historique.

Reste l'hypothèse des panthéistes unitaires, qui n'admettent qu'une seule substance, à laquelle tous les êtres participent, ou dont ils ne sont que des modifications. Cette hypothèse est sans contredit la plus logique et la plus conséquente, quand on rejette le dogme de la création absolue des choses. Mais quand on la considère en elle-même ou dans ses conséquences, on ne tarde pas à se convaincre qu'elle n'est préférable à l'athéisme, que parce qu'elle est moins funeste. Je n'entreprendrai pas une réfutation détaillée de tous les raisonnements sur lesquels ses partisans l'ont appuyée. Je me bornerai à prouver en peu de mots que le sens commun ne permet d'admettre ni dans le monde physique, ni dans le monde intellectuel l'unité de substance, rêvée par les panthéistes.

Un objet composé, considéré dans ce qu'il a de divisible, n'est pas une substance, c'est une collection de substances. L'idée de substance implique donc en soi celle d'unité et d'indivisibilité. Or, pour que l'être matériel puisse être considéré comme simple et indivisible, il faut qu'il soit infini ou qu'il exclue le vide et qu'il soit indissoluble. Mais la matière n'est pas infinie, puisque le mouvement existe dans ses parties. Quoiqu'en disent les cartésiens, qui ont mal à propos confondu l'étendue de la matière avec celle de l'espace, il est impossible de concevoir le moindre mouvement général, la moindre variation de parties dans un être immense,

où tout est plein. La matière n'exclut pas le vide, puisque tous les corps sont compressibles, et qu'il n'y a jamais de contact parfait entre les molécules dont ils se composent : elle ne forme pas un ensemble indissoluble, puisque le mouvement produit à chaque instant dans son sein des décompositions nouvelles. La matière est un composé et par conséquent une réalité collective qui implique une pluralité de substances. Comme finie, mobile et impénétrable, elle est d'ailleurs essentiellement distincte de l'espace, c'est-à-dire de l'étendue pure, infinie et immobile qui la reçoit. Donc, en considérant les choses par rapport à l'étendue, on est forcé de reconnaître au moins deux êtres différents, l'un infini qui est Dieu ; l'autre fini, c'est la matière. On nous dira peut-être que la matière, quoique composée de molécules innombrables, est cependant une, parce que toutes ses parties obéissent comme de concert à l'action d'une force universelle. Mais ce raisonnement ne réfute pas notre dernière objection. Il est évident ensuite que cette force universelle, dont on nous parle, n'est point une propriété de la matière, ou qu'elle n'est que la collection des forces individuelles, disséminées dans toutes ses molécules. Si elle n'est point une propriété de la matière, il faut bien admettre deux substances distinctes, l'une essentiellement active, l'autre essentiellement inerte : si elle est une collection de forces individuelles disséminées dans les atomes ; comme selon cette hypothèse chaque atome devient à la fois un et distinct, autant il y a d'atomes dans le monde matériel, autant il y a de substances. Ainsi, sous quelque point de vue que l'on envisage la question, l'unité de substance dans l'être matériel est une hypothèse insoutenable.

La fausseté du panthéisme n'est pas moins évidente, quand on examine ce qui constitue l'unité des êtres intelligents. Tant que l'on ne considère rien de plus que les modifications diverses de la pensée, il est impossible de les ramener à l'unité et par conséquent de concevoir la substance pensante. L'unité de l'être intelligent tient à la concentration de ses pensées dans un foyer commun qui est le principe de la conscience. Il suit de là que, s'il y a dans le monde plusieurs foyers intellectuels essentiellement distincts les uns des autres, il est absurde de supposer qu'il n'y ait qu'une seule substance intelligente. Or il est, je crois, inutile de prouver qu'il y a, dans le monde, pluralité de conscience, et que partout où un moi peut s'affirmer ou se sentir, il existe un foyer de pensées qui est distinct de tous les autres. C'est là un

fait évident que le bon sens proclame trop hautement pour que l'on se flatte d'étouffer sa voix par de vaines subtilités. D'ailleurs, si vous niez la distinction radicale des intelligences humaines, soit entre elles, soit par rapport à Dieu, vous détruisez nécessairement le libre arbitre dans les individus ; car, si mon intelligence ne fait qu'un avec l'intelligence de mes semblables, ou avec celle de Dieu, son principe d'action est évidemment hors de moi : je ne suis qu'un théâtre dans lequel ce principe se manifeste, et ce que j'appelle fort improprement ma volonté, n'est pas plus libre dans la détermination qui se fait sentir en moi que mon bras dans le mouvement qu'il reçoit. Je n'examine pas si, dans l'hypothèse du panthéisme, l'intelligence universelle pourrait être libre; cette intelligence fût-elle libre, il n'en resterait pas moins évident que l'individu humain serait soumis à la fatalité.

En résumé, l'athéisme et le panthéisme sont deux erreurs, qui peuvent n'être pas également funestes ; mais qui sont presque également contraires au témoignage du sens commun. Le dualisme est une hypothèse à laquelle l'homme a dû s'arrêter longtemps, parce que rien, dans la nature, ne tend à faire naître en nous l'idée de la création absolue ; mais cette hypothèse n'est appuyée sur aucun raisonnement positif ; et les raisons par lesquelles on prouve qu'une substance nécessaire ne peut pas être modifiée par une cause extérieure, sont contre elle des objections invincibles. Le dogme de la création absolue est le seul moyen d'expliquer la formation des choses, sans blesser le sens commun et sans dénaturer les faits ; et, quoiqu'il offre à notre esprit un mystère dont la profondeur est impénétrable, je ne crains pas d'assurer qu'il s'impose à la raison du philosophe avec presque autant d'autorité qu'à la foi du chrétien.

§ V. De la science de Dieu.

Dieu est intelligent ; mais comment l'est-il ? Quelle idée l'homme doit-il se former d'une intelligence parfaite ? Pour la concevoir dignement, les théologiens se sont attachés à en exclure tous les caractères qui supposent dans la nôtre un défaut de perfection. L'intelligence divine étant infinie, tout lui est présent à la fois ; elle n'est point obligée de passer lentement et péniblement d'une pensée à une autre ; elle ne procède point par succession. Comme elle n'est pas moins pénétrante qu'étendue, il n'y a pour elle dans

les choses ni obscurité, ni mystère; elle aperçoit clairement ce qu'il y a de plus intime et de plus caché, soit dans la nature des êtres, soit dans leurs rapports. Puisque Dieu d'un seul regard embrasse l'ensemble des êtres, et perce dans toutes les profondeurs de la création, toutes ses connaissances sont immédiates; il n'a jamais besoin de recourir aux tâtonnements de notre raison; il n'y a pour lui ni prémisses ni conclusion; ses idées ne se déduisent pas les unes des autres; tous les êtres avec leurs modifications, leurs rapports et leur durée, ont dans l'entendement divin une existence idéale, et s'y trouvent éternellement représentés dans un tableau distinct et indépendant, qui ne suppose rien qui lui soit antérieur, ni comme condition, ni comme cause. Enfin, puisque Dieu connaît parfaitement tous les êtres, il n'a pas besoin de les renfermer dans des classifications générales, qui mutilent toujours à quelque degré la réalité. Supposer en lui des idées abstraites, ce serait créer dans son intelligence les bornes qui nous rendent l'abstraction nécessaire; ce serait supposer qu'il n'a vu qu'en gros et vaguement les diverses parties de son ouvrage, qu'il n'a qu'imparfaitement saisi les rapports des êtres et l'enchaînement des phénomènes; que l'ordre qu'il a établi n'est que général, et qu'il est moins parfait peut-être dans les détails que dans l'ensemble. Ainsi l'intelligence divine exclut toute succession, tout raisonnement, toute abstraction; c'est une vision pure, une intuition immédiate, claire, parfaite et nécessaire de tout ce qui est, de tout ce qui peut être.

Les théologiens concluent de là, que la science de Dieu embrasse l'avenir tout entier, et qu'il n'y a, en ce qui concerne la prévision de l'avenir, aucune distinction à faire entre les événements nécessaires et les actes libres. Personne n'a jamais osé refuser à Dieu la connaissance des événements nécessaires qui n'existent pas encore. Or, puisque ses idées ne se déduisent pas les unes des autres par voie de raisonnement, si son intelligence aperçoit dans l'avenir les événements nécessaires, ce n'est pas qu'elle les tire de leurs causes comme autant de conséquences qui sont infaillibles, parce qu'elles sont fatales; c'est uniquement qu'il est dans sa nature de les voir en eux-mêmes, quel que soit le temps où ils doivent s'accomplir. C'est également en eux-mêmes et indépendamment de leurs causes, que Dieu aperçoit les actes libres de l'homme. La nature particulière de ces actes n'est donc point un obstacle à la prévision divine. Qu'importe à un être, dont la science est toute

d'intuition, que des effets soient produits par une cause nécessaire ou par un agent libre? Dès que l'on admet qu'il voit les uns, n'y aurait-il pas contradiction à supposer qu'il ne prévoit pas les autres?

Oter à Dieu la prescience des actes libres, ne serait-ce pas limiter son intelligence? Serait-il parfaitement intelligent, s'il apprenait aujourd'hui ce qu'il ignorait hier? Par le fait même de cette supposition, ne rendrait-on pas son intelligence successive, au moins en ce qui concerne les actions de l'homme et celles des autres créatures libres, qu'il peut avoir créées dans les autres parties de l'univers? Car, si tous les actes de l'homme n'étaient pas de toute éternité présents à l'intelligence divine, pour les atteindre dans l'avenir, Dieu serait obligé de calculer toutes les influences qui pourront déterminer notre volonté: ainsi il ne connaîtrait les actes futurs que par voie de présomption et de conjecture; puis, au moment de leur réalisation, cette connaissance médiate, et qui n'était encore que probable, se transformerait en une perception immédiate et certaine. Je le demande, une pareille hypothèse est-elle soutenable? Et que deviendrait son ouvrage, quel moyen aurait-il d'établir et de conserver l'ordre dans la création, s'il n'avait pas pu faire entrer dans ses prévisions tous les événements de ce monde? Comment oserait-on soutenir qu'il est absolument impossible à Dieu de prévoir avec certitude les actes libres? Ne voyons-nous pas tous les jours des hommes sages à qui leur expérience permet de prédire presque à coup sûr, que telle action aura ou n'aura pas lieu dans telle circonstance donnée? Supposez maintenant au-dessus de l'homme une hiérarchie d'intelligences supérieures, que leur étendue et leur pénétration rapprochent de plus en plus de leur créateur; n'est-il pas évident qu'en montant les degrés de cette hiérarchie, on voit s'étendre de plus en plus le cercle des prévisions certaines? Mais quels que soient les esprits qui occupent dans le monde intelligent le rang le plus élevé, entre eux et Dieu il y a encore l'infini. Quand les créatures les plus parfaites ne s'élèveraient jamais dans leurs prévisions au-dessus de la probabilité, on devrait donc encore admettre que la prescience de Dieu est toujours infaillible. Enfin, l'intuition immédiate de l'avenir n'est pas plus inconcevable que celle du passé. L'existence de la seconde dans l'homme prouve la possibilité, et par suite la réalité de la première dans l'intelligence divine. « Il me semble, dit à ce sujet le docteur Reid, qu'il y a une grande

« analogie entre la prescience des faits contingents de l'avenir et
 « la mémoire des faits contingents du passé. Dans l'un et l'autre
 « cas, l'objet de la connaissance n'est pas ce qui a une existence
 « actuelle ou une liaison nécessaire avec ce qui existe actuellement.
 « Tout argument qui prouverait l'impossibilité de la prescience,
 « prouverait avec une égale force l'impossibilité de la mémoire.
 « S'il était vrai que rien ne peut être conçu comme dérivant de
 « ce qui existe, que ce qui en dérive nécessairement, il serait éga-
 « lement vrai que rien ne peut être conçu comme ayant précédé
 « ce qui existe, que ce qui l'a nécessairement précédé. »

Tous les peuples ont cru, que Dieu daigne quelquefois lever aux yeux des hommes un coin du voile qui couvre leur avenir. Il n'y a pas de religion qui n'ait eu ses prophéties et ses oracles : l'art de la divination a été partout reconnu et pratiqué. Le dogme de la prescience divine est donc universel : à ce titre, il mérite les respects du philosophe. Mais ce dogme, que la foi impose au chrétien, et dont l'instinct fait sentir à l'homme la vérité, a ses obscurités et ses mystères : quand on le considère dans son rapport avec les actes libres, il fait naître des objections, qui doivent être fausses, mais dont la raison n'a pas jusqu'ici démontré la fausseté. Essayons de justifier ces assertions par un examen critique des raisonnements que nous venons de développer en faveur de l'omniscience divine.

« L'intelligence de Dieu est, dit-on, parfaite. Donc elle exclut toute succession, tout raisonnement, et par conséquent elle atteint l'avenir par une intuition immédiate, et l'on ne doit point faire ici de distinction entre les actes libres et les événements nécessaires. » L'intelligence parfaite exclut toute succession, tout raisonnement : cela est vrai, mais à une condition ; c'est qu'il n'y a rien qui ne puisse en soi être l'objet d'une connaissance immédiate. Car, si la connaissance immédiate des futurs contingents impliquait contradiction, il est clair que cette connaissance ne serait pas plus renfermée dans l'idée d'une intelligence parfaite, que l'action de faire un cercle, dont les rayons seraient inégaux, n'est renfermée dans l'idée d'une puissance infinie. Pour avoir droit d'affirmer que l'intelligence parfaite exclut toute succession, même en ce qui concerne les actes libres, il faudrait donc préalablement prouver, que la réalité de tels actes peut être, même avant leur accomplissement, un objet immédiat d'intuition. Or, on n'a jamais prouvé que la réalité des actes libres, qui ne sont pas encore,

puisse être immédiatement présente à l'entendement divin ; et si on ne l'a jamais prouvé, ce n'est pas par négligence ; c'est qu'on était incapable de le faire : il y a là une difficulté, dont la solution paraît au-dessus des forces naturelles de la raison humaine.

Vous prétendez, dirai-je aux partisans de la prescience, que Dieu voit clairement tous les faits en eux-mêmes, et indépendamment de toute liaison soit entre eux, soit avec leurs causes. Mais, quand j'examine comment une intelligence peut connaître, je tombe, malgré moi, dans une alternative qui me semble assez embarrassante. L'objet auquel s'applique une intelligence, existe déjà ou n'existe pas encore. Dans le premier cas, elle le connaît, parce qu'elle le voit : dans le second, elle le conçoit ; elle en a l'idée : mais est-elle capable de le connaître immédiatement, c'est-à-dire de le concevoir immédiatement comme réel ? C'est ce qu'il est difficile d'admettre, quand cet objet est un acte libre.

Avant de créer, Dieu s'est représenté tous les êtres possibles ; il a choisi de toute éternité parmi ces êtres possibles ceux qu'il devrait réaliser dans le temps : jusqu'ici tout est certain. Il connaît donc de toute éternité les êtres dont sa volonté a décidé l'existence. Mais les actions futures de ces êtres, comment peuvent-elles lui être connues ? De deux choses l'une : ou ces actions sont des effets inévitables, impliqués dans la nature des substances ; et alors l'intelligence infinie du créateur ne peut apercevoir les substances sans apercevoir en même temps les actes qui sont contenus dans leur nature : ou ces mêmes actions sont libres, c'est-à-dire que les substances qui doivent les réaliser, ont aussi le pouvoir de s'en abstenir : et alors de telles actions ne sont plus renfermées comme réelles dans les substances capables de les produire ; elles n'y sont renfermées que comme possibles. Supposer que Dieu les voit comme réelles, ce serait donc supposer qu'il voit les choses autrement qu'elles ne sont.

Mais, nous dit-on, Dieu peut voir comme réel ce qui n'est pas encore : car il n'a pas de durée proprement dite ; il n'y a pour lui ni passé, ni futur : tout est éternellement présent à l'entendement divin : et d'ailleurs n'avez-vous pas avoué vous-même que Dieu voit de toute éternité les êtres dont il a résolu la création ? — La première partie de cette objection repose sur un fait fort peu intelligible et fort peu certain : il est permis de douter que l'éternité de Dieu soit toute entière dans chaque instant de son existence, et que l'être infini, co-existant à des êtres qui durent, soit néanmoins

lui-même sans durée. D'ailleurs on ne saurait admettre que Dieu ne dure pas sans supposer qu'il est immuable dans ses modifications comme dans ses attributs. Or l'on ne peut savoir que Dieu est immuable même dans ses modifications, tant que l'on n'a pas démontré que son intelligence exclut toute succession, même en ce qui concerne les actes libres. On ne nous oppose donc qu'un cercle vicieux, quand on nous dit que tout est présent à l'intelligence de l'être éternel, parce que pour lui il n'y a pas d'avenir.

Quant à la seconde partie de l'objection, nous avouons que Dieu connaît d'avance comme réel tout ce qu'il doit créer un jour, et comme possible tout ce qu'il peut créer, quoiqu'il ne le veuille pas actuellement et ne doive jamais le vouloir; mais qu'un être intelligent se représente dans un agent libre ce qui n'est pas encore, ce qui peut ne pas être, comme une réalité dont l'existence future est certaine; c'est là une proposition qui semble contradictoire dans les termes, et qui est au moins fort invraisemblable. Un prince charge un architecte de dresser le plan d'un édifice, et ne lui donne aucun ordre qui restreigne la liberté de son imagination : je dis que le prince ne peut prévoir avec certitude quelles seront les vues de l'architecte, et son ignorance n'est point le résultat de son peu de pénétration; elle a sa raison dans la nature même des choses : il est absolument impossible de concevoir comme une réalité certaine un fait éventuel, subordonné à l'action d'une cause libre. De même, Dieu ne peut lire nos actions dans l'avenir et les y voir comme réelles, qu'autant qu'elles seraient nécessairement impliquées dans l'idée de nos ames. Or nos actions libres ne sont pas renfermées comme réelles dans l'idée la plus parfaite qu'un être quelconque puisse se former de nos ames : nos volontés, qui en sont les causes, ne les contiennent que comme possibles; et il n'y a que leur possibilité qui soit éternellement présente à l'entendement divin.

On nous demande ce qu'il faut penser d'un Dieu qui découvre aujourd'hui ce qu'il ignorait hier? Je réponds que ce Dieu serait imparfait, si son ignorance portait sur des choses qui peuvent être actuellement connues; mais qu'il ne connaisse point avec certitude ce qui, par sa nature, ne peut pas être actuellement l'objet d'une connaissance certaine, il ne cesse pas pour cela d'être parfait, comme il ne cesse pas d'être tout-puissant, parce qu'il ne peut pas faire un cercle carré. « Mais, ajoute-t-on,

« s'il ignore quelque chose, le désordre va s'introduire dans son ouvrage. » Parle-t-on du désordre moral : que Dieu prévoie ou ne prévoie pas nos actions, il le permet au moins dans cette vie, puisqu'il a créé des êtres libres et imparfaits qui ne reçoivent pas immédiatement la récompense de leurs œuvres. Quant à l'ordre physique, il est évidemment immuable : il ne dépend ni de la volonté, ni des actions de l'homme, puisque l'homme ne peut agir que selon les lois établies par le créateur.

On a produit ensuite en faveur de la prescience un argument analogique, qui ne me paraît pas plus concluant que les précédents. « L'homme, dit-on, prévoit quelquefois avec certitude les actions de ses semblables : donc, puisqu'il y a l'infini entre l'homme et Dieu, toutes les prévisions de Dieu sont infaillibles. » C'est là une induction trompeuse, et qui tend à dénaturer le caractère que l'on attribue à la science divine. La prévision humaine est fondée sur le raisonnement : celle de Dieu est supposée immédiate. Il n'y a donc pas de parité réelle entre l'une et l'autre, et l'argument prouverait tout au plus qu'il y a en Dieu une puissance de raisonnement infinie, qui lui permet d'atteindre dans l'avenir tous les futurs contingents. Il est donc contraire au but de ses auteurs, puisque leur intention est d'établir qu'il y a en Dieu une intuition immédiate de l'avenir. Remarquez, d'ailleurs, que l'on ne peut supposer de certitude réelle dans la prévision humaine, sans que l'objet de cette prévision devienne nécessaire. Quand le caractère d'un homme est formé, si l'on connaît parfaitement les mobiles auxquels l'habitude le soumet, on prédit quelquefois à coup sûr ce que cet homme fera ou ne fera pas dans telle circonstance donnée ; mais quand une action n'est pas habituelle, quand elle dépend d'un choix libre de la volonté, et qu'elle n'est ni physiquement, ni moralement nécessaire, il nous est impossible de la prévoir avec certitude ; et cette impuissance ne tient pas à notre défaut de lumières, mais à la nature de l'acte dont le contraire peut toujours être supposé. Mettez un ange à la place de l'homme, et il lui sera tout aussi impossible qu'à nous de prévoir avec certitude une telle action. En résumé, il implique, selon nous, contradiction qu'un homme, ou un esprit supérieur, ou même un Dieu prévoie avec une certitude absolue, une action qui n'est ni physiquement, ni moralement nécessaire, parce qu'une telle action ne peut être clairement aperçue ni dans le caractère de l'agent, ni dans aucun des motifs qui influent sur son esprit, parce qu'elle ne

dépend que de la volonté dont les déterminations futures ne sont que possibles.

Reste le raisonnement par lequel le docteur Reid essaie de démontrer que l'intuition immédiate de l'avenir n'est pas plus impossible que celle du passé. Eh bien, il me semble qu'il n'est pas permis d'identifier notre mémoire du passé à la science de l'avenir, telle qu'on l'attribue à la divinité. Pour rendre parfaite la comparaison de Reid, il faudrait supposer un être qui essaierait d'appliquer son intelligence à des faits passés, dont il n'aurait pas été témoin, et se demander ensuite s'il pourrait constater la réalité de faits passés, qui ne dériveraient pas nécessairement de causes à lui connues, ou dont il serait impossible de découvrir dans le présent les effets nécessaires. Je ne crois pas qu'une telle hypothèse puisse se réaliser. Quoi qu'il en soit, il est certain que notre mémoire n'atteint que des faits dont notre intelligence a eu la perception : par conséquent, la comparaison de Reid est défectueuse. D'ailleurs, en ce qui concerne le passé, on conçoit jusqu'à un certain point, qu'il soit possible d'en avoir une connaissance certaine. Car enfin il s'agit alors de faits qui ont été perçus, qui ont existé, et qui même ne peuvent plus ne pas avoir existé : on conçoit surtout cette connaissance certaine du passé dans un être infini qui ne peut perdre aucune de ses idées ; mais l'avenir n'a jamais pu être l'objet d'une perception immédiate. L'avenir des actes libres en particulier n'a rien de certain, rien de fixe : tant qu'un acte libre n'est pas encore, il peut ne jamais être : il ne devient certain qu'au moment de sa réalisation. En un mot, le passé est toujours nécessaire ; l'avenir, en tant qu'il dépend du libre arbitre, est contingent. Cette différence essentielle entre l'un et l'autre ne permet-elle pas de penser, qu'il n'est pas également possible de les concevoir tous les deux comme réels ? Je comprends très bien qu'un être intelligent puisse connaître une chose qui a existé nécessairement : mais je ne vois pas comment ce même être pourrait connaître comme réelle une chose qui ne l'est pas actuellement, et qui peut ne jamais l'être. Quoi qu'on en dise, il y a dans cette question une difficulté que la raison humaine paraît incapable de résoudre d'une manière satisfaisante.

La discussion qui précède semble conduire à ce résultat, que toute prévision certaine implique la nécessité du fait qui en est l'objet. Les ennemis de la religion se sont emparés de ce résultat et en ont tiré une objection contre la liberté de l'homme ; ils ont

dit : « Ce que Dieu prévoit avec certitude, ne peut pas ne point arriver : ce qui ne peut pas ne point arriver, est nécessaire ; donc toutes les actions humaines sont nécessaires, puisque Dieu les prévoit toutes avec une entière certitude. » Admettons pour un moment l'incompatibilité que l'on suppose entre la liberté humaine et la prescience divine ; je dis que la conclusion de l'objection précédente devrait être dirigée contre la prescience de Dieu, et non contre la liberté de l'homme. En effet, l'existence du libre arbitre nous est immédiatement révélée par le sens intime ou par le sens commun : pour savoir que je suis libre, je n'ai pas besoin de raisonner ; je n'ai besoin que d'agir et de sentir mon action. Quand je me demande, au contraire, quels sont les caractères de l'intelligence divine, si elle peut prévoir et comment elle prévoit nos actions, le sentiment ne me fait aucune réponse précise ; il ne me suggère que l'idée vague d'une perfection intellectuelle dont l'appréciation est un travail difficile et incertain. Car la perfection, c'est la réalisation du possible, et il est bien difficile à la raison de déterminer exactement jusqu'où s'étend le possible en fait de connaissance. Ainsi le dogme de la liberté humaine est une vérité première, immédiate, une vérité de sentiment. Le dogme de la prescience divine n'est qu'une vérité de raisonnement, obscure aux yeux du vulgaire, indéterminée et incertaine aux yeux du philosophe. Le dogme de la prescience n'a donc ni la même certitude, ni la même autorité que celui du libre arbitre, et, par conséquent, s'il y avait incompatibilité réelle entre ces deux dogmes, la saine logique nous commanderait de sacrifier la prescience à la liberté.

Mais ce n'est là qu'une réfutation en quelque sorte extérieure et superficielle. Montrons maintenant le vice intime et fondamental de l'objection. J'y trouve d'abord un premier défaut, c'est qu'elle ne détermine pas le sens du mot *prescience*. Je demande donc aux fatalistes s'ils supposent en Dieu une prévision rationnelle comme la nôtre, une prévision qui ne puisse atteindre l'avenir qu'en le déduisant des causes qui doivent le produire, ou s'ils reconnaissent avec les théologiens que la connaissance de l'avenir est en Dieu une vision pure, pour laquelle tout est présent, une intuition immédiate qui exclut toute idée de déduction, et qui lui montre de toute éternité chaque chose, chaque événement en soi et indépendamment de ses causes. Il n'y a point de milieu entre ces deux hypothèses ; il faut nécessairement qu'ils admettent la première ou la seconde. S'ils admettent la première, ils ont raison de préten-

dre que tout ce que Dieu prévoit avec certitude arrive nécessairement; mais ils ont tort d'ajouter : Or Dieu prévoit avec certitude les actions de l'homme; donc les actions de l'homme sont nécessaires. Ils devraient dire au contraire : Or les actions de l'homme ne sont pas toutes nécessaires; donc Dieu ne les prévoit pas toutes avec certitude. En effet, quand on suppose que toute prévision certaine implique la nécessité du fait qui en est l'objet, il suit évidemment de là, que, s'il y a des actes libres, ils ne peuvent pas être l'objet d'une prévision certaine. Pour être en droit d'affirmer que Dieu prévoit avec certitude les actions de l'homme, il faut donc avoir préalablement constaté que les actions de l'homme sont nécessaires, et ainsi, quand on attribue à Dieu une prévision rationnelle comme la nôtre, l'argument des fatalistes n'est qu'une pétition de principe, dont la mineure, « Dieu prévoit avec certitude les actions humaines, » tranche arbitrairement la question. On ne peut adresser le même reproche à ceux qui, raisonnant dans la même hypothèse, se fonderaient sur la contingence des actions humaines pour prouver qu'elles ne sont pas, même pour Dieu, l'objet d'une prévision certaine. Car la contingence de nos actes volontaires est un fait que le sentiment ne permet pas de nier, et qui a pour lui l'autorité du consentement universel.

Si les fatalistes reconnaissent avec les théologiens que Dieu n'a pas de durée réelle, que sa connaissance est intuitive, et qu'elle exclut toute succession, tout raisonnement, ils ont raison d'affirmer que Dieu connaît, de toute éternité, les actions de l'homme; mais ils ne peuvent plus prétendre que la certitude d'une telle connaissance implique la nécessité du fait qui en est l'objet. Puisque tout est présent pour Dieu, puisque rien n'est à venir, et que nos actes sont pour lui l'objet d'une intuition immédiate, il est clair que sa science, étant toute de vision, n'influe en rien sur les choses qu'elle atteint. Il ne prévoit pas les événements, il les voit, tels qu'ils sont, avec leur caractère de nécessité ou de contingence. Imaginez qu'un homme inspiré me dise : Demain, à onze heures, vous vous promènerez dans le Luxembourg. — Je lui réponds : Puisque vous savez ce qui doit m'arriver, je ne suis pas libre. — Vous êtes libre, reprend cet homme, vous ferez cette action spontanément, par choix, après délibération. — Comment donc pouvez-vous la prévoir avec certitude? — Je ne la prévois pas, je la vois : elle n'est future que pour vous; elle ne l'est pas pour moi. Je ne la déduis pas rationnellement des causes qui doivent la pro-

duire; je l'aperçois immédiatement et en elle-même, comme j'aperçois celle que vous faites en ce moment. — Que répondrai-je à cet homme? Ne me faudra-t-il pas avouer que la prescience, qu'il s'attribue, ne détruit pas ma liberté? De même, si j'accorde que Dieu voit immédiatement mes actes sans les déduire de leurs causes, ne suis-je pas obligé de confesser que la connaissance qu'il a de mes déterminations, n'en change pas le caractère, et que ma volonté reste libre sous les yeux de ce témoin, devant lequel il n'y a d'intervalles ni dans le temps, ni dans l'espace.

En résumé, soit que l'on prête à Dieu une prévision rationnelle, comme celle de l'homme, soit que l'on suppose en lui une intuition immédiate, qui atteint directement tous les faits dans l'espace et dans le temps, l'argument que les fatalistes tirent de la prescience divine contre la liberté de l'homme, est également insoutenable. Dans la première supposition, il est faux que Dieu puisse prévoir avec certitude les actions humaines; car elles sont libres, et leur liberté sert de limite à la prescience. Dans la seconde supposition, au contraire, on doit avouer que Dieu prévoit avec certitude les actions de l'homme; mais il est faux qu'un acte soit nécessaire, par cela seul qu'il est prévu avec certitude.

§ VI. De l'immutabilité de Dieu.

L'être nécessaire est à la fois tout ce qu'il peut être. Comme la raison de son existence, considérée soit dans son extension, soit dans sa compréhension, est absolue et invariable, rien en lui n'est susceptible ni d'augmentation, ni de diminution; et par conséquent tout est fixe, permanent, immuable. Dire que Dieu est à la fois tout ce qu'il peut être, c'est dire qu'il est parfait. Or la perfection absolue exclut la possibilité du changement. En effet, tout changement prive l'être d'une modification. Si l'être était parfait avant la perte de cette modification, il cesse de l'être, après l'avoir perdue. Si, au contraire, on le suppose parfait après le changement, il ne l'était pas auparavant; la modification, qu'il a perdue, était nécessairement un défaut ou un vice. Tout changement donne à l'être une modification nouvelle. Si cette modification est un bien, l'être n'était pas parfait, avant de l'avoir acquise: si elle est un mal, il devient imparfait, après l'avoir subie; en un mot, tout changement est une perte ou un gain pour l'être qui l'éprouve; et il est évident que la perfection

absolue implique une plénitude d'être qui n'est sujette à aucune alternative d'augmentation ou de diminution. D'ailleurs, essayez de concevoir un changement quelconque dans l'être infini : vous ne pourrez du moins supposer que ce changement atteigne aucun de ses attributs : il ne peut y avoir ni plus, ni moins dans l'éternité, dans l'indépendance, dans l'immensité : vous n'imaginerez pas non plus, que les puissances de l'être nécessaire soient en elles-mêmes sujettes à un mouvement de décadence ou de progrès. Le changement ne pourrait donc affecter l'être nécessaire que dans ses modifications; et il n'y a en lui d'autres modifications possibles que les actes de son intelligence et de sa volonté. Or l'intelligence divine aperçoit immédiatement tout ce qui est et tout ce qui peut être : elle ne passe point d'une pensée à une autre : elle jouit éternellement de toutes ses idées; tout lui est présent à la fois : elle exclut toute succession et, par conséquent, tout changement d'état. Celui qui de toute éternité conçoit tout, se décide aussi sur tout de toute éternité; et, comme il voit toujours de même, ses volontés sont aussi toujours les mêmes : elles sont immuables. Mais pour Dieu, vouloir et faire sont un seul et même acte. Il n'y a point en lui deux actions, l'une intellectuelle qui juge et décide, l'autre physique qui exécute et réalise. Dieu dit de toute éternité que les choses naissent et meurent dans le temps; et elles naissent et meurent dans le temps. Ainsi un sage législateur qui connaît parfaitement les besoins d'une nation, règle à l'avance les rapports des citoyens, et leur impose pour l'avenir une suite d'obligations dont chacune commence et finit aux époques qu'il a fixées, et par le seul effet de la loi qu'il a primitivement établie. « C'est dans un instant qui n'a point de succession, que Dieu, « selon Condillac, jouit de toutes ses idées, et qu'il forme tous ses « ouvrages. Mais s'il crée par une action qui n'a ni commence- « ment ni fin, comment les choses commencent-elles? comment « peuvent-elles finir? — C'est que les créatures sont nécessaire- « ment limitées : elles ne sauraient être à la fois tout ce qu'elles « peuvent être : il faut qu'elles éprouvent des changements suc- « cessifs; il faut qu'elles durent, et par conséquent il faut qu'elles « commencent et qu'elles puissent finir? »

Ces idées sont grandes et nobles ; mais leur vérité est-elle rigoureusement démontrée ? Les raisonnements sur lesquels on vient de les appuyer, sont-ils inattaquables ? je ne le pense pas. Cette question de l'immutabilité tient de bien près à celles de l'éternité et de

la prescience; elle fait naître des objections du même ordre, et j'avoue que ma raison est entièrement incapable de les résoudre. On nous dit d'abord que Dieu est parfait, et qu'il doit être immuable, puisque tout changement suppose une imperfection dans l'être qui le subit. Il me semble qu'il y a une distinction à faire sur le principe de ce raisonnement. Selon moi, le changement suppose une imperfection, quand il détruit une perfection qu'il n'était pas absolument impossible de conserver, ou quand il en fait naître une qui aurait pu exister plus tôt. Mais si, parmi les modifications possibles de l'être nécessaire, il y en avait qui fussent incompatibles, si ces modifications étaient soumises à un ordre nécessaire de succession, si l'on ne pouvait acquérir l'une sans perdre l'autre, je dis que le changement qui ferait passer l'être nécessaire de celle-ci à celle-là, ne serait plus une imperfection réelle. Dieu est parfait, sans doute, et par conséquent il est à chaque instant tout ce qu'il peut être. Mais peut-il être de toute éternité ce qu'il est aujourd'hui? J'hésite à répondre: je vois bien que ses attributs peuvent et doivent être de toute éternité ce qu'ils sont aujourd'hui, ce qu'ils seront dans la suite des siècles. Je ne puis supposer en eux rien de changeant, sans détruire la nécessité de leur existence: mais en est-il de même des actes de son intelligence et de sa volonté? Songeons-y bien: Dieu n'est pas un être solitaire, concentré dans la contemplation de ses idées, concevant de toute éternité des mondes possibles, sans jamais en réaliser aucun. Dieu est une cause première, vivante, créatrice: Dieu est intimement uni à un monde réel, où tout est soumis à la loi du changement. Qui pourra concilier l'immutabilité de la cause avec les innombrables variations des effets? Il y a là une contradiction apparente. Il faut la lever pour être en droit de prétendre que tout changement suppose une imperfection. L'argument général tiré de l'idée de perfection, est donc une preuve insuffisante de l'immutabilité divine; pour établir solidement ce dogme, il faudrait montrer qu'il n'y a nulle contradiction à supposer que l'intelligence exclue toute succession, et que les actes de la puissance soient invariables. On a tenté bien des fois de faire cette démonstration: je ne crois pas que l'on ait encore réussi.

Je ne rappellerai pas les objections spéciales que l'on a dirigées contre la prescience des actes libres; j'admets en Dieu l'omniscience la plus parfaite. Il suit de là, que l'idée de chaque être, de chaque phénomène, abstraction faite du temps, demeure toujours la même

dans son entendement. Mais cela ne suffit pas pour que rien ne change dans sa connaissance. Car, dans le temps, les choses changent continuellement d'aspect. Dieu voit, avant la création, les choses comme futures, il les voit ensuite comme présentes et comme passées. Ces trois manières de voir peuvent-elles être les mêmes? Si l'on dit qu'elles sont les mêmes pour Dieu, quoiqu'elles ne soient pas les mêmes pour nous, je conclurai de là, ou que Dieu ne voit pas les choses telles qu'elles sont, ou que la durée, que nous concevons dans les choses, n'est rien de plus qu'un phénomène relatif. La première conclusion est absurde; la seconde est contraire au sens commun.

Il est encore plus difficile de concilier l'immutabilité de la puissance causatrice avec la durée des créatures, dont les modifications sont essentiellement successives. On ne peut nier que la volonté, considérée comme un jugement ou comme un assentiment donné aux actes, ne soit immuable dans la divinité. Mais est-il vrai que vouloir et faire soient pour Dieu un seul et même acte? La puissance de jugement se confond-elle avec la puissance d'exécution? On le suppose; on ne le prouve pas. La comparaison tirée d'un législateur, qui a créé à l'avance et par un seul décret une suite d'obligations, ne me paraît pas une raison bien convaincante. Pour déterminer une obligation, il suffit d'un acte de l'intelligence. Mais on ne conçoit pas qu'un simple jugement ait une vertu effective, et qu'il suffise d'approuver la création d'un être, pour le faire passer de l'ordre des possibles dans celui des réalités. Il semble qu'on est obligé de supposer ici une force naturelle, qui se développe au moment précis que le décret de l'intelligence a marqué pour son action, et dont l'exercice soit borné dans le temps, comme l'être qui a en elle le principe de son existence. Condillac raisonne plus scientifiquement sur cette grave question; il ne la résout pas davantage. Dieu crée, dit-il, par une action qui n'a ni commencement ni fin; mais, comme les êtres qu'il crée sont limités, il faut qu'ils durent; il faut qu'ils commencent et qu'ils finissent. Suivant ce raisonnement, les êtres n'ont de durée que parce qu'ils sont limités. La durée n'est donc que le résultat d'un défaut d'être dans les créatures; et par conséquent, il n'y a pas de durée dans l'être parfait. Ainsi, Condillac nous ramène à l'idée de ce contraste fondamental, que la plupart des théologiens ont établi, par rapport à la durée, entre l'être éternel et les êtres qui passent; or, nous avons déjà vu que ce contraste est entièrement

inexplicable, et que la supposition d'un être éternel, qui ne dure pas, est au moins fort invraisemblable, si elle n'est pas formellement contradictoire. Comment, d'ailleurs, prouve-t-on que l'être éternel ne dure pas? Ne faut-il pas, pour y parvenir, admettre préalablement en lui une immutabilité parfaite? C'est donc faire tourner l'argumentation dans un cercle, que de supposer qu'il n'y a pas de durée dans la cause première, afin de démontrer plus facilement l'immutabilité de son action. Avouons-le donc franchement, le dogme de l'immutabilité est aussi obscur et incompréhensible pour la raison, que celui de l'éternité. Tant que l'on ne considère en Dieu que l'être nécessaire et infini, on ne conçoit pas qu'il puisse exister en lui la moindre idée de succession, le moindre changement; mais, quand on considère les rapports constants qu'il soutient avec des êtres qui durent et qui changent, il devient impossible de concevoir que l'être créateur ne dure pas et que sa puissance causatrice ne se modifie pas dans le temps avec les effets qu'elle produit.

§ VII. *De l'unité de Dieu.*

Le polythéisme a régné sur la terre pendant une longue suite de siècles, et parmi les sages de l'antiquité, que leur science disposait à reconnaître le dogme de l'unité de Dieu, il s'en est trouvé un assez grand nombre, à qui le spectacle des maux particuliers, dont ce monde est rempli, a suggéré l'idée d'un mauvais principe, égal en puissance au Dieu que nous adorons. Cette hypothèse de deux principes contraires obtint encore assez de crédit au moyen âge, pour effrayer le pouvoir ecclésiastique et pour exciter des guerres déplorables, dans lesquelles l'erreur compta d'innombrables martyrs. De nos jours encore, quelques chrétiens peu éclairés, interprétant mal certaines traditions religieuses, semblent accorder à Satan un pouvoir exagéré et presque indépendant, et attribuer à l'ange déchu une influence trop considérable sur nos destinées. Il n'est donc pas entièrement inutile, même aujourd'hui, d'établir solidement le dogme de l'unité. Le long empire exercé par les erreurs qui lui sont opposées, prouve assez que l'homme ne pourrait pas sans danger perdre de vue les raisons sur lesquelles ce dogme est fondé. D'ailleurs, quand l'exposé des raisonnements qui démontrent l'unité de Dieu serait pour nous une précaution sans utilité, il a du moins un intérêt scientifique, qui nous fait une loi de le conserver.

Dire qu'un être existe nécessairement, c'est dire qu'on ne peut le concevoir non existant sans absurdité. Donc, si l'on peut concevoir sans contradiction qu'il n'y ait qu'un seul être nécessaire, il est prouvé qu'il n'y a qu'un Dieu. Car, s'il y avait seulement deux premiers principes, également nécessaires, il serait aussi absurde de n'en supposer qu'un seul que de n'en supposer aucun. Or la conception d'un seul être nécessaire, contenant en soi la raison de toutes les existences, n'est point une hypothèse absurde comme celle dans laquelle on n'admettrait qu'une succession infinie d'êtres contingents; elle est plus vraisemblable que le polythéisme, que les progrès de la science ont détruit sans retour, en rendant de plus en plus sensible l'unité de la cause ordonnatrice par l'unité de vues et de système qui se manifeste dans le monde; elle est plus raisonnable que l'hypothèse de deux principes contraires; nous montrerons que le manichéisme, comme doctrine métaphysique, ne soutient pas mieux l'examen que le polythéisme. En raisonnant *à priori*, on ne trouve donc de vraisemblance que dans la conception d'un seul être nécessaire, d'un seul premier principe; et cela suffit pour que l'on soit en droit d'établir le dogme de l'unité de Dieu. Les scolastiques ont dit qu'il ne fallait pas multiplier les êtres sans nécessité; cette maxime est ici parfaitement applicable. Dès qu'un seul principe suffit pour rendre raison des choses, en supposer deux ou plusieurs est un acte contraire au bon sens autant qu'à la science. Si vous imaginez deux êtres nécessaires, un autre en imaginera trois, quatre, dix, cent, mille, etc. En sortant sans motif du dogme de l'unité, on n'a plus d'autre guide que l'imagination, et l'imagination, s'engageant sans règle dans la voie des hypothèses, peut rendre la vie à toutes les rêveries du polythéisme.

A ce premier argument, on en ajoute un autre qui se tire de l'idée de l'infini. L'être nécessaire est à la fois tout ce qu'il peut être; il contient en soi une plénitude de réalité, à laquelle on ne peut ni rien ôter, ni rien ajouter: ses attributs ne pouvant ni diminuer ni croître, sont infinis. Or l'existence de deux infinis implique contradiction; ils se limiteraient l'un par l'autre, ils ne seraient donc pas de vrais infinis. En outre, qui dit infini dit ce qu'il y a de plus grand au monde. Or, si vous supposez deux êtres infinis, aucun d'eux ne sera ce qu'il y a de plus grand au monde; car on peut toujours concevoir un infini plus grand qu'eux, savoir, un infini qui serait seul infini et qui n'aurait pas d'égal. Quoique ce

raisonnement soit reproduit avec confiance par la plupart des théologiens, je renonce à m'en prévaloir. Sa seconde partie m'a toujours paru une pétition de principe. L'infini est ce qu'il y a de plus grand possible. S'il en existait deux, rien de plus grand ne serait possible, et l'on ne serait pas en droit d'en supposer un qui fût plus grand que les deux autres, parce qu'il serait seul. Quant à la première partie du raisonnement, elle semble un peu vague. On suppose que deux infinis se limiteraient l'un par l'autre dans tous leurs attributs. Cela ne se comprend bien ni de l'éternité, ni de l'indépendance, ni même de la connaissance, et je crois qu'il est plus sage de restreindre cette assertion, et de ne l'appliquer qu'à la puissance.

Si l'on imagine, en effet, deux premiers principes, il est impossible d'admettre que leur puissance soit infinie. Supposons, pour un moment, que ces deux principes soient tout-puissants ; comme une seule de ces deux puissances contient tous les effets possibles, en lui donnant l'autre pour auxiliaire, on n'ajouterait rien à ce qu'elle était capable de produire sans secours. La puissance auxiliaire est donc absolument inutile ; et, si elle est inutile, on peut sans inconvénient et sans contradiction ne tenir aucun compte de son existence. Opposons maintenant les deux puissances l'une à l'autre ; établissons entre elles une lutte constante : puisque aucune d'elles n'est supérieure à l'autre, cette lutte ne peut être suivie d'aucune victoire ; chaque puissance étant complètement neutralisée par sa rivale, toute création est impossible. Or, je le demande, peut-on considérer comme infinie une puissance, qui dans une hypothèse donnée deviendrait incapable de créer. — Imaginera-t-on que ces deux puissances soient indépendantes l'une de l'autre dans leur action, parce qu'elles sont également nécessaires : mais alors, elles sont aussi indépendantes l'une de l'autre dans les effets qu'elles produisent. Chacune d'elles régnera en souveraine sur un monde d'où l'autre sera nécessairement exclue : mais aussi elle n'aura dans l'espace qu'une sphère d'action limitée, elle sera hors d'état d'agir également partout et par cela même elle sera essentiellement finie. Il est donc impossible de supposer deux premiers principes sans concevoir des bornes dans leur puissance, et par conséquent cette supposition détruit l'une des idées caractéristiques de la divinité.

Je terminerai cet exposé des preuves directes qui démontrent l'unité de Dieu, par la citation d'un raisonnement de Condillac dont

je n'ose garantir la certitude, mais qui mérite au moins d'être médité. « S'il y a plusieurs premiers principes, ils sont indépendants ; car, ceux qui seraient subordonnés, ne seraient pas premiers. Mais de là il suit : 1° qu'ils ne peuvent agir les uns sur les autres ; 2° qu'il ne peut y avoir aucune communication entre eux ; 3° que chacun d'eux existe à part, sans savoir seulement que d'autres existent ; 4° que la connaissance et l'action de chacun se borne à son propre ouvrage ; 5° enfin, que n'y ayant point de subordination entre eux, il ne saurait y en avoir entre les choses qu'ils produisent. Ce sont là autant de vérités incontestables ; car, il ne peut y avoir de communication entre deux êtres, qu'autant qu'il y a quelque action de l'un à l'autre. — Or un être ne peut voir et agir qu'en lui-même, parce qu'il ne peut l'un et l'autre que là où il est. Sa vue et son action ne peuvent avoir d'autre terme que sa propre substance et l'ouvrage qu'elle renferme. Mais l'indépendance où seraient plusieurs premiers principes, les mettrait nécessairement les uns hors des autres ; car, l'un ne pourrait être dans l'autre ni comme partie, ni comme ouvrage. Il n'y aurait donc entre eux ni connaissance, ni action réciproque ; ils ne pourraient ni concourir, ni se combattre ; enfin chacun se croirait seul et ne soupçonnerait pas qu'il eût des égaux. » C'est là, selon moi, une argumentation remarquable par sa hardiesse, et dont l'expression est pleine de précision et d'énergie. Quelques lecteurs trouveront peut-être quelque chose d'aventuré dans les assertions de Condillac : mais, qu'ils ne se bornent pas à cette critique de premier mouvement, qu'ils examinent sérieusement la valeur de ces assertions, et ils se convaincront, je pense, qu'elles peuvent fort bien résister à l'épreuve de la discussion.

Deux religions se sont élevées contre le dogme de l'unité : 1° celle qui fut commune à presque toute l'antiquité, et qui est connue sous les dénominations de polythéisme ou de paganisme ; 2° celle des anciens Perses, qui adoraient dans Orosme ou Oromaze le Dieu de la lumière, le génie du bien, et qui tremblaient devant Arimane, le Dieu des ténèbres, le génie du mal. Le polythéisme est une doctrine généralement abandonnée et qui ne mérite plus une réfutation sérieuse. Son origine seule suffit pour en démontrer la fausseté. Quand l'homme fit les premiers pas hors de la vie animale, chaque peuplade, sentant vivement sa dépendance, dut chercher un protecteur. Trop ignorante pour soupçonner ou

comprendre l'ordre universel qui unit tous les phénomènes de ce monde, elle s'humilia devant la cause locale à laquelle elle croyait devoir son bonheur ou sa misère; elle la revêtit de puissance, d'intelligence et de liberté, et tira de son propre caractère les attributs moraux de ce Dieu imparfait. Elle s'était donné un protecteur spécial; elle ne fut point étonnée de trouver ailleurs d'autres *Seigneurs* ou d'autres Dieux, chargés de veiller sur les destinées des peuplades étrangères. Quand ensuite, par l'effet de relations presque toujours violentes, des tribus diverses s'unissaient pour former une nation, leurs Dieux, auparavant rivaux et ennemis, contractaient de leur côté alliance et amitié, et chacun d'eux obtenait une part dans les hommages publics de la nouvelle société. Mais, comme partout le besoin de l'unité se fait sentir à l'homme, partout aussi les Dieux ont un chef suprême. Le Jupiter très bon et très grand des Romains, le Ζεύς des Grecs, sont des hommages involontaires rendus au dogme de l'unité. On a vu aussi dans le polythéisme, une personnification des attributs divins et des puissances de la nature. Mais ce système se concilie parfaitement avec la première origine, que nous venons de lui assigner. Le culte était déjà formé, quand les poètes se chargèrent du soin de l'expliquer; et les poètes étaient assez éclairés pour sentir l'unité du pouvoir divin. On sait d'ailleurs que, dès les temps les plus reculés, les prêtres qui répandaient parmi le peuple les fables les plus grossières, réservaient pour des initiés les secrets d'une religion plus pure et plus noble; il est probable que les initiés élevaient le roi du ciel fort au-dessus de ces esprits supérieurs, de ces génies, de ces démons, à qui le vulgaire accordait les titres et les droits de la divinité. La plupart des poètes connaissaient les mystères du culte secret; ils étaient très éclairés, et le peuple à qui ils adressaient leurs chants, était fort ignorant: cette opposition de leurs lumières avec l'ignorance de leurs auditeurs explique, selon moi, ces étonnans contrastes de grandeur et d'absurdité que l'on rencontre dans leurs conceptions religieuses. Je vois dans les sublimes peintures qu'ils nous ont laissées du roi des Dieux, l'expression de leur croyance religieuse; dans la personnification des attributs divins et des puissances de la nature, un besoin de l'imagination; et dans leurs fables agréables, mais impies, la nécessité de satisfaire un peuple grossier, qui faisait les Dieux à son image.

Le manichéisme est une doctrine plus excusable peut-être dans son origine que le polythéisme: elle suppose plus de lumières dans

les esprits qui l'ont conçue : il semble même qu'elle ait dû être précédée du dogme de l'unité, et qu'elle soit née d'un mouvement de réflexion imparfaite dans la tête de quelque savant, qui, ne pouvant comprendre l'existence du mal sous un Dieu juste et bon, aura imaginé un second principe opposé au premier, et capable d'empoisonner tous les germes de bien que celui-ci avait déposés dans le monde. Quoi qu'il en soit, quand on considère la doctrine du manichéisme sous le point de vue métaphysique, elle ne paraît pas moins absurde que le paganisme.

L'Arimate des manichéens est méchant ; il est donc nécessairement faible, et par conséquent inférieur au Dieu dont nous avons démontré l'existence. En effet, supposez qu'il soit parfaitement intelligent, tout-puissant, et indépendant ; il se suffit à lui-même, il est exempt de passions et il devient moralement contradictoire de le concevoir méchant. Arimate serait méchant de gaieté de cœur, sans aucun motif ; il ferait le mal pour le plaisir de le faire. Or il n'existe pas, il ne peut pas exister d'intelligence semblable dans l'univers ; tout être méchant est nécessairement borné soit dans son intelligence, soit dans son pouvoir.

Raisonnons maintenant dans l'hypothèse d'une égalité parfaite entre les deux principes. De deux choses l'une : ou ils sont, en tant que nécessaires, indépendants l'un de l'autre dans leurs modifications ; ou l'on admet, malgré l'in vraisemblance de cette opinion, qu'ils peuvent exercer l'un sur l'autre une action réciproque. Dans le premier cas, les deux premiers principes ne pouvant agir l'un sur l'autre, il est pareillement impossible qu'aucun d'eux influe sur l'ouvrage de son ennemi. Il suit de là, que le bien et le mal devraient se produire dans deux classes d'êtres entièrement distinctes et indépendantes, et que jamais on ne les verrait s'unir et se confondre dans les mêmes objets. Mais, au contraire, on rencontre partout entre le bien et le mal une connexion si intime, qu'on ne peut pas, dans les choses créées, les concevoir l'un sans l'autre. S'ils dépendent de deux principes contraires, il faut donc qu'Arimate soit capable de corrompre l'œuvre d'Oromaze, et qu'Oromaze soit capable de corriger et d'améliorer l'œuvre d'Arimate. La première hypothèse est donc évidemment contradictoire avec les faits. La seconde n'est pas plus soutenable. Si les deux principes peuvent agir l'un sur l'autre, et qu'ils se combattent, comme leur puissance est égale, toute création du bien et du mal est impossible. Ainsi, l'on ne saurait expliquer la création, sans imaginer que les

deux principes , fatigués d'une lutte inutile , se seraient à la fin entendus , pour créer de concert un monde dans lequel le bien et le mal se feraient équilibre. Cette dernière supposition détruit le fondement même du manichéisme. Car , quand on soutient que l'existence du mal serait une souillure pour le bon principe , et qu'ainsi il ne peut pas en être l'auteur , il est évident qu'il serait également contraire à sa sainteté de permettre la création du mal lorsqu'il peut l'empêcher , et de pactiser avec l'ennemi du bien. D'ailleurs , pour surmonter la haine infinie qui les anime l'un contre l'autre , il faut que chacun des deux principes soit soutenu par la perspective d'un immense avantage. Or , quels avantages peuvent-ils espérer ? Comme ils sont également intelligents , également puissants , ils ne peuvent ni se tromper , ni se contraindre ; ils devront nécessairement traiter sur le pied de l'égalité la plus parfaite. Il faudra que chacun se résigne à perdre autant qu'il gagnera. Une telle convention est donc en soi dépourvue de motifs , et chacun des deux principes étant porté à la repousser par toute la haine qu'il éprouve contre son ennemi , elle est absolument impossible.

§ VIII. *La prescience des actes libres peut-elle se concilier avec la justice et la bonté de Dieu.*

Les perfections morales de la cause première se déduisent avec une entière certitude des attributs de puissance et d'intelligence que nous avons constatés en elle. Des preuves métaphysiques et directes nous ont démontré qu'il existe un Dieu puissant , intelligent , sage , juste , bon et vrai ; que ce Dieu a créé le meilleur des mondes possibles ; que sa Providence le conserve et veille sur chaque créature en particulier , qu'il est absurde de diviser son être et d'admettre plusieurs principes semblables ou contraires , amis ou ennemis. Nous avons sans doute rencontré des objections sur la longue route que nous venons de parcourir : mais toutes celles qui se rapportent à des dogmes vraiment importants sous le point de vue religieux , ont été détruites. Nous avons victorieusement repoussé les attaques de l'épicuréisme contre l'intelligence de la cause première ; nous avons fait voir que les objections dirigées contre le dogme d'une Providence spéciale , sont le résultat de vues étroites , et qui dénaturent l'idée que tout esprit éclairé doit se former de la divinité. J'avoue qu'en ce qui concerne la nature de l'éternité , de l'immensité , de la prescience et de l'immutabilité ,

la discussion a offert des difficultés et des mystères qui rendraient le doute excusable ; mais aussi la détermination des dogmes, dont il était alors question, n'intéresse que la curiosité scientifique. En un mot, jusqu'ici toutes les croyances vraiment religieuses, toutes celles auxquelles se lient les destinées de la morale et de la société, ont triomphé des nombreux adversaires qui ont eu le malheur de s'élever contre elles. Il ne nous reste à résoudre que les objections qui se déduisent de la contradiction apparente que l'on a souvent signalée entre la prescience et la justice ou la bonté du Créateur, et celles qui se tirent de l'existence et de l'origine du mal sur la terre. Quelques lecteurs, préoccupés de la réputation redoutable acquise à ces objections de l'athéisme, s'imaginent peut-être qu'il va prendre sa revanche, et que nous allons échouer au terme de notre carrière théologique. S'ils veulent bien nous lire avec impartialité, ils sentiront la vanité de leurs craintes ou de leurs espérances. Nous allons pénétrer avec confiance au sein de cet édifice élevé contre la Providence par l'égoïsme et l'orgueil, et nous n'aurons pas besoin de creuser fort avant pour nous convaincre du peu de solidité de ses fondements. Voyons d'abord quels arguments on peut tirer de la prescience des actes libres contre la justice ou la bonté du Créateur.

« Le Dieu pour qui vous réclamez notre admiration et notre amour, est, nous dit-on, souverainement puissant : notre existence était subordonnée à sa volonté ; il pouvait, à son gré, ou nous laisser parmi les êtres possibles, ou nous faire passer au sein du monde réel. Puisqu'il est sage, il ne devait pas tirer du néant des intelligences perverses dont il prévoyait les vices et les crimes ; car, en leur accordant l'existence qu'il peut et doit leur refuser, il se rend complice des désordres par lesquels ces intelligences troublent le monde moral. Ce même Dieu, qui n'empêche pas le mal quoiqu'il en ait le pouvoir, nous ordonne le bien ; il nous impose des lois dont il prévoit d'avance la violation, et leur attache une sanction terrible. Au lieu d'arrêter le bras du coupable, il le laisse libre de consommer le crime, comme s'il voulait se réserver le cruel privilège de condamner et de punir. Le Dieu qui tolère l'accomplissement du crime, en est complice ; le Dieu qui nous défend des actions qu'il prévoit, se joue de ses créatures ; il est cruel, puisqu'il sait que ses dons doivent tourner contre nous ; il est injuste ; car, fussions-nous aussi pleinement libres qu'on le prétend, celui qui prend part à nos crimes en nous donnant ou en nous

laissant la faculté de les commettre, a perdu le droit de se poser comme notre juge; il ne peut jamais être que notre bourreau. Le Dieu des Juifs sait qu'Adam cédera aux funestes suggestions de l'ennemi des hommes, et que sa faiblesse lui fera perdre le repos, le bonheur et l'immortalité. C'est une amère dérision que de prétendre que le Dieu des Juifs avait destiné à une éternelle béatitude le premier roi des animaux. Et que penserait-on d'un père qui, après avoir prévu les fautes que son fils devait commettre, n'userait pas de son pouvoir pour les prévenir? La société ne flétrirait-elle pas de son mépris cette négligence, disons mieux, cette connivence criminelle; et, si ce père s'armait ensuite de son autorité pour punir un fils moins coupable que lui, toutes les âmes honnêtes ne se sentiraient-elles pas saisies d'indignation contre ce juge inique qui punit dans autrui ses propres fautes, contre ce cruel tyran qui ne sait user du pouvoir que pour punir? »

Convenons-en, ces accusations offrent, au premier aspect, une apparence de légitimité qui effraie l'imagination et afflige le cœur. Elles sont un sujet de tourment pour les consciences les plus pures, et le trouble qu'elles excitent dans les âmes, a souvent abusé les esprits sur leur valeur. La raison a plus d'une fois reculé devant elles; s'humiliant à l'excès et se croyant incapable de justifier la Providence, on l'a vue, dans des siècles religieux, se prosterner avec angoisse devant son Dieu outragé, pour le supplier de se rendre à lui-même témoignage, et de confondre ses ennemis. Mais les esprits qui ont demandé à la révélation et à la foi une réponse à ces accusations de l'athéisme, se sont, selon moi, montrés plus pieux que sages : s'envelopper dans sa foi en présence de ces objections fondamentales, c'est refuser le combat, et céder la victoire. Car, lors même que l'on pourrait opposer aux incrédules le témoignage immédiat de Dieu même, on n'aurait encore rien prouvé contre eux. Leur objection, en attaquant la bonté et la justice, atteint indirectement les autres perfections morales; et tout le monde sent bien que, pour croire à la véracité du Créateur, il faut que l'on n'ait aucune raison de le soupçonner de cruauté ou d'injustice. Quand on met en question des attributs moraux tels que la justice et la bonté, on attaque les bases même de la révélation; et invoquer contre les impies le témoignage d'un Dieu, qu'ils accusent de cruauté et de tyrannie, ce n'est pas les réfuter; c'est trancher violemment un nœud que l'on ne peut délier.

Mais ceux que les prémisses de l'objection embarrassent, ne pourraient-ils pas en changer la conséquence? s'il est impossible de concilier la prescience avec les perfections morales de la divinité, pourquoi, dans la conclusion, montre-t-on plus de respect pour la prescience que pour la bonté et la justice? n'est-ce pas se poser à *priori* en ennemi de Dieu et de la société? Toute ame honnête, amie du bien public autant que de la vérité, ne doit-elle pas être disposée à sacrifier le dogme gênant de la prescience, pour maintenir l'autorité morale du suprême législateur? — Ce moyen de réfutation ne me paraît pas plus décisif que le précédent : j'avoue que la prescience des actes libres n'est pas en Dieu un fait mieux démontré que sa justice et sa bonté : mais il ne suit pas de là que l'on soit en droit de la sacrifier au désir de conserver à l'être souverain ses perfections morales. Il s'agit ici de dogmes d'un même ordre, et qui reposent sur des motifs de même espèce, sur des raisons de même poids. Si l'on suppose entre eux une incompatibilité réelle, la logique nous commande de rester dans le doute; en pareil cas, une préférence positive ne pourrait être déterminée que par la passion. Il n'y a, d'ailleurs, sur cette question aucun moyen de tirer parti des difficultés que nous avons reconnues dans le dogme de la prescience. Personne n'oserait soutenir qu'il fût permis de nier la prescience d'une manière absolue; il peut tout au plus s'élever quelques doutes sur le degré de certitude qu'il convient de lui attribuer. En fait, un Dieu qui connaît parfaitement tous les mobiles internes qui influent sur notre ame, et toutes les circonstances extérieures capables de la modifier durant tout le cours de notre vie, prévoit, au moins avec le plus haut degré de probabilité possible, l'ensemble des actes que nous devons accomplir sur la terre. Sans connaître à l'avance avec une entière certitude chacune des déterminations de la volonté humaine, il sait fort bien qu'en somme un Néron apportera devant son tribunal une conscience chargée d'iniquités. Or cette science d'ensemble que l'on ne peut refuser à Dieu sans absurdité, puisque dans certains cas elle n'est pas hors de notre portée, ne suffirait-elle pas pour maintenir l'objection des athées; et ne semble-t-il pas qu'elle soit aussi incompatible avec la bonté et la justice du Créateur?

D'autres enfin, frappés de toutes ces difficultés, et n'y trouvant point de solution rationnelle, n'ont pas craint d'avouer que l'objection ne peut être réfutée : mais, selon eux, on n'est pas tenu d'y répondre, parce qu'elle est uniquement fondée sur notre igno-

rance. Ils se bornent donc à opposer aux athées l'incompréhensibilité des voies de Dieu, et la profondeur de sa sagesse : ils répètent avec saint Paul, que le vase n'a pas droit de demander au potier la raison et le but de sa formation. — C'est encore là, je crois, un expédient malheureux. Car l'argument des athées n'a point le caractère purement négatif d'une objection qui ne s'appuierait que sur notre ignorance. Elle se fonde sur des principes moraux qui paraissent incontestables, et sur des faits qui sont soumis à l'observation de tous les hommes. Avouons-le, cette attaque contre la religion est sérieuse et grave : ce n'est point par un faux-fuyant, par une fin de non-recevoir, qu'on arrêtera l'ébranlement qu'elle est capable de produire, même dans des consciences honnêtes. Entrons donc franchement en lutte contre l'athéisme. La force de ses raisonnements est plus apparente que réelle ; et l'on va voir qu'ils tirent en grande partie leur réputation de la modestie ou de la timidité de quelques âmes pieuses, en qui la foi l'emportait sur la science.

Suivant les athées, « Dieu pouvait et devait même prévenir les crimes des hommes. » Mais pour prévenir le crime, il fallait ou s'abstenir de créer des êtres libres, ou ne créer que des intelligences parfaites, ou parmi les intelligences imparfaites dont la création était possible, ne choisir et ne réaliser que celles qui ne devaient point abuser du don de la liberté. Or, je dis qu'aucun de ces moyens n'était praticable. En ce qui concerne le premier, le bon sens ne nous dit-il pas qu'il eût été peu conforme à la sagesse divine de se borner à la réalisation d'un monde dans lequel il n'eût existé aucune créature capable de la connaître et de l'adorer. Oublions un moment les périls individuels auxquels nous expose le noble privilège de l'intelligence ; élevons-nous au-dessus de nos intérêts privés ; supposons que nous assistons en spectateurs désintéressés à la formation d'un monde : en conscience, ce monde nous paraîtra-t-il une œuvre digne d'un Dieu, tant qu'il ne renfermera qu'un amas de minéraux, de végétaux et de machines vivantes qui n'obéissent qu'aux impulsions d'un aveugle instinct ? Le soleil ne luit que pour des intelligences. Bannissez l'intelligence de ce vaste théâtre : les feux allumés dans l'espace ne sont plus que ténèbres : le monde sans l'homme n'est qu'une ombre : l'homme seul est la vraie lumière de la création. Ne nous objectez pas que Dieu pouvait créer l'intelligence sans la liberté : une telle supposition ne soutient pas l'examen. Le libre arbitre, en effet, n'est

point dans les êtres pensants une faculté réellement distincte ; il s'identifie avec leur intelligence même. Les animaux n'en sont privés que parce qu'ils sont réduits à une sorte de perception mécanique, qui demeure comme engagée dans les mouvements de la sensibilité. Supposez en eux la moindre lueur de réflexion ou de raison : aussitôt ils deviennent libres, en proportion des lumières nouvelles que vous leur aurez données. Il implique donc contradiction dans les termes, qu'un être quelconque possède l'intelligence sans la liberté : et ainsi, prétendre que Dieu pouvait et devait s'abstenir de créer des êtres libres, c'est prétendre qu'il pouvait et devait s'abstenir de créer des êtres intelligents. Or, cette dernière assertion n'est pas seulement incertaine et invraisemblable : c'est une hypothèse absurde qui blesse à la fois la raison et le sentiment.

Examinons maintenant le second moyen. Dieu pouvait-il créer des êtres parfaits, c'est-à-dire incapables de mal faire ? Mais, pour qu'un être soit moralement parfait, il faut qu'il ne soit borné ni dans son pouvoir, ni dans son intelligence. Un être intelligent, mais borné dans son pouvoir, doit éprouver quelquefois des privations, et par conséquent souffrir. S'il souffre, il est sujet aux passions ; et s'il est sujet aux passions, il peut et doit quelquefois se faire illusion sur la valeur des biens qu'il poursuit : il est donc aussi borné dans son intelligence : et il est impossible que l'erreur et la passion ne détournent pas quelquefois sa volonté du bien, auquel elle tend. Maintenant, je le demande, tout être créé ne doit-il pas rester dépendant de la cause créatrice, et s'il est dépendant, n'est-il pas nécessairement borné dans son pouvoir. Toute créature est donc nécessairement imparfaite, et par conséquent il serait absurde de prétendre que, pour prévenir le mal moral, Dieu pouvait et devait créer des êtres parfaits.

« Il pouvait du moins, nous dira-t-on, refuser l'existence aux êtres pour qui elle devait être un présent funeste. » Montrez-nous donc par quels moyens, dans la série des générations que doit produire l'action des causes secondes, Dieu réussirait à prévenir *sans miracle* la naissance d'un seul homme. *Sans miracle*, entendez-moi bien, c'est-à-dire sans suspendre l'action nécessaire des lois qu'il a établies ! Comment, après avoir brisé la chaîne des générations dans quelques-uns de ses anneaux, pourrait-il sans miracle la renouer pour reproduire la série des hommes vertueux, anéantis en germe dans l'homme pervers ! Exiger que Dieu prévienne la nais-

sance des méchants, c'est lui imposer la nécessité de miracles continuels; c'est anéantir toute idée d'ordre : c'est se mentir à soi-même. Car ces mêmes hommes qui, pour attaquer la bonté de Dieu, supposent qu'il devait faire des miracles en faveur des méchants, ne manquent jamais de soutenir contre les religions positives, que le petit nombre de miracles qu'elles lui attribuent, eussent-ils pour but d'éclairer des hommes de bien, sont absolument contraires à la sagesse divine. Vous qui nous reprochez de ne pouvoir concilier entre elles les perfections que, selon vous, nous rêvons dans la divinité, mettez-vous donc à votre tour d'accord avec vous-mêmes : ne changez pas selon le besoin de poids et de mesure. Autrement il nous suffira de vous opposer vos propres arguments pour vous réfuter.

Nous avons prouvé successivement, 1° que la sagesse de Dieu lui imposait la loi de créer des êtres intelligents et libres, parce que leur existence est nécessaire à la perfection du monde considéré dans son ensemble; 2° que ces êtres ne pouvaient être parfaits, parce que tout être créé est nécessairement borné dans son pouvoir et dans son intelligence; 3° qu'enfin il ne convient pas à la sagesse divine de troubler incessamment l'ordre du monde, pour prévenir la naissance des méchants. Dieu n'est donc ni la cause, ni le complice de nos fautes, puisqu'il est démontré qu'il ne pouvait pas et qu'il ne devait pas les empêcher; il conserve donc le droit de nous juger et de nous punir. Par rapport à nous, la punition est juste, puisque dans l'objection on ne nie pas formellement notre liberté : par rapport à Dieu, elle n'est plus un acte illégitime, puisque Dieu a dû, malgré ses prévisions, nous laisser libres de commettre le crime, puisqu'il ne pouvait nous arrêter dans notre carrière, et suspendre l'exercice naturel de nos facultés sans renoncer à sa sagesse. Il n'est plus permis de le comparer à un père, qui prévoit les fautes de son fils, et néglige d'user de son pouvoir pour les prévenir. Car, en droit, un père est responsable des actions de ses enfants : leur liberté n'est jamais entière; elle demeure toujours subordonnée à l'autorité paternelle, qui doit prévenir autant que réprimer. Pour rendre la comparaison juste, il faudrait se demander si un père peut et doit commettre un crime, afin d'empêcher son fils de commettre une faute. Ne comprend-on pas, en effet, que le sacrifice de la sagesse, auquel Dieu se condamnerait lui-même pour empêcher en nous l'abus de la liberté, serait un mal moral beaucoup plus grand que l'abus même qu'il tendrait à prévenir.

« Avouez au moins, dira-t-on, qu'en ce qui concerne les méchants, Dieu a refusé d'exercer sa bonté, et que c'est une dérision de prétendre qu'il ait destiné à la béatitude cette foule de misérables, dont il prévoyait les vices et les souffrances. Il ne possède donc plus cette plénitude inépuisable de bonté, que notre cœur met fort au-dessus de la justice et de la sagesse. » Je sais que la bonté est en Dieu la perfection qui touche le plus nos cœurs, parce qu'elle est le principe du bonheur, auquel nous tendons, et que presque toujours notre sensibilité est plus vivement affectée par ce qui nous est utile, que par l'idée du bien en général. Mais quand la raison, s'élevant au-dessus des vues étroites de l'amour de soi, conçoit dans leur ensemble les caractères qui constituent la perfection morale, on demeure convaincu que la bonté perd ses droits à notre estime et à notre amour, toutes les fois qu'elle ne sait pas se renfermer dans les limites nécessaires que lui assignent la justice et la sagesse. Une bonté qui s'exerce sans choix, sans discernement, qui ne sait pas se contenir, qui n'a pas le courage d'acheter de grands biens au prix de quelques maux particuliers, n'est que faiblesse et lâcheté. Or, dès que l'on reconnaît que la sagesse faisait à Dieu une loi de créer des êtres libres, et qu'il ne pouvait leur communiquer sa perfection absolue, ne devient-il pas indispensable que sa bonté se renferme dans les limites que lui tracent ces convenances ou ces nécessités morales? Si Dieu, par bienveillance, refusait l'existence aux méchants, il manquerait de sagesse; si, après avoir permis leur naissance, il refusait de les punir, il manquerait de justice. Qui donc pourrait estimer dans le créateur cette faiblesse de cœur que nous méprisons dans nos semblables? Oui sans doute, en ce qui concerne les méchants, la bonté de Dieu est restreinte: mais elle doit l'être, puisque, sans ce sage et juste tempérament, elle ne serait plus qu'un défaut d'énergie morale.

§ IX. De l'origine du mal.

Les principes que nous venons de poser peuvent s'appliquer au problème de l'origine du mal, dont la question précédente fait partie. Ici nous avons à combattre deux classes d'adversaires: les manichéens et les pessimistes. Suivant les premiers, deux principes opposés semblent avoir concouru à la formation du monde; car partout et dans les mêmes êtres, l'observation nous découvre un mélange égal de biens et de maux. Il n'est pas une seule vertu

à côté de laquelle vous ne trouviez un vice opposé : le monde intellectuel est incessamment troublé par la lutte de la science contre l'ignorance, de la vérité contre l'erreur, et cette lutte dure depuis six mille ans, sans que l'on puisse entrevoir de quel côté se rangera la victoire. Au sein du monde physique, on voit également régner cette loi des contraires : dans le règne animal, chaque être a son ennemi naturel ; et si les destinées se diversifient à l'infini parmi les hommes, elles sont soumises à la loi des compensations. Le pauvre a peu de plaisirs ; mais il les sent vivement : il est sujet à bien des peines ; mais l'habitude les lui rend faciles à supporter. Le riche a beaucoup de plaisirs ; mais l'habitude affaiblit et use ses jouissances : il éprouve peu de privations ; mais leur rareté les rend plus pénibles. Quand on observe ces contrastes uniformes dans leur apparente diversité, il n'est pas possible d'attribuer la formation du monde à l'action exclusive d'un principe parfaitement bon : le bien et le mal, se faisant partout équilibre, dépendent nécessairement de deux principes égaux et contraires, dont les caractères, toujours opposés et toujours unis, se réfléchissent dans toutes les parties de la création. Selon d'autres philosophes, cette supposition d'un équilibre parfait entre le bien et le mal, porte encore les traces d'un optimisme exagéré. Dans la partie du monde que nous connaissons, la somme des maux l'emporte de beaucoup sur celle des biens. Voltaire, en nous retraçant les folies et les misères de notre espèce, et Rousseau, en nous peignant énergiquement la dégradation morale que la société, selon lui, entraîne à sa suite, ont fourni à ces nouveaux adversaires de la religion un texte inépuisable de déclamations. A peine voit-on ici-bas apparaître de loin en loin dans le cours des âges quelques hommes sages et vertueux, rares et consolantes exceptions, mais qui ne font pas oublier les malheurs et les vices, dont le spectacle afflige constamment nos regards ! On oppose encore à la Providence la choquante inégalité qu'elle a établie entre ses créatures. Tous les hommes ne devaient-ils pas être égaux à ses yeux ? Pourquoi les uns sont-ils pour elle des objets de prédilection, qu'elle se plaît à orner de tous ses dons, tandis qu'elle laisse dédaigneusement languir les autres dans l'ignorance et dans la pauvreté ? On concevrait jusqu'à un certain point l'inégalité de cette répartition des faveurs divines, si elle était déterminée par le mérite relatif auquel les hommes se seraient élevés par l'usage de leur liberté. Mais l'expérience nous prouve tous les jours que les faveurs nous sont distri-

buées au hasard et sans aucune considération d'équité. L'honnête homme a souvent trouvé dans sa vertu même une cause d'infortunes et de persécutions, et plus d'une fois le vice a obtenu l'estime, la richesse et les honneurs. Il faut donc, ou nier la Providence, ou reconnaître que ce Dieu, dont on nous vante les perfections, montre une partialité insensée dans la distribution des biens, une révoltante injustice dans la distribution des maux qu'il répand sur les hommes.»

Avant d'examiner en détail les objections que nous venons d'exposer, nous allons démontrer que l'existence du mal, considérée en général, ne donne à l'homme aucun droit d'accuser la Providence. Distinguons d'abord les diverses espèces de maux qui se manifestent à nos yeux dans l'œuvre du Créateur.

La perfection absolue est un attribut incommunicable, et qui n'appartient qu'à Dieu. Tous les êtres créés sont bornés dans leurs capacités et dans leurs puissances : chez tous il y a défaut, et le défaut est un mal. En outre le plan de la création paraît fondé sur un principe d'inégalité auquel toutes les créatures sont soumises. Dieu ne s'est pas contenté de diversifier ses œuvres à l'infini ; il a encore établi entre les êtres comme une échelle de perfections relatives, dont ils occupent les innombrables degrés. La loi de l'égalité est si peu naturelle, qu'on ne la rencontre même pas dans le sein de chaque espèce, considérée isolément ; et les qualités communes à chaque classe sont fort inégalement déterminées dans les individus qui la composent. Cette inégalité des créatures, est, dit-on, un mal. Quoique je n'aperçoive pas bien distinctement sur quels motifs repose une telle opinion, je la suppose vraie. Nous avons donc déjà compté deux espèces de maux : l'imperfection absolue des créatures et leur inégalité relative. Les théologiens ont réuni ces deux espèces de maux sous la dénomination commune de *mal métaphysique*. Viennent ensuite toutes les souffrances auxquelles les animaux sont sujets ; tous les chagrins et toutes les misères qui assiègent l'homme dans cette vallée de larmes. Leur ensemble constitue ce que les théologiens nomment le *mal physique* ou *naturel*. Enfin, les êtres intelligents trouvent dans l'usage même de la liberté, une nouvelle source de maux plus redoutables que les douleurs du corps, que les chagrins de l'esprit et les peines du cœur. Que de vices et de crimes ont souillé cette terre, qui ne devrait être qu'un théâtre de vertus ! Combien de douleurs profondes et cuisantes sont venues déchirer les ames

égérées, qui tournaient contre elles-mêmes le don précieux de la liberté ! L'ensemble de nos fautes, de nos vices et de nos crimes, et les remords qui en sont la suite nécessaire, constitue ce que l'on nomme le *mal moral*. Cette triste liste est épuisée : car dans la nature morte, considérée indépendamment de son influence sur la destinée des êtres sensibles, il est évident que tout est bien : le bien alors consiste uniquement dans l'ordre, et la nature morte est partout soumise à des lois régulières et constantes.

Examinons maintenant notre état d'un œil ferme et impartial : ne nous laissons point troubler par le spectacle des maux qui affligent notre vie, et sachons élever notre raison au-dessus des vils murmures de l'intérêt et de l'orgueil. Nous ne sommes pas parfaits ! mais pouvions-nous l'être ? Dépendait-il de Dieu de nous communiquer cette infinie perfection que nous adorons en lui ? Par le seul fait de sa contingence, notre être n'est-il pas nécessairement renfermé dans certaines limites ? Nous sommes créés : n'y a-t-il pas dès lors contradiction à supposer que nous puissions être affranchis de toute dépendance ? Qui peut créer, peut anéantir : qui peut anéantir, est supérieur en puissance. Notre existence demeure toujours subordonnée à la volonté du Créateur : il y a donc en nous défaut nécessaire de puissance, et cette imperfection est un mal sans remède. N'avons-nous pas prouvé, d'ailleurs, qu'il ne peut y avoir dans l'univers deux puissances infinies ? Les théologiens n'ont-ils pas admis qu'en général l'existence de deux infinis du même genre implique contradiction dans les termes ? Quand on nous contesterait quelques-unes des applications de ce principe, qu'y gagnerait-on ? Il est évidemment applicable à la puissance d'agir ; il l'est également à l'intelligence. Car l'intelligence est aussi une force, et par conséquent elle est bornée dans les créatures. Ne craignons pas maintenant de le proclamer, sous les plaintes que nous adressons à Dieu relativement à notre imperfection, il n'y a qu'égoïsme et orgueil. Providence, je t'accuse, dit l'homme égoïste ; car tu n'as pas fait pour moi l'impossible ! Providence, je t'accuse, dit l'homme orgueilleux ; car mieux valait ne pas être, que d'être au-dessous de toi !

Nous avons déjà justifié l'Auteur des choses en ce qui concerne l'existence du mal moral. On a vu que l'imperfection dans les êtres libres entraîne la nécessité éventuelle du crime ; que Dieu ne pourrait prévenir l'abus de la liberté que par des miracles continuels, et qui lui sont interdits par sa sagesse ; que l'homme,

qui ne pécherait pas, ne serait pas réellement libre, et qu'en le dérochant au danger de mal faire, on le priverait en même temps du mérite attaché à la vertu. Enfin nous avons montré que la liberté tient à l'intelligence; et que pour couper la racine du mal moral, il faudrait refuser à toutes les créatures le don précieux de la pensée. Tant que l'on n'aura pas prouvé qu'un monde où ne lui serait aucun rayon d'intelligence, serait une œuvre aussi digne du Créateur que celui dont nous faisons partie, nous conserverons donc le droit de soutenir que la sagesse de Dieu lui faisait une loi de permettre le mal moral sur la terre.

L'existence du mal physique n'est pas moins nécessaire; elle résulte inévitablement de l'imperfection des êtres sensibles. Dès que vous supposez un être capable de jouir, vous le soumettez au danger de souffrir; dans tout être fini, la douleur est unie au plaisir par un lien indissoluble. Ne vous imaginez pas que l'existence de la douleur soit un produit contingent de l'organisation, et que, pour des esprits purs, il n'y eût que des jouissances sans mélange. Concevez, si vous le voulez ou si vous le pouvez, notre âme dégagée des liens du corps, et exerçant d'elle-même sans aucun instrument physique les facultés qui lui sont naturelles: vous l'aurez sans doute mise à l'abri de quelques maux particuliers; mais vous aurez en même temps tari en elle la source des sensations agréables. Que lui resterait-il dans cette hypothèse? la sensibilité morale, qui est inséparable de la pensée. Eh bien! croyez-vous que cette âme imparfaite, et qui, comme intelligence, conçoit la perfection, puisse s'abstenir de la désirer? Si elle désire nécessairement la perfection, ne souffrira-t-elle pas nécessairement d'en être privée? Rêvez toutes les combinaisons, toutes les situations possibles; vous n'en trouverez aucune qui affranchisse un être pensant de la nécessité de souffrir. Subissons donc cette nécessité avec résignation et courage; que dis-je? bénissons-la comme un honorable et heureux privilège, comme un signe de notre supériorité, comme un principe de progrès et de vertu.

Nous avons prouvé que, dans l'hypothèse de la création absolue des choses, les êtres contingents ne peuvent pas être parfaits, et que leur imperfection est en eux l'origine du mal. Il me semble inutile de m'arrêter à la supposition qui bornerait l'être souverain au rôle d'ordonnateur. Car, si la puissance divine s'est exercée sur une matière préexistante et nécessaire, il est évident que le mal ou l'imperfection était primitivement dans la matière même, et

que l'action de Dieu ne pouvait avoir d'autre effet que de corriger jusqu'à un certain point les défauts d'une nature rebelle et sans loi. Cette hypothèse nous serait donc plus favorable encore que celle d'une création absolue. Aussi les athées évitent-ils avec soin de placer la discussion sur ce terrain. Après avoir nié la création pour attaquer l'être nécessaire dans sa puissance, ils la supposent ensuite comme un fait reconnu pour attaquer le Tout-Puissant dans sa justice et dans sa bonté.

Il résulte de tout ce qui précède, que l'existence du mal ne peut être attribuée à une action positive de la Providence; qu'il tient intimement à la nature même des êtres créés, et qu'ainsi sa présence dans le monde n'est point une souillure pour l'être pur et saint que nous adorons. Le mal étant une nécessité inhérente à la création du bien, pour être en droit d'en faire un sujet de reproches contre la Providence, il faudrait prouver qu'il y a autant de mal que de bien dans l'univers, ou que la somme des maux l'emporte sur celle des biens. Nous avouons, en effet, que si Dieu ne pouvait pas faire prédominer le bien dans l'ensemble de son œuvre, sa sagesse lui commandait de s'abstenir, et que, s'il le pouvait et qu'il n'eût pas voulu le faire, il serait permis de supposer qu'il manque de sagesse, de justice et de bonté. Mais qui donc osera se charger de faire le dénombrement complet de tous les biens et de tous les maux qui existent dans ce vaste univers? Qui pourra établir entre les uns et les autres une comparaison exacte et impartiale? Quoi! nous connaissons à peine un coin de cet immense tableau, et notre impiété ne craint pas de juger de l'ensemble! Et comment en jugeons-nous? Par une induction, dans laquelle l'homme se pose au sein de la nature comme un centre auquel tout le reste se rapporte, comme un type au-dessus duquel il n'y a plus rien, et qui peut servir de mesure universelle pour l'appréciation des œuvres de Dieu. Mais une telle induction n'est-elle pas un égarement de la sensibilité, une illusion de l'orgueil? Quand l'homme est malheureux, la nature lui paraît en deuil; est-il heureux, tout prend autour de lui un air de joie et de bonheur. Quelle valeur de semblables jugements ont-ils aux yeux d'une raison éclairée? Peuvent-ils prouver autre chose que la bassesse de notre égoïsme et les petitesse de notre vanité? « Mais, dira-t-on, ne sommes-nous pas en droit d'appliquer la loi de l'induction à la destinée des êtres créés, comme nous l'appliquons à l'action des causes, qui les modifient? Quand

la partie du monde, que nous connaissons, n'offre, aux regards affligés, qu'un spectacle de misères et de crimes, ne nous est-il pas permis de penser qu'il doit en être de même partout où la puissance divine a placé des êtres sensibles et intelligents? » Non, cette induction ne vous est pas permise; car à côté de la loi d'unité, qui légitime certaines assimilations entre les créatures, règne une loi de variété, d'où résultent des différences souvent considérables, soit dans leurs propriétés, soit dans leurs destinées. Quand on observe attentivement le coin du monde que nous habitons, n'y remarque-t-on pas un principe de hiérarchie ou de subordination établi entre tous les êtres, dont les perfectionnements suivent d'une espèce à l'autre une progression continue? N'est-il pas vraisemblable que Dieu a réglé par le même principe la formation des mondes, dont l'espace est peuplé? Comment prouveriez-vous que, dans ce vaste univers, le petit tas de boue, que vous nommez la terre, jouisse seul du privilège de porter des êtres vivants, et que l'homme soit la moins imparfaite des créatures? Vous êtes le premier sur la terre : vous pouvez, dans le monde entier, n'occuper qu'un des derniers rangs. Qu'est-ce que cette terre où l'homme est roi? Un des globes les plus chétifs que la main de Dieu ait semés dans l'espace. Qui sait si l'insecte raisonnable, qui rampe à sa surface, n'est pas placé aussi bas parmi les intelligences que le globe terrestre dans la hiérarchie des mondes, dont Dieu dirige les mouvements au sein de l'immensité.

Même en se renfermant dans la partie du monde que nous connaissons, les pessimistes sont hors d'état de prouver leur thèse. Chacun, selon ses goûts et ses penchants, peut étaler à nos yeux la longue liste des maux dont nous sommes accablés, ou celle des biens que la Providence nous a prodigués : mais il est rare que les dénombrements de nos maux ou de nos biens prouvent autre chose que la passion de l'orateur : ils sont toujours fort exagérés et fort incomplets : ils n'embrassent jamais le passé tout entier ; ils dénaturent le présent ; et leurs auteurs n'atteignent l'avenir que par de vagues conjectures. La question ne peut donc se décider par l'énumération des faits particuliers : pour la résoudre, il faut s'en tenir à des considérations générales sur la nature et sur l'histoire de l'humanité.

Il n'est pas dans la nature de l'humanité de demeurer stationnaire : le changement est sa loi. Si le mal seul est en progrès dans

le sein de l'humanité, comment l'humanité vit-elle encore après tant de siècles d'un travail funeste qui mine incessamment son existence? Le mal, on le sait, est pour tous les êtres une cause de ruine. Dire que le mal va toujours croissant avec le nombre des générations humaines, c'est dire que l'humanité marche depuis six mille ans à sa destruction; et néanmoins ses innombrables rejetons s'étendent et se multiplient toujours sur la surface de la terre, et ce vieil arbre, que l'on suppose rongé par une incurable maladie, continue d'étaler sous nos yeux le luxe d'une végétation abondante et vigoureuse! Quand on sait se dégager de tout respect aveugle et servile pour l'antiquité, et que l'on compare de sang froid l'état passé de l'humanité avec sa condition présente, cette hypothèse d'une dégradation progressive et constante du genre humain, paraît dépourvue de toute vraisemblance, et la maxime d'Horace, « *Ætas parentum, pejor avis*, etc., » ne semble applicable qu'à des peuples dégénérés, qui jugent de l'humanité d'après eux-mêmes, et qui, se sentant mourir, s'imaginent faussement que leur ruine est une catastrophe menaçante pour le genre humain. Je le dis avec la plus profonde conviction : quoique la société humaine offre encore à nos yeux un spectacle affligeant de misères individuelles, domestiques ou nationales, l'homme y développe une vitalité et une puissance d'expansion trop grandes, pour que l'on puisse raisonnablement admettre qu'il ne travaille qu'à se corrompre. Si les facultés qu'il a reçues du ciel, étaient constamment tournées contre lui-même, le monde devrait être aujourd'hui un repaire de brigands, ou plutôt l'homme aurait déjà depuis longtemps disparu de la terre; il aurait succombé sous le poids toujours croissant de ses vices et de ses crimes.

Supposez, au contraire, que l'humanité soit essentiellement perfectible, et qu'elle marche dans une voie constante d'amélioration; quelles que soient les misères qui ont jusqu'ici pesé sur nous, la Providence est justifiée; car cette puissance de perfectionnement qui se développe incessamment au milieu des obstacles sans nombre dont notre carrière est hérissée, est à elle seule un bien qui surpasse infiniment tous les maux dont les pessimistes se plaignent. Quand l'homme aurait été, dans le principe, condamné à souffrir physiquement et moralement, que seraient ces épreuves, dont la durée n'embrasse qu'un petit nombre de siècles, en comparaison des biens dont Dieu nous aurait réservé la conquête dans le temps et la possession dans l'éternité! Je dis plus : en admettant l'hypo-

thèse de la perfectibilité, on voit le mal même se transformer en bien, puisqu'il est un stimulant nécessaire à notre paresse, puisqu'un être fini, qui ne souffrirait pas, ne sentirait plus le besoin de développer ses facultés et les laisserait languir dans une inaction honteuse et funeste.

Maintenant, je le demande, le dogme de la perfectibilité n'est-il qu'une hypothèse? Les métaphysiciens, les psychologues et les historiens ne l'ont-ils pas appuyé sur des fondements désormais inébranlables? Les premiers ne nous ont-ils pas démontré que l'être qui n'est limité par aucune cause étrangère, est nécessairement infini, que tout être fini aspire à écarter les limites dans lesquelles il est renfermé, que toute substance créée implique le mélange d'une réalité qui tend à se conserver, et d'une virtualité qui tend à se manifester et à se réaliser dans toute sa plénitude? C'est cette tendance à réaliser ce qu'ils ne possèdent encore qu'en puissance, qui pousse tous les êtres à s'approprier hors d'eux-mêmes tous les matériaux, tous les éléments qui sont propres à entretenir en eux le mouvement de la vie, à seconder l'expansion de leur force. Cette même aspiration vers l'infini, les psychologues nous la montrent dans toutes les facultés, dans tous les penchants de l'homme. Notre sensibilité tend à l'infini par l'amour, et nous avons vu que là est la source de cette inquiétude constante qu'aucun bien fini ne peut calmer. Nous savons aussi que le bien que nous désirons est hors de nous, et que nous ne pouvons en jouir que selon la mesure de perfection qu'il nous a été donné de réaliser en nous-mêmes. De là résulte pour notre activité un besoin constant d'expansion, une ardeur infatigable à étendre de plus en plus la sphère où s'exerce notre puissance. « Mais qui sait, me dirait-on peut-être, si les penchants ambitieux de notre nature ne nous ont pas été donnés pour notre tourment, et s'ils peuvent avoir d'autre effet que d'accroître sans cesse le sentiment de notre impuissance? » Si vous n'admettez pas que nos tendances sont des instincts d'une puissance qui sent toute sa capacité, avant même de l'avoir développée; si, pour croire à la perfectibilité de l'homme, vous avez besoin de voir ses progrès, consultez les historiens, et, sans vous laisser étourdir par le fracas des empires qui s'écroulent, suivez d'un œil ferme et impartial, à travers les ruines des nations, la marche et les destins de l'humanité: vous la verrez s'élevant sans cesse, même sur les débris qui semblaient devoir l'écraser, et développant toujours plus d'industrie, plus de puissance et

plus de sagesse au sein de tous les peuples nouveaux qu'elle prend pour instruments de son œuvre, et qu'elle charge de la représenter à tel moment de la durée, à tel point de l'espace.

Pour terminer cette longue discussion, il nous reste encore à réfuter deux objections, l'une qui se tire de l'inégalité que la Providence a établie entre les hommes, l'autre qui se déduit de la partialité et de l'injustice que Dieu semble avoir manifestées dans la distribution des biens et des maux. Notre tâche devient plus facile, et nous pouvons la remplir en peu de mots. Tous les hommes ont reçu du ciel les mêmes facultés; ils sont tous également perfectibles, quand on les considère indépendamment des différences accidentelles que l'organisation peut produire en eux durant le cours de cette vie. Mais il est certain qu'en raison des influences externes et physiques auxquelles ils sont soumis ici-bas, ils ne peuvent pas user également des facultés qui leur sont communes. Pour trouver dans un tel fait un texte de reproches contre la Providence, il faudrait démontrer qu'en diversifiant parmi les hommes les talents, les vertus, les aptitudes, Dieu n'obéit qu'à un caprice salutaire pour les uns, funeste pour les autres, et que cette inégalité, dont la vanité seule peut se plaindre, n'a pas sa raison dans l'intérêt même du genre humain. Mais de telles assertions sont trop invraisemblables pour qu'on essaie de les prouver: il est évident que des êtres perfectibles, condamnés par la nature à vivre en société, ne pouvaient, sans inconvénient pour eux-mêmes, jouir de cette égalité que les athées réclament, parce qu'elle n'existe pas, et qu'ils maudiraient avec assez de justice, si Dieu avait eu la cruauté de nous y soumettre. Qui ne comprend, en effet, qu'à mesure que la société se développe, les besoins de l'individu se multiplient et s'étendent au delà des limites de son intelligence et de son pouvoir, de sorte que, dans un état civilisé, chacun est individuellement trop faible pour se suffire à soi-même, et doit chercher dans l'industrie et dans les travaux de ses semblables les ressources qui lui manquent? Mais pour que nos semblables puissent nous offrir les secours que nous ne pouvons trouver en nous-mêmes, il est nécessaire qu'ils s'occupent de travaux dont nous sommes incapables, et par conséquent qu'ils aient des talents qui nous sont étrangers. Ce partage des travaux qui ont pour but la satisfaction de nos besoins physiques, intellectuels et moraux, rend évidemment indispensable une répartition diverse des talents et des aptitudes entre les individus. La société ne pourrait donc remplir sa destination

sans cette inégalité, dont on se plaint avec plus de violence que de sincérité. Je n'essaierai pas de montrer que l'égalité est absolument impossible entre des intelligences dont le développement est subordonné aux influences de la nature et de l'organisation. J'ai fait plus; j'ai prouvé que les inégalités qui règnent entre les hommes dans la société, sont un bienfait de la Providence.

Quant à la seconde objection, nous avouons que le fait sur lequel elle s'appuie, est incontestable. L'homme n'est point ici-bas puni ou récompensé selon son mérite: la vertu est quelquefois une source de misères et de persécutions; et le crime conduit trop souvent à la fortune et aux honneurs. Si les destinées de l'homme étaient renfermées dans les étroites limites de cette vie, on ne pourrait donc nier que la Providence ne se montre souvent partielle et injuste dans la distribution des biens et des maux qu'elle répand sur les hommes. Mais si la vie présente n'est qu'un temps d'épreuves, dans lequel nous sommes appelés à conquérir à travers mille obstacles une immortelle béatitude, nous ne devons plus considérer les biens ou les maux qui nous arrivent, comme des signes ou des effets de la justice divine; les maux ne sont plus des châtimens; les biens ne sont plus des récompenses. Les uns et les autres deviennent des moyens par lesquels Dieu éprouve notre courage; et dans cette hypothèse même, quand on s'élève au-dessus de l'intérêt du moment, et que l'on embrasse l'ensemble de notre destinée, le bien semble devenir un mal, et le mal semble devenir un bien; car la douleur est pour nos facultés un stimulant nécessaire, un moyen puissant de perfectionnement: le plaisir, au contraire, est toujours un danger ou un obstacle pour la vertu. Au reste, quelle que soit l'opinion que l'on doit se former sur la nature des éléments qui modifient ici-bas notre destinée, il est évident, du moins, que ces événements ne peuvent jamais être, pour l'homme qui croit à l'immortalité de l'âme, un sujet d'accusation légitime contre la justice de la Providence. Pour réfuter l'athéisme sur ce point, il n'est pas même nécessaire d'admettre positivement le dogme de l'immortalité: il suffit de supposer qu'il peut être vrai. La possibilité seule d'une vie future rend incertaines toutes les conséquences que l'athéisme essaie de tirer de l'inégale distribution des biens et des maux, dont se compose notre destinée terrestre. Avant de se livrer à d'impies déclamations contre la Providence, que les athées nous démontrent donc que la nature de l'homme ne lui permet pas de compter sur les

promesses de la religion, et que notre foi à l'immortalité n'est qu'un rêve dont la réalisation est absolument impossible. Il ne s'agit plus ici d'affaiblir, par d'ingénieuses subtilités, la clarté des preuves que les philosophes religieux ont développées en faveur du dogme d'une vie future. Ce ne serait pas assez d'avoir détruit l'autorité de ces preuves ; il faudrait encore établir d'une manière positive, que l'âme humaine est mortelle et qu'elle l'est nécessairement. Il est, je crois, inutile de pousser plus loin cette discussion : il n'y a pas un homme sensé, qui ne reconnaisse que les athées sont incapables de démontrer l'impossibilité d'une vie future. Leurs raisonnements ne reposent donc que sur des hypothèses sans vraisemblance ; et le succès qu'ils obtiennent auprès de certains esprits, nous prouve combien il est facile de tromper la raison humaine, quand elle est sous l'influence de l'égoïsme ou de l'orgueil. Ces deux passions, qui sont la racine de tous les vices, sont aussi la source de toutes les erreurs fondamentales en matière de religion, et l'homme dont le cœur est pur, sent ou discerne facilement la faiblesse de toutes les accusations laborieusement entassées par l'athéisme contre la justice et la bonté de la Providence.

FIN DE LA THÉODICÉE.

QUATRIÈME PARTIE

DE LA PHILOSOPHIE.

MORALE.

CHAPITRE PREMIER.

DÉFINITION ET DIVISION DE LA MORALE.

Puisque Dieu est parfaitement sage, son œuvre est une; toutes les parties de la création sont ordonnées par rapport à un but commun, et concourent à la réalisation d'un dessein que nous ne connaissons pas, mais dont l'existence est incontestable. Tous les êtres tendent donc à une fin générale dont l'accomplissement constitue l'ordre ou le bien universel. Chaque être a aussi sa fin particulière, qui est subordonnée à la fin générale de la création; et en travaillant à l'accomplissement de cette fin particulière, il réalise un bien relatif et qui lui est propre. C'est par l'action, que tous les êtres sont conduits à leur fin; dans les êtres inorganiques, l'action est nécessaire et fatale; dans les êtres organisés et sensibles qui ont le plaisir pour mobile, l'action est également nécessaire, quoique spontanée. Les premiers sont entraînés par une force étrangère et irrésistible; ils obéissent à des lois dont ils ignorent la puissance: les seconds suivent une tendance qui est inhérente à leur activité même, et ils ont le sentiment de la loi qui les régit: mais, comme il n'y a en eux qu'un seul mobile qui les sollicite à l'action, ils ne peuvent songer à lui résister, et ne sont pas au fond plus indépendants que les êtres inorganiques. C'est Dieu seul qui agit en eux par l'instinct, comme il agit dans les êtres inorganiques par les lois physiques auxquelles il les soumet. Tout le bien qui s'accomplit dans ces deux classes d'êtres, est donc l'œuvre de

Dieu; et le mal individuel et relatif que subissent quelques-uns d'entre eux, est une nécessité résultant de l'imperfection des créatures, ou une condition du bien général, qui doit quelquefois s'acheter par des sacrifices individuels.

L'homme est appelé, comme les êtres privés de raison, à l'accomplissement d'une fin providentielle; Dieu la manifeste à son intelligence par l'instinct rationnel; il nous marque ses intentions par les mouvements qu'il produit dans notre sensibilité, par les tendances qu'il imprime à notre puissance d'agir. Mais, au don de l'intelligence, est attaché le pouvoir de se déterminer librement. L'homme est capable de se décider pour des fins particulières qui l'éloignent de la fin générale pour laquelle il a été créé; dans l'accomplissement de sa destinée, il peut délibérer sur le choix des moyens, adopter les uns, rejeter les autres, accorder ou refuser son concours aux vues de la Providence. Si cette liberté est un danger, elle est aussi un noble privilège. Que des moralistes sévères déclament, tant qu'ils le voudront, contre la bassesse de l'homme. C'est toujours pour nous une gloire à laquelle rien n'est égal dans la création, que de pouvoir travailler par choix et comme de concert avec Dieu à l'accomplissement de ses vues sur nous, et l'abus même que nous faisons du don précieux de la liberté, atteste encore notre mérite; c'est être grand que de pouvoir se dégrader soi-même.

Je ne veux point examiner ici quelle est la fin pour laquelle l'homme a été créé; quelle qu'elle soit cette fin, elle est nécessairement bonne, puisque l'homme est l'œuvre d'un être parfait. Il est évident, en outre, que la constitution de notre être est appropriée au rôle que la Providence nous destine. Quiconque se propose un but contraire aux intentions de la Providence, agit donc contre sa propre nature; or, comme il n'est donné à personne de détruire en soi l'œuvre de Dieu et de se créer des qualités nouvelles en rapport avec le but factice qu'il lui plaît de poursuivre, nous pouvons bien nous éloigner de la fin à laquelle Dieu nous a appelés; mais nous ne pouvons en atteindre aucune autre, et nos actions, dès qu'elles cessent de s'accorder avec les vues de notre créateur, ne sont que des tendances vers un but impossible. Quand l'homme s'éloigne de sa fin, il y a donc absence de raison dans sa conduite, puisque ce qu'il veut n'est pas en son pouvoir; il y a désordre, puisqu'il détruit, autant qu'il est en lui, l'unité de la création et qu'il rompt les liens naturels qui l'unissaient au monde et à Dieu. L'homme est

donc libre de marcher dans les voies de la Providence ou de se frayer des routes nouvelles hors des sentiers que la suprême sagesse lui a tracés ; sa volonté est indépendante : mais elle ne peut changer la nature des choses. Le bien, pour tous les êtres, consiste dans l'accomplissement de la fin pour laquelle ils ont été créés ; et si l'accomplissement de cette fin n'est point pour l'homme une nécessité physique, puisqu'il est intelligent et libre, la raison du moins le lui impose comme une nécessité morale, comme une obligation, comme un devoir.

Le but auquel nous devons tendre, est fort éloigné de nous : toutes nos actions, même celles qui nous paraissent indifférentes, nous en détournent ou nous en rapprochent. Toutes les fois que nous apercevons le rapport d'une action à notre fin dernière, nous avons un devoir à remplir ; nous sommes obligés à faire ou à éviter cette action, selon qu'elle seconde ou contrarie l'accomplissement de notre destinée. L'homme peut donc être soumis à mille devoirs particuliers qui varient selon les circonstances et les positions ; mais ces devoirs ont tous leur fondement dans la loi universelle, qui nous oblige à l'accomplissement de la fin que la Providence nous impose. La morale, comme science des devoirs, a donc, avant tout, pour objet de nous faire connaître notre fin. Je ne dis pas que, pour sentir le bien et le mal, il soit absolument nécessaire de déterminer le but où l'on doit tendre ; mais il est évident que nous sommes hors d'état de comprendre et d'apprécier scientifiquement nos devoirs, tant que nous n'avons pas résolu le problème fondamental de notre destinée.

La morale, en fixant nos devoirs, détermine aussi nos droits ; car le droit naît du devoir. Si personne ne peut légitimement s'écarter de sa fin, personne ne peut légitimement nous détourner de la nôtre. C'est violer la loi en soi-même que d'en empêcher l'accomplissement dans autrui. Chaque homme est responsable de ses actions et doit compte à Dieu de sa vie. Pour être vraiment responsable, il faut que l'homme demeure libre. Attenter à la liberté d'autrui, c'est détruire le bien moral dans l'un de ses principes ; c'est un crime envers Dieu qui nous a donné la liberté, c'est une injustice contre l'homme qui l'a reçue, et qui est tenu de s'en servir pour l'accomplissement de sa destinée. Dans l'immense hiérarchie des êtres créés, il peut y en avoir dont la destinée soit de servir d'instruments à d'autres êtres. Mais entre des intelligences semblables, fussent-elles inégalement développées, la

seule loi que l'on puisse admettre, est celle de la communion et de la fraternité. Tous les hommes vivent d'une vie commune. C'est s'appauvrir soi-même, que de dépouiller ses frères des trésors dont Dieu leur a confié l'usage. Aidons les plutôt à développer en eux tous les germes de bien qui sont déposés dans leurs âmes; car tout le bien dont nous secondons la réalisation dans nos frères, nous profite à nous-mêmes et devient pour nous un mérite qui nous rend plus dignes de la bienveillance et des faveurs de notre divin Père.

Il résulte des réflexions précédentes que la morale est appelée à nous faire connaître notre fin, et tous les moyens par lesquels nous pouvons l'accomplir. Elle est donc la suprême directrice de la vie humaine. A ce titre, elle se subordonne comme moyens toutes les autres branches de nos connaissances. Toutes les sciences sont spéculatives ou pratiques. Les sciences spéculatives n'ont point leur but en elles-mêmes; elles doivent se résoudre en utiles applications. Quel que soit l'intérêt de curiosité que l'on puisse attacher à la connaissance de l'esprit humain, ce n'est point pour elle-même que l'on étudie la psychologie. Ce qui donne du prix à cette science, c'est qu'en nous faisant connaître nos facultés poétiques, elle sert à déterminer les règles qui doivent nous diriger dans l'appréciation et la production du beau; c'est qu'en nous éclairant sur la nature de nos facultés rationnelles, elle nous donne la raison des règles qui doivent nous guider dans la recherche ou dans la démonstration du vrai; c'est enfin qu'en fixant la mesure de nos forces par la connaissance de l'activité et des divers mobiles ou motifs qui la sollicitent, elle nous montre jusqu'à quel point le bien est praticable pour l'homme et nous permet d'apprécier exactement l'étendue et la limite de nos devoirs. A quoi tient l'importance que le sage attache aux recherches métaphysiques sur la formation des choses, et sur la nature de l'être nécessaire ou de Dieu? N'est-il pas évident que, lorsqu'il cherche le secret de la formation des choses, son but est surtout d'apprendre à modifier la nature et à l'appropriier aux besoins de l'humanité, et qu'en essayant de découvrir les attributs de l'être parfait, son but est de répandre la lumière sur le problème mystérieux de notre destinée, et de déterminer les traits du divin modèle que nous devons reproduire en nous-mêmes et dans nos actions, selon la mesure de nos facultés étroites et bornées? Parcourez ainsi le cercle de toutes les sciences spéculatives;

vous verrez qu'il n'y en a pas une seule qui ne tienne à quelque science pratique, à laquelle elle doit servir de fondement. Or l'objet des sciences pratiques est le vrai, l'utile, le bon et le beau. Il n'y en a pas une seule qui ne contribue, dans une certaine mesure, à l'accomplissement de notre destinée, qui ne devienne ainsi un instrument pour la morale, et dont les préceptes ne puissent être considérés comme des devoirs. Puisque toutes nos études ont pour objet de nous apprendre à nous diriger, elles se rapportent toutes à la morale, qui est la science pratique par excellence, le but final auquel tendent toutes nos recherches et la mesure universelle de la valeur, qu'il convient d'y attacher.

Nous avons vu que le moraliste doit avant tout chercher la solution du problème de notre fin dernière, qu'après nous avoir montré que l'accomplissement de notre destinée est pour nous une loi générale, un devoir premier et essentiel, il est obligé de nous faire connaître les moyens particuliers à l'aide desquels nous pouvons atteindre le but pour lequel la Providence nous a créés, que la recherche de ces moyens le conduit à la détermination des diverses classes de devoirs qui nous sont imposés, qu'enfin la connaissance de nos devoirs implique celle de nos droits, puisque tout droit a son fondement dans un devoir. Si nous voulons résumer les résultats de ces observations dans une courte définition, nous dirons que la morale est une science pratique qui a pour objet de nous conduire à notre fin par la connaissance de nos devoirs et de nos droits.

Division de la morale. — Un grand nombre de philosophes anciens, parmi lesquels on distingue les disciples de Zénon, considérant les vertus de l'homme et rattachant à ce point de vue tous les développements de la science, divisaient la morale en autant de parties qu'ils reconnaissaient de vertus premières et fondamentales. Ces vertus premières étaient, selon les Stoïciens, la prudence ou la sagesse, la force ou le courage, la tempérance et la justice. A ces vertus importantes, et qui comprennent tant de biens moraux, Socrate ajoutait la piété, fondement de la morale religieuse, à laquelle ce sage philosophe avait réservé une large place dans son enseignement. — En tirant de la considération des vertus humaines la division de la morale, on peut, à la rigueur, parvenir à une énumération complète des devoirs de l'homme. Mais une telle division ne permettrait pas de développer avec suite et, par conséquent, avec force les notions générales de la science sur la fin de

l'homme, sur la moralité, sur le principe de l'obligation, sur la loi, sur la conscience, etc.

Parmi les modernes, on a souvent divisé la morale en deux parties, en *morale générale* et en *morale spéciale*. La première partie comprend les principes de la science, la solution des questions universelles qu'elle renferme. Dans la seconde partie, on fait l'application des principes que contient la première, et l'on énumère les devoirs particuliers qui sont imposés à l'homme dans les diverses circonstances où il est placé. — Quelques philosophes ont aussi déduit la division de la morale des diverses espèces de nos devoirs; et, pour déterminer les diverses espèces de devoirs, ils ont examiné quelles sont les relations différentes de nos actes. Or, parmi nos actes, il en est qui résultent spécialement et exclusivement de nos rapports avec Dieu; d'autres se rapportent immédiatement à nos semblables; d'autres nous intéressent personnellement nous-mêmes; ils ont pour objet immédiat notre plaisir, notre bonheur ou notre perfectionnement. Puisque nos actions peuvent se diviser en trois espèces, il existe trois espèces de devoirs: les devoirs religieux, les devoirs sociaux, les devoirs personnels. — Cette division des devoirs était déjà connue dans l'antiquité; elle est aujourd'hui presque universellement adoptée; on la retrouve dans presque tous les livres des moralistes: mais la division des devoirs n'embrasse pas la morale tout entière; elle ne contient pas les notions générales dont nous avons déjà parlé, et qui se rapportent à la fin de l'homme, à la moralité, à la conscience, à la loi, etc. On ne peut donc la considérer que comme une division secondaire qui n'est applicable qu'à une partie de la science. Ainsi, pour nous, la morale proprement dite, je veux dire la morale privée, renfermera deux parties principales, l'une que nous avons déjà indiquée sous le nom de morale générale, l'autre connue sous le nom de morale spéciale, et qui comprendra nos devoirs envers Dieu, envers nos semblables et envers nous-mêmes.

La morale proprement dite embrasse toute la destinée de l'homme; elle envisage nos actions dans leur rapport avec notre fin dernière, et se préoccupe du perfectionnement et du bonheur de l'individu. Il est une autre science qui, par son objet, est intimement liée à la morale, mais qui en diffère par le point de vue sous lequel elle considère les actions humaines, je veux parler du droit naturel, qui a pour objet l'homme en rapport avec ses semblables, l'accomplissement de nos devoirs et l'exercice de nos

droits, en vue du bonheur et du perfectionnement de l'humanité. Cette définition seule démontre que le droit naturel pourrait être regardé comme une partie de la morale. Mais la science du droit naturel a pris, chez les modernes, un développement si étendu, qu'elle mérite aujourd'hui d'occuper une place à part, et de former dans la morale une branche distincte. D'ailleurs, comme je l'ai déjà dit, son but n'est pas exactement le même que celui de la morale. Celle-ci porte ses regards au delà des limites de cette vie, et son objet est d'assurer l'accomplissement de notre destinée individuelle : le droit naturel se renferme dans ce monde ; son objet est l'accomplissement de notre destinée sociale sur la terre. La morale nous fait connaître nos droits par nos devoirs ; le droit naturel nous fait connaître nos devoirs par nos droits. Cette différence de but et de forme entre ces deux sciences pourrait même faire craindre qu'elles ne fussent pas toujours d'accord dans la solution des questions qui leur sont communes ; et l'on a vu, en effet, quelques écrivains s'éloigner de la vérité sur quelques points, parce que, dans leurs recherches concernant la société domestique ou civile, ils faisaient abstraction des principes qui dérivent des dogmes religieux, ou qui font partie de la morale privée. Pour nous, en essayant de résoudre quelques-unes des importantes questions de droit naturel, nous n'oublierons pas les vérités que nous aurons démontrées dans la morale proprement dite ; nous nous rappellerons toujours que la destinée de l'homme n'est pas tout entière renfermée dans cette vie ; et nous ferons quelquefois intervenir les principes religieux, pour imposer à l'homme des actions qui sont utiles à la société, mais qui, sans ces principes, pourraient être regardées comme des sacrifices au-dessus des forces humaines.

MORALE GÉNÉRALE.

CHAPITRE II.

DE LA FIN DE L'HOMME.

Nous avons déjà dit que tout, dans la constitution des êtres, est approprié au rôle que la Providence leur destine, et que s'éloigner de sa fin, c'est sortir en quelque sorte de sa nature. Il y a donc entre la fin des êtres et leurs propriétés constitutives un rapport nécessaire, et qui est tel que, de l'observation des propriétés d'un être, nous pouvons quelquefois induire avec certitude le but de son existence. Il faut remarquer cependant que la destination providentielle des choses n'est pas aussi sensiblement marquée dans leurs modalités que dans leurs capacités ou dans leurs puissances. Les êtres vont à leur fin par le mouvement ou par l'action. Tant que l'on ignore comment ils agissent ou comment ils sont modifiés, on ne peut connaître rien de plus que leur état présent; leur avenir demeure un mystère que notre raison est incapable de pénétrer. N'étudiez que la conformation d'un organe dans un corps vivant; vous serez à peine en état de conjecturer à quoi il est propre. Le rôle que cet organe est destiné à remplir au sein des autres appareils dont l'ensemble constitue la machine vivante, ne se manifeste avec clarté qu'à celui qui a observé exactement quelles sont les fonctions qu'il exerce, quelles sont les influences qu'il subit, quels sont les effets qu'il produit. Ce que nous disons des parties, s'applique au tout. On ne peut savoir pourquoi un corps vivant existe qu'en étudiant les modes nécessaires d'action ou de mouvement, suivant lesquels la vie se conserve et se développe en lui. Dans l'animal, toute action est soumise à la loi de l'instinct; sa destination nous est révélée par le résultat final auquel tendent ses penchants instinctifs. Si vous passez de l'étude des animaux privés de raison à celle de l'homme, les recherches relatives à la fin seront de même nature; mais elles seront plus difficiles, parce que l'homme, en

raison de sa liberté, est capable de modifier sa constitution et que ce qu'il y a de personnel dans les phénomènes qui se manifestent en lui, dérive quelquefois d'une loi qu'il s'est faite à lui-même, et peut n'avoir qu'un but factice. Pour déterminer nettement la fin de l'homme, il faut donc distinguer dans les faits humains la part du libre arbitre et celle de la nécessité, dégager, en un mot, notre œuvre de celle de la Providence. Les actes de l'homme fait, impliquant soit en eux-mêmes, soit dans leurs antécédents l'exercice de son pouvoir personnel, ne nous donneraient donc que des lumières imparfaites sur le but pour lequel il a été créé. La solution du problème de notre destinée dépend de la connaissance des mobiles universels qui déterminent, sans la contraindre, l'activité des individus; et les tendances nécessaires et instinctives, imprimées à nos âmes par la Providence, sont les seuls signes naturels et infaillibles, par lesquels Dieu nous révèle notre fin dernière.

Or, il est évident que tous nos désirs naturels se rapportent à la conservation et au perfectionnement de notre être. L'instinct de conservation n'est pas distinct de celui qui nous porte à nous perfectionner; il en fait en quelque sorte partie. L'homme est placé entre deux termes extrêmes, entre le néant et l'infini. Quand il ne peut avancer vers le dernier de ces deux termes, il se borne à combattre les causes qui tendent à le faire rétrograder jusqu'au premier. Mais lorsque son action n'est arrêtée par aucun obstacle, jamais il ne se contente de travailler à la conservation de sa vie; il fait effort pour l'étendre et la développer. Je dis donc que l'unique tendance qui nous vienne de la Providence, est celle qui nous porte à nous perfectionner, et que cette tendance, ne pouvant toujours avoir son plein et entier effet, se réduit dans certains cas aux limites plus étroites de l'instinct de conservation. Pour se convaincre de cette vérité, il suffit de se rappeler les résultats auxquels nous a conduits l'étude de la sensibilité. *L'instinct de l'intelligence est la curiosité?* Or la curiosité est le désir d'étendre le cercle de nos connaissances, et elle implique évidemment une tendance au développement de la puissance intellectuelle. Car, si l'on fait abstraction des motifs particuliers et variables, qui déterminent quelquefois les mouvements de notre curiosité, on trouvera qu'il y a encore dans l'acquisition des connaissances nouvelles un charme qui agit sur toutes les âmes, et qui tient moins à la nature et à l'objet de ces connaissances, qu'au développement d'activité dont elles sont l'occasion. Qu'est-ce qu'aimer le bien moral? Et que gagnons-nous à sa pos-

session ? La liberté, l'indépendance, l'empire sur nous-mêmes. Qu'est-ce que le mal qui nous inspire un sentiment de répulsion instinctive ? Le mal, c'est la perte de la liberté, le triomphe des passions et de la nature sur la personne ; le mal, c'est la dégradation, le néant. Pourquoi Dieu a-t-il mis dans le cœur de l'homme un penchant irrésistible pour la société ? C'est que l'homme ne peut vivre et se développer sans le secours de ses semblables. Parlerai-je du désir de l'estime et de l'émulation ? Leur subordination au désir du perfectionnement n'est-elle pas manifeste ? L'ambition, dans ce qu'elle a de naturel, n'est que le désir de doubler notre puissance, en lui donnant pour instrument des forces étrangères. Enfin la sympathie morale a pour objet de nous élever au niveau des êtres dont la perfection est ou paraît supérieure à la nôtre. On voit, il est vrai, se manifester dans l'individu des penchants vicieux. Mais nous avons démontré qu'il n'y en a pas un seul qui soit commun à l'espèce humaine tout entière, et que ces penchants, quand ils ne sont pas notre ouvrage, ne peuvent être considérés que comme des accidents d'une constitution imparfaite. Si l'on cherche d'ailleurs la source première des penchants vicieux qui sont naturels à l'individu, on la trouvera dans l'organisation, c'est-à-dire dans un vêtement temporaire et mal taillé, qui met l'âme à la gêne et lui impose des mouvements contraires à sa nature. Les tendances perverses ne prouvent donc pas que Dieu ait destiné certains individus à faire le mal et à en souffrir. Leur cause est hors de l'âme ; elles n'agissent que durant quelques années sur un être immortel : ce sont de tristes maladies ; mais ces maladies ne sont pas incurables ; elles peuvent et doivent vraisemblablement disparaître avec la cause qui les a produites. Ajoutons que les appétits même, quand on les considère dans ce qu'ils ont d'universel et de commun à toute l'espèce, tendent au même but que les désirs naturels qui sont propres à l'âme. Lorsque l'homme sait les renfermer dans de justes limites, ils sont des moyens de développement comme de bien-être physique ; et les actes qu'ils nous imposent, en donnant au corps la santé et la vigueur, rendent l'âme plus capable de suivre librement ses nobles penchants pour la science et pour la vertu.

La nature de l'homme est donc de tendre à la perfection ; et la perfection est la source du bonheur. Mais, comme notre activité a besoin d'un mobile, et qu'aucune de nos tendances ne peut se manifester, tant que l'intelligence ne nous a pas révélé leur objet,

pour que nous soyons capables d'accomplir l'œuvre d'amélioration progressive qui nous est imposée, il faut que notre intelligence puisse nous montrer toujours un bien nouveau au delà de celui que nous sommes parvenus à réaliser. Cette loi est nécessaire, et son existence se manifeste clairement dans nos âmes. Aux bornes de son horizon intellectuel, chacun de nous voit flotter l'image à demi voilée d'une perfection idéale, vers laquelle notre cœur s'élanche sans pouvoir jamais l'atteindre. A mesure que l'intelligence se développe, son horizon s'étend, et l'image qui nous attire, semble s'éloigner de nous : mais en même temps, ses proportions grandissent, elle se dessine à nos yeux avec plus d'éclat et de majesté, et, comme sa puissance d'attraction augmente, et que nous acquérons toujours de nouvelles forces, nous marchons avec ardeur, poussés par le désir, soutenus par l'espérance, à la poursuite de ce bien qui fuit sans cesse devant nous. Puisque la pensée de l'homme s'élanche toujours au delà de ce que sa puissance est parvenue à réaliser, l'homme ne peut cesser d'éprouver des désirs. Quel que soit le degré auquel il se soit élevé, de nouvelles perspectives s'offrent encore à lui, et il se sent toujours attiré vers un point supérieur à celui qu'il occupe. Il lui est donc impossible de se concentrer jamais en soi-même, et de jouir avec calme du sentiment de sa perfection présente. Rien de fini ne peut le satisfaire, et si l'on supposait que le développement possible de l'homme a un terme nécessaire, qui lui est marqué par son Créateur, je ne crains pas d'assurer que, quand il aurait atteint le dernier degré de perfection réservé à sa nature, sa pensée et son cœur tendraient encore au delà, parce que l'homme croit à l'existence de la perfection absolue, et qu'il aspire nécessairement à s'identifier avec elle.

Cela posé, je dis qu'on ne saurait imaginer avec vraisemblance aucune limite assignable au développement possible de notre être. Car, quelque éloignée que fût cette limite, nous l'atteindrions tôt ou tard ; et quand nous l'aurions atteinte, nous serions condamnés à retomber dans le néant ou à nous consumer dans une éternelle misère. Parvenu à ce dernier terme de sa perfectibilité, l'homme aurait bientôt épuisé la jouissance des biens, qu'il lui était donné de conquérir ; il ne lui resterait plus, en présence des biens plus grands dont il concevrait l'idée, que le sentiment d'une irrémédiable impuissance. Dans notre état présent, comme nous nous sentons capables d'acquérir des perfections toujours nouvelles,

des plaisirs toujours nouveaux viennent nous distraire de la souffrance qui est attachée au sentiment de notre imperfection ; la privation actuelle du bien idéal, auquel nous aspirons, est compensée par le plaisir de nous en rapprocher sans cesse, et par l'immense espoir de parvenir un jour à sa possession. Mais, pour un être intelligent qui ne pourrait plus rien acquérir, à mesure que diminuerait la jouissance des biens finis auxquels sa nature serait réduite, le sentiment de cette privation irait toujours croissant et deviendrait, après l'entier épuisement de cette jouissance, un supplice intolérable, contre lequel il n'y aurait de refuge que dans le néant. Si donc la perfectibilité de l'homme était bornée, sa fin dernière serait le néant ou le malheur. Or admettez qu'au dernier terme de son développement, l'homme soit condamné à une éternelle souffrance ; Dieu devient pour lui le plus cruel et le plus injuste des tyrans. Supposez, au contraire, que Dieu nous anéantisse un jour, pour nous soustraire à des maux infinis que nous n'aurions pas mérités ; la constitution de l'homme accuserait dans le Créateur un défaut de sagesse ou de puissance. Puisque le Dieu, qui nous a créés, est souverainement sage, il a dû établir une parfaite harmonie entre nos diverses facultés. Cette harmonie n'existerait pas, si notre capacité de concevoir et de désirer allait au delà de notre pouvoir de réalisation. Or il est évident que notre sensibilité et notre intelligence tendent à l'infini ; il faut donc que l'infini soit aussi dans la force d'expansion, dont nous sommes doués. Mais, comme les actes de cette force sont nécessairement successifs, aucun d'eux ne contient et ne peut contenir tout ce qui est renfermé en elle. L'homme est semblable à Dieu ; l'infini est dans la créature, comme dans le Créateur ; mais il n'y est pas de la même manière. Dieu est l'infini *en acte* : l'homme n'est qu'un infini *en puissance* ; et, comme toute existence tend à sa réalisation complète, l'homme qui n'est infini qu'en puissance, aspire à s'identifier avec l'infini en acte, c'est-à-dire avec Dieu.

Quand on ne consulte que les lumières de la philosophie, la fin de l'homme semble donc consister à se rapprocher de l'être divin par un perfectionnement contenu. Mais on ne voit aucun terme où l'identification de la créature avec le Créateur puisse être complète et absolue. Car, quelque rapide que soit le développement de nos facultés, puisqu'il est soumis à une loi de succession dans le temps, il n'y a point de moment dans la durée, où l'on puisse supposer que ce développement doive être épuisé ; et comme la sympathie

ne nous met en possession d'une perfection étrangère qu'en raison des perfections relatives que nous sommes capables de réaliser en nous-mêmes, Dieu, suivant ces données, ne se communiquerait jamais tout entier à ses créatures; il ne nous accorderait jamais la possession de son être et ne nous ferait participer à sa béatitude suprême que selon la mesure du développement auquel nous serions parvenus. Les perspectives que la religion positive offre à notre imagination, sont plus magnifiques et plus ravissantes. Le christianisme nous promet que nous ne serons plus, après cette courte vie, soumis à ce rude travail de perfectionnement continu, qui nous est imposé sur la terre; que, si nous remplissons consciencieusement notre tâche ici-bas, notre ame sera dispensée après la mort de toute nouvelle épreuve; que sa capacité brusquement étendue au delà de toute limite embrassera l'immensité, qu'elle verra Dieu face à face, et puisera dans l'intuition immédiate et parfaite de l'être divin, une béatitude infinie. Comment cette destinée s'accomplira-t-elle? Cette question offre un mystère impénétrable pour notre raison. Le christianisme impose ses dogmes à la foi en vertu d'une autorité supérieure. L'avenir qu'il nous promet, est un fait qu'il nous annonce, et non une vérité intelligible dont la philosophie puisse rendre raison.

Au reste, quoique les recherches philosophiques sur l'avenir de l'homme aboutissent à des résultats qui diffèrent à quelques égards des dogmes révélés, il est évident que la philosophie est d'accord avec la religion en ce qui concerne la fin à laquelle nous devons tendre dans cette vie. Le but de l'homme ici-bas est le perfectionnement de son être; en se perfectionnant, il se rapproche de l'être infini, qui est le principe du bien et la source du bonheur. L'union avec Dieu est donc le résultat final que nous devons nous proposer dans tous nos actes, et pour s'unir à Dieu, il faut travailler au développement des facultés par lesquelles nous lui ressemblons. Or Dieu est une puissance infinie, indépendante, impassible, et qui n'agit jamais que selon les lois de la raison. Dieu est une intelligence universelle qui se connaît et qui connaît le monde, une intelligence impassible dont les lumières ne sont jamais altérées par les émotions de la sensibilité. Enfin Dieu est aussi un pur amour: il aime en lui l'union intime de la force et de la sagesse d'où résulte le bien; il aime dans ses créatures les perfections infinies dont elles sont l'image. Par son activité, son intelligence et sa sensibilité, l'homme reproduit les trois propriétés fon-

damentales de l'être divin : mais ces propriétés sont en lui imparfaites et bornées. Sa puissance est souvent vaincue par les forces de la nature, souvent asservie par les passions : son intelligence est souvent obscurcie par les ténèbres de l'ignorance et de l'erreur : enfin sa sensibilité trompée par l'intelligence, est sujette à de déplorables égarements, et le pousse souvent à des actes funestes pour lui-même et pour ses semblables. Développer notre puissance personnelle, l'élever au-dessus des influences de la nature et des orages de la passion, cultiver notre intelligence, combattre les causes de l'erreur, en purifiant notre cœur, et en établissant l'harmonie entre nos diverses facultés, régler les mouvements de la sensibilité, la fixer toujours sur des biens véritables, éviter les tendances égoïstes qui nous éloignent de Dieu, de la nature, de l'humanité ; telle est la noble mission qui nous est imposée sur la terre, et dont l'accomplissement doit nous rapprocher de la source du bien et du bonheur.

« Vous ne placez, me dira-t-on, la fin de l'homme que dans la satisfaction du penchant qui l'attire vers la perfection : vous oubliez qu'à côté de cette tendance se manifeste en lui le désir du bonheur, qui n'est ni moins nécessaire, ni moins naturel, et qui, dans votre opinion, s'en distingue essentiellement comme motif de nos actions. Cette distinction entre le désir de la perfection et celui du bonheur est-elle légitime ? Recherche-t-on la perfection pour elle-même ? L'attrait qu'elle nous offre ne tient-il pas à l'émotion délicieuse que son aspect fait naître, et au plaisir que sa possession fait espérer ? Quand une erreur de jugement ou un vice d'organisation produit l'indifférence pour ce que vous appelez le bien, ne nous devient-il pas impossible de nous attacher à ce bien prétendu, et de négliger pour lui les objets dont nous croyons la possession agréable ? Dès que l'on sépare l'idée du bonheur de celle de la perfection, celle-ci perd toute influence sur notre volonté ; et par conséquent, tendre à la perfection c'est tendre à un bonheur d'une nature spéciale, à un bonheur que les hommes éclairés et vertueux placent avec raison fort au-dessus du bien-être physique. Le désir du bonheur est donc, en dernière analyse, l'unique mobile et l'unique fin de toute nos actions. »

Cette objection se fonde sur une hypothèse dont la réalisation est absolument impossible. On imagine un homme qui conçoive encore la perfection, mais qui ne sente plus pour elle aucun attrait, aucun amour. Il n'y a point de monstres de cette espèce sur la

terre. S'il est des scélérats pour qui le bien soit devenu absolument indifférent, ils ne prononcent le mot, bien, que pour se moquer des préjugés du vulgaire : mais ce mot n'a plus de sens pour leur intelligence. S'il avait encore sa signification réelle aux yeux de leur raison, je dis qu'il exciterait un reste d'émotion dans leur cœur. Admettons néanmoins que quelques hommes, par une suite d'efforts énergiques et funestes, parviennent à étouffer tout mouvement de la sensibilité en présence d'un bien que leur raison conçoit et reconnaît : il est évident que ces hommes ont mutilé la nature que Dieu leur avait faite, et qu'on ne peut tirer de leur exemple aucune conséquence concernant la fin réelle de l'humanité. En thèse générale, à notre tendance vers la perfection est attachée une émotion qui en est inséparable ; et il est certain aussi que la réalisation du bien est pour nous une source de bonheur. Mais comme l'homme est une intelligence bornée, qui n'aperçoit pas toujours les caractères moraux de ses actions, c'est-à-dire leur conformité avec le bien et leur rapport avec sa fin dernière, il s'opère en lui beaucoup de mouvements, qui peuvent être, sans qu'il le sache ou qu'il le veuille, favorables ou contraires au développement de son être, et qui sont, en conséquence, accompagnés d'une sensation agréable ou douloureuse. Il y a donc des émotions qui tiennent à l'influence de nos actes ou des objets extérieurs sur notre constitution, et qui ne dépendent ni des motifs qui nous déterminent, ni du but auquel nous tendons. Ces émotions, qui constituent une partie de notre bonheur terrestre, peuvent être recherchées pour elles-mêmes, et la tendance qui nous porte à les faire naître ou à les multiplier, est distincte de celle qui nous attire vers la perfection. Cette dernière est aussi un principe de bonheur ; elle est indépendante de l'union de l'âme avec le corps ; elle est immuable, comme la nature même des êtres intelligents, tandis que les désirs, qui dérivent du rapport de l'esprit avec la matière, n'ont qu'une durée bornée et varient avec l'organisation. Ajoutons que les plaisirs qui naissent de notre tendance au bien sont plus profonds et plus intimes que les autres ; et puisqu'ils ont aussi plus de consistance et de fixité, ils sont l'élément le plus fécond du bonheur qu'il nous est permis d'espérer, et constituent la seule béatitude permanente à laquelle nous puissions aspirer. Or telle est l'essence des plaisirs moraux, qu'on ne peut les obtenir en les prenant pour fin de ses actions. Dès que l'on ne cherche dans la perfection que le bonheur, qui en est la conséquence, ce bonheur nous échappe. Dieu ne l'ac-

corde qu'à ceux qui aiment le bien indépendamment de ses résultats, et qu'un mouvement spontané entraîne vers tout ce qui leur offre l'image des perfections divines. Tout homme, dont les actions ne tendent qu'au bonheur, demeure donc privé des plaisirs moraux. La partie la plus noble de sa nature reste en souffrance; il est malheureux, parce qu'il oublie que, pour atteindre le bonheur, qui est lié au perfectionnement moral de notre être, le meilleur moyen est de n'y pas songer. Le bonheur n'est donc pas la fin générale que l'homme se propose ou doit se proposer dans ses actes; il n'est qu'une conséquence inhérente à l'accomplissement de la fin qui nous est marquée par notre tendance vers la perfection absolue.

Toutefois, nous devons avouer que nous désirons nécessairement le bonheur, et que ce désir doit se lier, dans un grand nombre de nos actes, à celui de la perfection. Quand des circonstances extraordinaires viennent exalter l'instinct moral de notre ame, et qu'elle agit spontanément sous l'influence d'une noble et généreuse idée, il est possible que sa détermination n'ait d'autre mobile que l'amour pur du bien. Elle n'a pas le temps de calculer alors les suites de son action; elle ne songe pas aux avantages ou aux plaisirs futurs que la vertu peut lui procurer. Mais ces instants d'enthousiasme sont rares dans la vie humaine: nous agissons d'ordinaire avec assez de calme et de lenteur pour apercevoir les résultats avantageux ou agréables de notre conduite. Or, du moment que nous apercevons ces résultats, il est impossible que nous ne désirions pas nous les assurer. Le désir du bonheur se joint alors nécessairement à l'amour du bien, et par cela seul que ce désir est nécessaire, il serait injuste de prétendre qu'il ne peut entrer comme motif dans aucune de nos actions sans en détruire la moralité. Le désir du bonheur n'a en soi rien de moral; mais il n'est pas non plus illégitime. Il doit être toléré, puisqu'il est nécessaire, et il mérite même quelquefois nos éloges, puisqu'il prête à l'amour du bien un secours utile contre la violence des passions.

CHAPITRE III.

DU PRINCIPE DE L'OBLIGATION ET DU DROIT DE COMMANDER.

§ I. *Du principe de l'obligation.*

Le caractère moral de nos actions dépend de leur rapport à notre fin dernière. Or l'homme parvient à connaître sa fin dernière par le secours d'une tradition religieuse, qui n'est intelligible que pour l'adolescence, ou par les efforts d'une réflexion tardive, et qui suppose un développement complet de la raison. Il semble donc que l'enfant qui ignore la nature de Dieu, et qui par conséquent ne conçoit pas le type idéal auquel l'homme doit rapporter toutes ses actions, soit hors d'état d'apprécier tout ce qu'il y a de bien ou de mal dans sa conduite et dans celle de ses semblables. Quand on supposerait que le sentiment religieux est inné à son ame, on ne saurait nier du moins, que ce sentiment ne demeure pendant quelques années trop indéterminé et trop confus pour lui fournir un moyen tant soit peu exact d'apprécier les caractères moraux des actions humaines. Nous voyons néanmoins dans certaines circonstances se manifester, chez des enfants encore dépourvus de toute idée religieuse, un sentiment très vif et très net du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Le problème de notre fin dernière est obscur et difficile. Les solutions qu'il a reçues ont été souvent très différentes, et les contestations dont il est la cause, sont quelquefois sans influence sur les jugements moraux que nous portons. Il faut donc croire que l'homme juge fréquemment de la moralité de ses actes, sans les rapporter à sa fin dernière qu'il ne connaît pas toujours ou qu'il oublie trop souvent. Selon moi, au défaut du rapport que nos actes peuvent avoir à notre fin dernière, nous avons une mesure d'appréciation simple et facile, qui consiste dans leur plus ou moins de conformité avec notre nature. Tout ce qui est en rapport avec nos tendances et nos instincts, est bien; tout ce qui les combat, est mal. Or chaque homme sent vivement les tendances générales et nécessaires qui lui sont inhé-

rentes; et il y a bien des circonstances où le rapport de nos actes avec notre nature est assez manifeste, pour qu'un enfant même puisse l'apercevoir.

Au reste, quelle que soit l'opinion que l'on se forme sur la mesure que notre conscience applique dans ses jugements, c'est un fait incontestable, qu'il y a des actions dans lesquelles nous saisissons immédiatement un caractère essentiel de bien ou de mal, de justice ou d'iniquité, et que la morale a, comme les mathématiques, ses premiers principes qui sont évidents par eux-mêmes. En effet, de même qu'en géométrie nous voyons découler des rapports hypothétiques que nous établissons entre les lignes, les surfaces et les solides, certaines vérités générales qui se manifestent à nous avec un caractère évident de nécessité et d'immutabilité; ainsi dans la morale, en supposant des intelligences douées d'une nature particulière et qui soutiennent entre elles certains rapports, on découvre clairement qu'il y a, pour ces intelligences, des actions plus ou moins convenables, plus ou moins droites, plus ou moins justes, et ces caractères de convenance, de rectitude, de justice, sont essentiellement inhérents à ces actions; ils existent par eux-mêmes et sont indépendants de toute loi positive, de toute convention humaine; ils sont même logiquement antérieurs à la volonté divine. Soit, par exemple, un être intelligent et libre, qui désire nécessairement le bonheur, et qui le voit lié au perfectionnement de ses facultés; il sera évidemment, nécessairement convenable qu'un tel être s'attache à tout ce qui peut étendre sa puissance, développer son intelligence, épurer et ennoblir ses sentiments. L'étude qui l'éclaire sera préférable à l'inaction qui le laisserait dans les ténèbres de son ignorance primitive; il sera bon qu'il demeure maître de lui-même, qu'il s'élève au-dessus des passions dont l'empire le dégraderait, en soumettant sa conduite à mille influences capricieuses et tyranniques. Imaginez que la nature ait uni cet être à quelques-uns de ses semblables; n'est-il pas certain qu'il lui paraîtra plus juste de respecter leur vie que de l'attaquer sans motif, qu'il lui paraîtra plus noble de les secourir que de les opprimer, de travailler à leur bonheur que d'en faire de vils et misérables instruments de ses intérêts. Enfin, si ce même être vient à découvrir qu'il est l'œuvre d'un être parfait, d'un Dieu tout-puisant, intelligent, sage, juste et bon, qui gouverne l'univers, ne sentira-t-il pas qu'il est convenable d'aimer ce Dieu comme un bienfaiteur, d'honorer en lui le modèle de la perfection, de se

tenir prêt à lui obéir s'il commande, de respecter et de craindre sa justice, de reconnaître et d'adorer en lui le maître de la nature entière. Ce sont là autant de vérités morales auxquelles on ne peut sans absurdité refuser les mêmes caractères d'évidence, de nécessité et d'immutabilité qui distinguent les axiomes et les théorèmes mathématiques. Il existe entre le bien et le mal une différence essentielle; ou plutôt, le bien et le mal résultent nécessairement de l'action des êtres, puisque cette action est nécessairement conforme ou contraire à leur nature, et pour que le bien et le mal prennent un caractère de moralité, il suffit de supposer des êtres qui soient capables de faire l'un ou l'autre avec connaissance et liberté. Puisque l'homme est libre, puisqu'il est capable de connaître sa nature et d'apprécier ses rapports avec les autres êtres, il y a donc nécessairement dans ses actes du bien ou du mal moral; comme il ne peut changer ni sa nature, ni ses rapports, il ne peut modifier les caractères moraux de ses actions; une limite éternelle, nécessaire et immuable sépare le crime de la vertu.

D'ailleurs partout et toujours les peuples ont reconnu qu'il est des sentiments qui élèvent ou avilissent l'homme, des actions qui sont essentiellement dignes d'estime ou de mépris. Partout et toujours on a honoré la bienfaisance, l'amour pour ses parents, la bonne foi; partout et toujours on a flétri la malveillance, l'ingratitude, la perfidie. En tout temps et en tous lieux on a estimé l'homme qui protège la vie de ses semblables, et respecte les fruits de leur travail; en tout temps et en tous lieux on a méprisé et détesté celui qui, par violence, s'empare des biens qu'un autre avait acquis par son travail, celui qui menace la vie des autres hommes et ne cherche sa félicité que dans le malheur d'autrui. Vainement on objecterait qu'il est des hommes à qui la conscience n'adresse plus aucun reproche, quand ils ont commis quelques-unes de ces actions que l'on nomme criminelles, des hommes pour qui les mots de vertu et de vice n'ont conservé aucune signification. Quand on accorderait qu'il y a des scélérats qui parviennent, à force de crimes, à étouffer le remords, et que le sentiment moral s'éteint chez quelques monstres à figure humaine, que pourrait-on conclure de ces rares exceptions contre l'universalité de la croyance morale? Qui donc oserait opposer un témoignage émané des bagnes à l'autorité du genre humain? Mais ce témoignage du crime contre la vertu existe-t-il en effet? N'est-il pas au moins très probable que, chez les hommes qui possèdent ou qui ont conservé l'usage

de la raison, l'extinction du sens moral n'est jamais complète? Si vous exceptez quelques ames stupides, en qui la conscience n'a pu naître, quelques intelligences trop tôt asservies aux passions, en qui elle n'a pu se développer, je dis que parmi ces hommes que la société bannit de son sein pour leurs forfaits, il n'y en a pas un seul qui ne fasse encore quelque distinction entre le bien et le mal. Les grands criminels n'approuvent pas leurs attentats; ils les excusent comme une nécessité de leur position, ou comme un moyen utile de satisfaire des passions dont ils s'exagèrent la puissante influence. Ils ne méconnaissent pas la loi; ils se croient dispensés de lui obéir, et quand leurs regards se portent sur les autres hommes, ils envient le sort de ceux à qui des circonstances plus heureuses et des passions plus calmes ont permis de servir leurs semblables sans se nuire à eux-mêmes.

« On nous objecte encore que ces limites, selon nous si précises, qui séparent le bien du mal, se confondent presque toujours à nos yeux, qu'il nous est même souvent impossible de savoir si elles existent, et que l'infinie diversité des jugements humains en matière de morale autorise au moins à douter qu'il puisse y avoir quelque chose d'absolu dans les distinctions morales que nous établissons entre les actions humaines. L'austère Lacédémone encourage le vol; le sauvage tue son père chargé d'années et d'infirmités; les Carthaginois et presque tous les peuples anciens offrent aux Dieux des sacrifices de sang humain. L'intérêt nous a fait admettre longtemps la légitimité de l'esclavage des nègres. L'orgueil et la vanité soutiennent encore aujourd'hui cette loi de l'honneur qui veut qu'on lave une offense souvent légère dans le sang de son auteur. Nous pourrions multiplier les exemples: les divergences d'opinion en matière morale sont innombrables; il serait impossible d'épuiser la liste de nos préjugés et de nos erreurs. Mais à quoi bon insister davantage sur ce triste sujet? Les faits que nous avons cités suffisent pour démontrer qu'il n'y a point de devoir sur lequel tous les hommes soient d'accord; qu'en fait de morale, rien n'est universel et permanent; que tous nos jugements sont relatifs et varient selon les temps et selon les lieux. »

Pour réfuter de semblables raisonnements, il me suffirait d'en appeler à la conscience du lecteur: elle repousserait avec mépris toutes les subtilités de cette immorale argumentation. Montrons, toutefois, que nous pouvons repousser les attaques des ennemis de la morale sans invoquer contre eux le secours du sentiment.

Comment ose-t-on comparer les larcins des enfants de Sparte aux actes que nous flétrissons sous le nom de vol ? Tout le monde sait que les Lacédémoniens, en permettant dans certaines occasions à leurs fils de garder les objets qu'ils avaient pu dérober, offraient une récompense à leur adresse, et les engageaient à une sorte de lutte, qu'on peut tout au plus condamner comme impolitique et dangereuse. Que penser du sauvage qui délivre son père du poids de la vie ? Qu'il se laisse entraîner par sa férocité naturelle à une erreur déplorable sur les moyens d'accomplir une loi à laquelle nous savons mieux obéir. Que voyons-nous dans le Carthaginois qui immole des victimes humaines ? Un aveugle fanatisme qui l'égaré dans le choix des moyens par lesquels on peut honorer les Dieux et s'attirer leur faveur. Mais l'erreur du sauvage et le fanatisme du Carthaginois prouvent clairement, que le premier admet, comme nous, la loi qui nous prescrit d'aimer nos parents, et que le second reconnaît, comme nous, celle qui nous commande de rendre hommage à la divinité. Nous n'avons pas respecté la liberté des nègres ! En sera-t-il moins évident au XIX^e siècle, que les droits de l'homme sont indépendants de la couleur de sa peau ! Nous ne comprenons pas bien en quoi consiste le véritable honneur ! N'est-ce pas supposer que le véritable honneur existe et qu'il est impérissable ? Ainsi les exemples de nos adversaires tournent contre eux-mêmes, et sous cette diversité d'opinions morales qu'ils nous opposent si mal à propos, éclate l'uniformité des jugements que portent les hommes sur l'existence des lois fondamentales auxquelles tient la conservation du genre humain.

« Mais si ce qu'il y a d'universel dans la loi morale est généralement reconnu, comment donc se fait-il que nos jugements sur les actes humains soient si divers, quelquefois même si opposés ? » Quoi ! ne comprenez-vous pas qu'il faut distinguer entre l'existence de la loi, et l'application qu'elle comporte ? La nature et les rapports de l'homme étant donnés, il n'est pas difficile de déterminer les devoirs généraux qui dérivent de cette nature et de ces rapports. Mais l'homme n'a qu'une connaissance fort imparfaite de lui-même ; il se trompe souvent dans la détermination des vrais rapports qui l'unissent à ses semblables, et toute erreur sur lui-même et sur les autres entraîne à sa suite une fausse application de la loi morale. Supposez, par exemple, qu'on regarde tous les hommes comme enfants d'un même père, et que l'on comprenne parfaitement qu'ils sont tous doués des

mêmes facultés ; le genre humain tout entier n'est plus qu'une famille de frères qui doivent travailler en commun sous la direction de leur père qui est dans les cieux, à l'accomplissement de leur destinée. Dans cette hypothèse, des devoirs de justice et de bienfaisance nous unissent à tout le genre humain, et si ces devoirs nous obligent plus étroitement envers ceux qui nous touchent de plus près, ils ont du moins un caractère d'universalité incontestable. Je le demande, y a-t-il un seul homme sur la terre qui doute que l'on doive être juste envers ses égaux, bienfaisant pour ses frères ? Mais l'égalité et la fraternité des hommes sont des faits qui ne se manifestent pas avec une égale évidence dans tous les temps et dans tous les lieux. En fait, les membres de la société humaine, après s'être dispersés sur la terre, ont dû se diviser en familles, en tribus, en nations distinctes. Ce fractionnement inévitable a dû faire naître dans les âmes des affections exclusives de famille et de nationalité ; égaré par ces affections qui s'exaltent souvent jusqu'au fanatisme, trompé par les nombreuses inégalités que des causes diverses introduisent entre les individus et même entre les sociétés particulières, l'homme a oublié le lien universel qui l'unit à ses semblables, et n'a plus compté parmi ses frères et ses égaux que ses parents et ses compatriotes. Comment s'étonner alors, qu'il ait traité en ennemis ceux qui ne tenaient à lui que par les liens généraux de l'humanité, et que prenant pour une œuvre de la nature et de la Providence toutes les inégalités contingentes que subit dans le temps et dans l'espace le développement des facultés humaines, il ait cru pouvoir légitimement réduire à la condition d'esclaves les races étrangères, dont l'infériorité manifeste excitait son mépris ou exaltait son orgueil ? Ainsi l'application des lois morales se restreint ou se diversifie plus ou moins, selon que nous concevons plus ou moins étroitement, plus ou moins diversement notre nature et nos rapports avec les autres hommes ; mais ces lois sont les mêmes pour toutes les consciences ; elles règnent sur les hommes avec une égale autorité.

Quelques ennemis de la morale n'ont pas craint d'avancer que le bien et le mal dépendent d'une convention humaine, et que la loi civile est le principe de toute moralité. Ainsi, avant toute convention, il était permis à chacun d'agir selon son caprice ; on pouvait à son gré tuer ou protéger ses semblables, voler ou respecter le bien d'autrui, se montrer ingrat ou reconnaissant en-

vers ses bienfaiteurs, violer ou tenir sa promesse ! Quoi de plus absurde et de plus insoutenable qu'une telle hypothèse ? Si tout de soi-même est indifférent, pourquoi donc les hommes ont-ils fait des lois ? Les législations humaines sont-elles le résultat d'un caprice ? Alors il suffira d'un autre caprice pour les abroger : leur autorité n'est ni obligatoire, ni immuable. Leur création a-t-elle été déterminée par un motif d'utilité et de convenance ? Mais, s'il y avait, avant l'institution de la loi humaine, des actions utiles et convenables, n'est-il pas évident que ces actions étaient obligatoires pour notre raison, avant de devenir l'objet d'une prescription civile ? D'ailleurs, quand on suppose que tout devoir résulte d'une convention, il est impossible d'expliquer comment cette convention a pu créer un lien moral entre les hommes. Dans cette hypothèse, chaque individu ne s'oblige qu'en vertu de sa volonté ; il peut, quand il lui plaît, rompre la convention qu'il a faite, puisque, avant de la faire, il était entièrement libre d'observer ou de violer ses promesses, et les châtimens dont on le menace, pour le retenir contre sa volonté sous le joug des lois, ne sont plus des actes d'autorité : ce ne sont que des abus de la force.

Tout nous confirme donc l'infailibilité de cet instinct moral, qui nous révèle le bien et le mal dans nos actions et dans celles de nos semblables. Or, quand notre raison aperçoit les caractères de bien ou de mal, de justice ou d'iniquité dont nos actions sont naturellement empreintes, elle approuve les premières et condamne les secondes ; elle nous inspire de l'amour et de l'estime pour les unes, de l'aversion et du mépris pour les autres : fortifiée par l'invincible énergie de ces sentiments opposés qu'elle a fait naître dans nos âmes, elle commande à la volonté d'accomplir les actions qu'elle a jugées bonnes, et d'éviter toutes celles qu'elle a jugées mauvaises : elle lui impose à cet égard une nécessité morale et détermine pour elle une obligation. En effet, qu'on examine attentivement la chose, on se convaincra qu'il y a dans notre volonté un penchant naturel et nécessaire à se soumettre aux décisions souveraines de l'intelligence : quoique cette dépendance de la volonté ne soit que morale, et que les passions parviennent souvent à la détruire en nous imposant leur joug honteux et dégradant, c'est néanmoins par un juste sentiment des lois générales de l'esprit humain, que les moralistes ont considéré le bien qui se manifeste à notre raison, comme un lien véritable, comme une obligation réelle pour notre volonté. Ainsi, en ne consultant que nos

impressions naturelles, avant même que nous ne connaissions la volonté du suprême législateur, par cela seul que nous voyons le bien et que notre raison l'approuve nécessairement, nous nous sentons liés par les heureuses chaînes de la vertu, et quand l'homme n'élèverait pas sa pensée jusqu'au Dieu en qui le bien est personnifié, le vrai mérite consisterait encore pour lui à demeurer librement sous le joug naturel et salutaire de la loi morale que sa raison lui impose.

Un grand nombre de moralistes ont refusé d'admettre, que la perception rationnelle du bien soit pour l'homme le fondement du devoir. « Selon eux, il ne peut y avoir d'obligation réelle sans la volonté d'un supérieur, dont on se reconnaît dépendant. Qu'est-ce qu'une loi qu'aucune puissance ne soutient et qui est dépourvue de toute sanction? Rien de plus qu'un simple conseil qu'il peut être sage de suivre, mais que l'on peut rejeter sans crime. D'ailleurs cette raison, qui nous prescrit ce qu'il faut faire ou éviter, n'est qu'une de nos facultés intellectuelles; c'est une partie de notre être. Si la raison crée la loi, le principe du devoir est dans l'homme même. Or il est impossible de placer dans l'homme le principe de ses devoirs : nul ne peut s'obliger soi-même. »

Nul ne peut s'obliger soi-même : cela est vrai ; mais dire que nous sommes obligés, par cela seul que notre raison voit et approuve le bien, ce n'est pas dire que l'homme s'oblige lui-même. La maxime, que nul ne peut s'obliger soi-même, n'est applicable qu'aux actes indifférents que notre volonté, par sa seule vertu, essaierait de transformer en devoirs. Je suppose qu'un homme se promette à lui-même de faire une promenade : comme cette action est réellement indifférente, il ne sera pas lié par cette promesse, qui n'est rien de plus qu'un acte de volonté, que la volonté peut détruire. Mais, quand notre raison aperçoit le bien, elle ne le produit pas : l'objet de sa conception est indépendant d'elle; et l'ordre qu'elle donne à la volonté, n'a rien d'arbitraire, de contingent, de variable; c'est un acte naturel, nécessaire, immuable, comme la vérité morale. Dire que l'homme s'oblige lui-même, ce serait dire que la raison crée la vérité qu'elle voit, ou que du moins il dépend d'elle de la conserver ou de la détruire. On a prétendu, en outre, que si l'on ne rattache pas le bien à l'idée d'un Dieu puissant qui l'approuve et nous en ordonne l'accomplissement, la loi morale sera dépourvue de toute sanction, et descendra au rang d'un simple conseil. Ce raisonnement me semble encore fort sujet

à contestation. Quand on n'admettrait pas le dogme d'une vie future, quand on n'aurait rien à espérer ni à craindre d'un Dieu rémunérateur et vengeur, il me semble que la loi morale impliquerait encore une sanction immédiate et nécessaire. Le crime et la vertu ne portent-ils pas en eux-mêmes leur peine et leur récompense? La nature de l'homme étant donnée telle que nous la connaissons, est-il possible qu'une âme qui voit le bien et fait le mal, échappe aux remords; et l'homme qui s'attache à la vertu, ne trouve-t-il pas en elle les plaisirs les plus purs et les plus durables? N'est-ce pas là une sanction inhérente à la constitution même de notre être? Qu'on la regarde comme insuffisante et incomplète; qu'on en réclame une autre, qui soit plus étendue et plus efficace, rien n'est plus légitime et plus juste. Il faut avouer que si l'on réduisait la loi morale à la sanction qui se tire de la conscience, cette loi cesserait dans bien des cas d'être praticable; mais, en principe, elle conserverait sur l'homme une autorité que sa raison jugerait obligatoire, et pour se dispenser de la suivre, on ne pourrait jamais alléguer que des excuses de circonstance et d'exception. Enfin, si l'on admet un législateur suprême, il est évident que ce législateur n'a pas suivi, en nous imposant des lois, l'impulsion d'une volonté capricieuse et arbitraire. On ne saurait nier que la détermination des devoirs qu'il nous prescrit, n'ait été subordonnée à un motif; et d'où peut-on tirer ce motif, si ce n'est de la différence essentielle du bien et du mal? Cette différence que Dieu voit, mais qu'il n'a pas créée, était une loi pour lui, avant d'en être une pour nous; et la nature des choses, renfermant le pouvoir du divin législateur dans des limites que sa sagesse ne lui permet pas de franchir, est un fondement d'obligation, logiquement antérieur à sa volonté.

Nous avons montré que, dans l'ordre psychologique, la raison suivant spontanément ses tendances, conçoit le bien et l'impose à la volonté, avant d'avoir formé distinctement l'idée de Dieu. Il ne faudrait pas en conclure que, dans l'ordre métaphysique, Dieu ne soit pas le principe de l'obligation morale. Pour la raison, le fondement de l'obligation est dans l'existence du bien absolu et le bien absolu n'a de réalité que dans l'être parfait. Supposez pour un moment que la raison, après avoir conçu le bien, refuse de remonter jusqu'à l'être nécessaire en qui il réside, ce bien considéré hors de son sujet réel et vivant, ne tardera pas à lui paraître une froide abstraction. Dieu étant donné, je comprends que ce soit un

bien absolu d'accomplir notre destinée, parce que la fin pour laquelle nous sommes créés, est nécessairement bonne, parce qu'indépendamment des conséquences personnelles qui en peuvent résulter pour nous, il est nécessairement bien de concourir à la réalisation des desseins de l'être parfait qui nous a donné la vie. Mais bannissez Dieu de l'univers; je ne sais plus si la fin à laquelle nous sommes poussés par une nature aveugle, est bonne ou mauvaise. Imaginez, par exemple, que la matière produise des animaux naturellement malveillants; sera-t-il bien absolument que ces animaux accomplissent leur destinée? Qui ne voit que, dans une telle hypothèse, il ne peut plus exister pour chaque être qu'un bien relatif, qui consiste dans la satisfaction de ses tendances? Mais pourquoi est-il bien que chaque être satisfasse les tendances qui lui sont naturelles? La bonté de cette action ne peut plus se tirer de son rapport avec un type réel de perfection extérieure, que la raison nous impose le devoir d'imiter : elle se tire évidemment des conséquences qu'elle produit dans l'agent, c'est-à-dire du bonheur qu'elle lui procure. Quiconque oublie ou refuse de placer le principe de l'obligation dans la divinité, est donc condamné par une inflexible logique à confondre le bien avec l'utile : et pour l'athée conséquent, l'épicuréisme est la seule doctrine pratique qui puisse satisfaire la raison.

§ II. *Du droit de commander.*

Nous venons de voir que le bien dont Dieu est la personnification vivante, s'impose à nous comme une loi absolument obligatoire, que nous devons tendre à nous rapprocher de l'être parfait, en développant dans nos ames les facultés par lesquelles nous lui ressemblons, que ce devoir a son premier fondement dans notre constitution même et dans nos rapports avec notre créateur, qu'il est logiquement antérieur à la volonté divine, et que la loi morale trouve dans notre conscience une première sanction, dont l'existence est nécessairement liée à la nature de tout être intelligent, et que l'on ne peut considérer comme un acte contingent et libre du législateur. Mais Dieu, en unissant notre ame à un corps, l'assujettit à des émotions qui ne dépendent pas de la valeur morale de nos actes; il lie notre destinée à celle des autres hommes; il permet à la nature de la modifier, et nous soumet ainsi à des cau-

ses de bonheur et de misère, dont l'action, subordonnée à sa volonté, doit lui servir tantôt comme un moyen d'épreuve, tantôt comme un moyen de récompense ou de châtement. N'avons-nous pas prouvé d'ailleurs que la sanction morale qui se tire de la conscience, est insuffisante, que la justice de Dieu doit s'exercer sur l'homme dans une autre vie, et rétablir entre le bonheur et la vertu, entre le malheur et la vertu une harmonie qui n'est que trop souvent troublée sur la terre? On n'en saurait douter, l'homme est soumis à l'action de la Providence : Dieu dispose en maître de nos destinées; il exerce sur nous une souveraineté absolue, et nous sentons qu'il unit au pouvoir de contraindre le droit d'exiger l'obéissance. Or, à quels titres Dieu possède-t-il le droit de commander à l'homme? quel est le fondement de son autorité sur nous? Cette question est importante : l'examen que nous allons en faire, complétera la solution du problème qui concerne le principe de l'obligation, et préparera celle de la grave question qui se rapporte à la nature, à l'origine et aux limites de la souveraineté humaine dans l'état civil.

Il y a sur le principe de la souveraineté trois opinions exclusives : la première et la plus évidemment fausse est celle de Hobbes, qui fonde la souveraineté sur la supériorité de puissance. Selon lui, « l'homme n'est soumis à aucune autre loi qu'à celle de son intérêt; et, comme il est naturellement ennemi de son semblable, il est aussi naturellement en guerre avec chacun et avec tous : de cet état universel de guerre il résulte que chacun, ayant tout à craindre, peut aussi tout oser. Le droit naturel de chaque homme se mesure donc sur sa puissance. Mais la guerre ne pouvant donner de sécurité à personne, parce qu'il n'y a pas de puissance individuelle qui ne doive craindre d'être vaincue et détruite par une autre force, soit individuelle, soit collective, la loi de l'intérêt oblige les hommes à renoncer aux droits qui résultent pour eux de l'état de guerre, et à créer par l'institution de la société une force collective dont la supériorité évidente détruit tout conflit entre toutes les forces individuelles. Le droit souverain du corps social sur ses membres a donc pour principe l'incontestable supériorité de la puissance publique sur la force des individus. Or la puissance de Dieu est irrésistible; toutes les forces de la nature s'uniraient en vain pour la détruire ou même pour en modifier l'action. Dieu n'a donc aucun motif qui le porte à renoncer au

droit absolu qui résulte de sa toute-puissance. Ainsi, par cela seul que Dieu ne peut cesser d'être le maître de nos destinées, il ne peut cesser de posséder le droit de nous commander. »

D'autres écrivains, parmi lesquels on distingue Puffendorf, rapportent l'origine et le fondement de l'empire « à l'excellence de « nature, qui non seulement rend un être indépendant de tous ceux « qui sont d'une nature inférieure, mais qui fait encore que ces « derniers peuvent être regardés comme faits pour le premier. « C'est de quoi, disent-ils, nous avons une preuve dans la consti- « tution même de l'homme : car c'est l'ame qui gouverne, comme « étant la partie la plus noble; et c'est aussi sur ce fondement « qu'est établi l'empire de l'homme sur les animaux. »

Il y a enfin des philosophes qui pensent avec Barbeyrac, le commentateur de Puffendorf, que la souveraineté divine repose sur le titre seul de créateur, que le fait de nous avoir donné l'être établit en Dieu un droit incontestable de propriété sur nous, droit en vertu duquel il peut exiger que les hommes travaillent en sujets dociles à l'accomplissement de la fin pour laquelle ils ont été créés. « Un ouvrier, dit Barbeyrac, est, comme tel, maître de « son ouvrage; il peut en disposer à son gré.... Si un statuaire « pouvait, par sa vertu propre, faire des statues animées, cela « seul le mettrait en droit d'exiger que le marbre façonné de ses « mains et doué par lui d'intelligence, se soumit à sa volonté..... « Mais Dieu est l'auteur de la matière et des parties dont notre être « est composé; il a créé nos corps et nos ames, et il a donné à « celles-ci toutes les facultés dont elles sont revêtues. Il peut donc « prescrire telles bornes qu'il veut à ces facultés, et exiger que les « hommes en fassent un usage conforme à ses desseins. »

Ces trois opinions ne sont pas également dangereuses; mais elles sont, je crois, également fausses. Je n'ai pas l'intention de présenter ici une réfutation complète du système de Hobbes : ce système sera plus tard l'objet d'un examen plus détaillé. Je ne m'attacherai maintenant qu'à une seule assertion : la supériorité de force est le premier et le vrai fondement du droit de commander. On sait que tout droit correspond à un devoir, et qu'ainsi la souveraineté implique dans ceux sur qui elle s'exerce l'obligation d'obéir. Maintenant, il est évident qu'il n'y a pour un être obligation d'obéir, qu'autant que la raison approuve les prétentions de celui qui commande, et reconnaît sa volonté comme une règle à laquelle on ne peut se soustraire sans crime. Or la raison approuve,

t-elle une autorité qui ne se fonde que sur une supériorité de puissance physique? Nous dit-elle que la résistance à la force serait un crime envers celui qui n'a sur nous que ce méprisable avantage? La force n'est qu'un fait : si elle est vraiment irrésistible, il peut être quelquefois prudent de la subir; ce n'est jamais un devoir, et surtout ce n'est pas un devoir envers autrui. Le pistolet d'un brigand est une puissance quelquefois invincible; est-ce un droit auquel on soit réellement obligé de se soumettre? Je sais qu'il est souvent mal de s'exposer à une mort presque certaine pour défendre des biens moins précieux que la vie? Mais quand un homme estimable croit devoir livrer sa bourse au voleur armé qui la demande, il se soumet par devoir envers lui-même, et non par respect pour la souveraineté de grande route, qui s'impose à lui avec menace. On n'est donc jamais obligé envers la force. Si la résistance qu'on lui oppose est, dans certains cas, une folle et coupable témérité, elle n'est et ne peut jamais être une injustice. Je dis plus : il est des circonstances où l'homme s'exposerait au reproche de lâcheté et d'égoïsme en courbant la tête sous les menaces de la force. Quand il s'élève au sein de la société une puissance tyrannique, il ne suffit pas toujours de protester intérieurement contre elle : par respect pour soi-même et par dévouement pour ses frères, il faut quelquefois la braver ouvertement et la contraindre à l'emploi de la violence. Chaque coup porté par la tyrannie à des victimes généreuses est une blessure pour elle, et l'on doit admirer et imiter les hommes de cœur, qui ne craignent pas de sacrifier leurs biens et leur vie pour hâter la ruine d'un pouvoir injuste, et pour contribuer à l'affranchissement de leurs concitoyens.

La seconde opinion, qui rapporte l'origine du droit de commander à une supériorité de nature, quoique moins révoltante pour la conscience, conduit néanmoins, quand on l'examine de près, à des conséquences que la raison flétrit comme immorales et repousse comme funestes. L'homme est libre et responsable de ses actions; il est, avant tout, obligé à se conformer au bien tel que sa raison le conçoit et à éviter le mal. Il ne peut sans crime se soumettre absolument à la volonté d'aucun être fini, puisqu'il n'est pas impossible que cet être fini, quelque supérieur qu'on le suppose, lui commande des actions qui ne seraient pas conformes à la loi morale, et qu'ainsi il s'obligerait éventuellement à faire le contraire de ce qu'il doit. Les anges mêmes ne sont ni infallibles, ni

impeccables; il faudrait qu'ils eussent reçu de Dieu la mission spéciale de gouverner le genre humain, pour que leur volonté pût être considérée comme identique à la loi divine. En pratiquant le bien selon les lumières de ma conscience, c'est à Dieu que j'obéis. Aucun esprit créé ne saurait m'obliger à lui obéir que sous la réserve de l'obéissance que je dois à Dieu. Quand il serait vrai que la supériorité de l'ange sur l'homme lui donnât le droit de nous commander, ce droit serait donc nécessairement limité; il n'engendrerait qu'une obligation relative et restreinte; il ne constituerait pas une souveraineté absolue. Mais je dis qu'il ne suffit pas qu'un être prouve l'excellence et la supériorité de sa nature, pour qu'il ait droit de commander aux êtres libres qui lui sont inférieurs. Car ce pouvoir qu'il prétendrait exercer sur des intelligences qui jusque-là n'étaient soumises qu'à Dieu, implique le droit de récompenser et de punir. Or il me semble que ces intelligences ne sont point, *a priori* et par le seul fait de leur infériorité, obligées à subir les nouvelles sanctions qu'il plairait à un être supérieur d'attacher à la violation des lois morales; qu'elles pourraient légitimement réclamer le maintien de leur indépendance et s'en tenir aux devoirs que Dieu et leur nature leur imposent.

Je ne crains même pas d'ajouter que la défiance et la réserve seraient permises envers des êtres supérieurs, qui afficheraient la prétention de nous gouverner sans obtenir notre consentement, sans nous faire connaître leurs intentions. S'ils ne se proposent d'autre but que celui de notre perfectionnement et de notre bonheur, pourquoi veulent-ils être nos maîtres? Ne peuvent-ils pas se borner au rôle de conseillers? Ils ont, direz-vous, besoin d'autorité pour assurer l'accomplissement de leur mission bienfaisante. J'admets le fait : mais je vous demande si un être a droit d'en contraindre un autre d'accepter ses bienfaits. Savez-vous bien, d'ailleurs, si c'est par bienveillance pour moi qu'on aspire à me gouverner? Cet être supérieur, auquel vous voulez que je me soumette, a, comme moi, une destinée dont l'accomplissement lui offre plus ou moins d'obstacles. Est-il donc impossible qu'il veuille me prendre pour instrument et se servir à son profit des facultés que le ciel m'avait données pour un autre usage? Dès qu'il s'agit d'autorité et d'empire, il n'y a que Dieu qui ne soit pas suspect, parce que Dieu n'agit que dans l'intérêt de l'ordre universel. Toute créature a son intérêt propre, et rien ne nous assure que cet intérêt ne prévaudra jamais sur celui des sujets qu'elle aura rangés sous

sa loi. Nous sommes supérieurs aux nègres en intelligence et en moralité. Est-il un homme assez insensé pour prétendre que c'est dans leur intérêt qu'ils ont été réduits en servitude? Nous touchons ici à l'une des conséquences dangereuses de l'opinion que nous combattons. Si un être supérieur a naturellement droit de commander aux êtres que leur nature a placés au-dessous de lui, on ne voit plus à quel titre on condamnerait l'empire que la race blanche s'est arrogé sur la race nègre. La division du genre humain en plusieurs races distinctes est aujourd'hui généralement admise par les savants, et quand on compare l'organisation des nègres avec celle des blancs, les premiers paraissent condamnés par la nature à une infériorité nécessaire. Ne dites pas qu'il n'y a entre eux et nous qu'une différence de degré, puisqu'ils sont doués des mêmes facultés que les autres hommes. Car, si les différences que l'on remarque entre les diverses races d'hommes ne sont pas des différences de nature, il n'y a pas non plus de différences de nature à établir entre l'homme et les esprits supérieurs que Dieu a placés le plus près de lui parmi les créatures. En effet, l'homme possède toutes les facultés qui constituent l'être parfait; elles sont toutes renfermées dans la puissance, l'intelligence et l'amour. Un ange peut être plus puissant et plus intelligent que l'homme, son amour peut se concentrer plus exclusivement sur les perfections divines; mais il n'y a pas une seule de ses facultés premières que l'homme ne possède à quelque degré, et qui ne comporte en nous un développement illimité. En s'attachant au principe de votre objection, on devrait donc admettre que l'ange et l'homme ne diffèrent l'un de l'autre que par le degré auquel ils sont parvenus dans le développement de facultés communes. Mais, dans cette hypothèse, la doctrine qui place dans la supériorité de nature le fondement de la souveraineté n'est plus applicable à aucun être libre, puisqu'il n'y a plus d'être libre que l'on puisse considérer comme supérieur ou inférieur par sa nature à ceux qui possèdent, comme lui, la sensibilité, l'intelligence et la liberté.

On nous parle de l'empire que l'âme est destinée à exercer sur le corps. Mais l'âme et le corps ne forment pas deux êtres distincts; ils constituent dans un tout naturel deux éléments, dont l'un est nécessairement subordonné à l'autre, parce que sans cette subordination il n'y aurait pas d'unité réelle dans la nature de l'homme. On ne peut rien conclure de là relativement aux droits et aux devoirs respectifs de deux êtres libres et distincts, dont l'un serait

supérieur à l'autre. Autrement, il faudrait penser que l'être libre supérieur a droit de faire servir les facultés de l'autre à l'accomplissement de sa propre destinée, de même que l'ame se sert du corps comme d'un auxiliaire utile dans le travail de perfectionnement qu'elle doit accomplir, et brise au besoin cet instrument, lorsque, devenu rebelle, il arrête ses efforts, au lieu de les seconder.

L'homme, dit-on encore, exerce l'empire sur les animaux privés de raison, et cet empire n'est évidemment fondé que sur la supériorité de sa puissance et de son industrie ! Cet exemple n'est pas plus décisif que le précédent. L'animal étant privé de raison, est dépourvu de droits, et n'a pas de devoirs à remplir. On ne peut demander s'il a droit de nous résister ou s'il est obligé à nous obéir : l'homme peut être cruel envers l'animal ; il ne peut pas être injuste. Il est donc impossible que le lien moral qui unit le souverain aux sujets, s'établisse jamais entre l'homme et les autres animaux. Il n'y a entre eux d'autre rapport que celui de la puissance à la faiblesse. L'homme est-il le plus fort, les animaux meurent ou sont contraints d'obéir : l'homme use-t-il d'adresse pour modifier les instincts des animaux ; ces derniers sont amenés peu à peu à obéir spontanément ; mais leur obéissance demeure toujours sans mérite, parce qu'elle est sans liberté. L'empire de l'homme sur l'animal n'est, en fait, que le triomphe de l'intelligence sur l'instinct. Cet empire est légitime, sans doute ; mais pourquoi l'est-il ? C'est qu'il est dans les intentions de la Providence ; c'est que nous sentons que les animaux ont été créés pour l'usage de l'homme, et qu'ils nous sont donnés comme instruments de notre bonheur terrestre. Supposez, pour un moment, que la volonté de Dieu eût assigné aux animaux une destination spéciale, et que, pour les assujettir, il fallût les détourner de la fin pour laquelle ils auraient été créés ; pensez-vous que le seul fait de notre supériorité pût autoriser les actes despotiques par lesquels l'homme essaie de disposer de leur vie, et de leur ravir les biens et les jouissances, qu'ils doivent à leur nature ? Pour être en droit d'enlever la vie à un être sensible, ou de tourner à notre profit ses forces naturelles, il ne suffit pas d'être plus fort ou plus intelligent que lui, il faut que Dieu nous transmette la propriété d'un ouvrage qui, primitivement, n'appartient qu'à lui. Que l'homme règne donc sur tous les animaux ; mais qu'il se persuade bien que cet empire est un don de la Providence, et non un droit absolu qu'il ne tient que de sa nature,

La troisième opinion, qui fonde la souveraineté de Dieu sur son titre de créateur, offre au premier aspect plus de vraisemblance que les deux autres; mais, au fond, cette opinion a beaucoup d'affinité avec celle de Hobbes; elle en reproduit en grande partie les principes, et nous les offre seulement sous des formes qui adoucisent ce qu'ils ont d'odieux et de repoussant pour la raison. Le titre de créateur implique évidemment la supériorité de puissance. L'être créé est nécessairement dépendant de la cause qui lui a donné la vie. Quiconque peut créer, peut anéantir; à plus forte raison le créateur peut modifier, comme il lui plaît, l'ouvrage de ses mains. Nous sommes donc naturellement soumis à toutes les volontés du Dieu puissant de qui nous tenons l'être. Cette dépendance est un fait nécessaire auquel rien ne peut nous soustraire. Mais de ce que Dieu, comme créateur, est maître de nos destinées, suit-il nécessairement, que toutes les volontés auxquelles il nous soumettra soient légitimes? Si nous ne connaissions de lui rien de plus que sa puissance créatrice, notre conscience nous imposerait-elle l'obligation de conformer notre volonté à la sienne et de concourir librement à l'accomplissement de ses vues sur nous? Non, la raison ne nous ordonne pas d'obéir volontairement à un être, qui n'appuierait ses prétentions à la souveraineté que sur le titre de créateur. Encore une fois, un créateur n'est qu'un maître; pour que sa puissance devienne une autorité légitime et obligatoire, il faut qu'il nous fasse connaître quelles sont ses intentions à notre égard. Pygmalion, épris d'amour pour l'œuvre de ses mains, anime le marbre qu'il a façonné. Galatée respire; elle a reçu de l'artiste qui l'adore, la vie, le sentiment et la conscience morale. Imaginez maintenant que son cœur ne puisse partager l'amour qu'elle inspire, ou que sa conscience lui défende de s'abandonner aux mouvements d'une passion illégitime: dites, Pygmalion aurait-il le droit de la contraindre? S'il exigeait d'elle le sacrifice de ses penchants ou de sa conscience, ne se rendrait-il pas coupable de cruauté et de tyrannie? Burlamaqui fait à ce sujet une autre supposition plus hardie, mais qui fait bien ressortir la fausseté de l'opinion que nous combattons. « Si le créateur, dit-il, n'avait
« donné l'existence à la créature que pour la rendre malheureuse,
« la relation de créateur à créature subsisterait toujours; et cepen-
« dant l'on ne saurait, dans cette supposition, concevoir ni droit ni
« obligation. Le pouvoir irrésistible du créateur pourrait bien con-
« traindre la créature: mais cette contrainte ne formerait pas une

« obligation de raison, un lien moral, parce qu'une obligation de
 « ce genre suppose toujours le concours de la volonté, et une ap-
 « probation ou un acquiescement que l'homme ne saurait donner
 « à un être qui ne ferait usage de son pouvoir suprême que pour
 « l'opprimer et le rendre malheureux. La qualité de créateur ne
 « suffit donc pas seule et par elle-même pour établir le droit de
 « commander et l'obligation d'obéir. »

Nous avons vu que la puissance n'est en soi qu'un fait, qui n'engendre aucune obligation morale, et qui n'impose à la faiblesse qu'une contrainte ou une nécessité physique. Il est évident toutefois, que sans elle il n'y aurait pas de vraie souveraineté. Le souverain n'est pas simplement un sage qui révèle la vérité aux hommes et leur montre la fin vers laquelle ils doivent tendre; il gouverne et il juge; il veille à l'exécution des lois qu'il établit, il récompense ou punit les sujets qui les observent ou qui les violent. S'il ne possédait pas la puissance, comment pourrait-il maintenir l'ordre ou contraindre à une réparation ceux qui l'auraient trouble? que serait-il de plus qu'un noble écho qui nous répèterait extérieurement ce que notre conscience nous dit au dedans de nous, qu'un second conseiller, inférieur en autorité à notre conscience même, puisque nous pourrions impunément mépriser ses avis et braver ses menaces. D'un autre côté, comme nous devons avant tout réaliser en nous-mêmes, selon la mesure de nos forces, ce type de bien absolu que nous portons en quelque sorte dans notre conscience, nous ne pouvons être obligés à subir absolument, et sans restriction, la loi d'aucun être réel, qu'autant que la volonté de cet être est nécessairement conforme au bien absolu. Or cette conformité nécessaire de la volonté au bien absolu ne peut se supposer que dans un être doué de toutes les perfections morales. Tout être imparfait, si haut qu'il soit placé dans le monde des intelligences, est accessible à la passion; et là où la passion peut trouver accès, il est toujours permis d'admettre la possibilité de l'erreur dans l'intelligence, de la perversion dans la volonté. Aucun être imparfait n'est donc ni infaillible, ni impeccable, et par conséquent aucun être imparfait ne possède *à priori* et sans condition l'autorité absolue et inviolable que notre conscience attribue à l'idée ou à la loi universelle du bien. Ainsi Dieu ne serait que notre maître, et n'exercerait pas sur nous une souveraineté légitime et absolument obligatoire, s'il ne joignait pas à un pouvoir infini cette haute perfection morale qui permet d'identifier partout et toujours sa volonté

avec le bien. Or la perfection morale de l'être divin consiste dans la sagesse qui établit l'ordre, dans la justice qui le maintient au sein du monde moral, et dans la bonté qui le fait, autant que cela est possible, tourner au profit des intelligences. Mais l'union de la puissance physique à la perfection morale suffirait-elle pour constituer dans un être le droit absolu de commander? N'est-il pas nécessaire d'ajouter à ces deux caractères vraiment essentiels le titre de créateur? Songeons-y bien, la souveraineté, dont nous cherchons ici les fondements, est inconditionnelle; elle ne dépend pas du consentement de ceux sur qui elle doit s'exercer. Une telle souveraineté semble impliquer dans le sujet la dépendance naturelle et primitive, qui lie la créature à son créateur, la dépendance de fait qui subordonne la faiblesse à la force, et la dépendance morale qui subordonne toute volonté ignorante et bornée à une volonté éclairée et toujours droite. En effet, ôtez à Dieu son titre de créateur; sa puissance n'est plus qu'un fait qu'il faut subir; elle n'est plus un droit qu'il faut respecter: sa perfection morale nous oblige à croire que tout ce qu'il nous prescrit est bien: mais lui donne-t-elle le droit d'attacher à la loi morale des sanctions nouvelles dont notre nature nous aurait affranchis? Il est, je crois, permis d'en douter. Je comprends fort bien qu'on est tenu d'obéir à la voix d'un être parfait, parce que les actions qu'il conseille ou qu'il commande, sont nécessairement bonnes; je ne vois pas aussi clairement que l'on soit obligé, *à priori*, de se soumettre à sa puissance comme à ses lumières. Quand on veut déterminer exactement tous les principes sur lesquels repose la souveraineté de Dieu, il ne faut donc pas faire abstraction de son titre de créateur. Dieu, comme créateur, est maître de son ouvrage; pour qu'il ait droit d'exiger de ses créatures l'accomplissement de leur fin, il suffit que cette fin soit bonne, et, quelle que soit notre fin, il est évident qu'elle est bonne, puisque l'être qui nous l'impose, est doué de toutes les perfections morales.

CHAPITRE IV.

DE LA CONSCIENCE MORALE.

Avoir conscience, c'est se connaître soi-même; c'est sentir distinctement, c'est apprécier ce que l'on est, ce que l'on fait et ce qu'on vaut. Le mot conscience, quelle que soit son application, indique toujours une faculté subjective, dont tous les jugements se rapportent au moi. Ainsi la conscience psychologique ou le sens intime nous avertit de tout ce qui se passe en nous-mêmes; elle nous fait connaître le moi par ses sentiments, ses pensées et ses actes. La conscience morale a sa racine dans la conscience psychologique; elle nous révèle aussi nos sentiments, nos pensées et nos actes; mais elle ne les envisage plus simplement en eux-mêmes et comme de pures modifications du moi; elle les considère par rapport au bien que notre volonté est capable de réaliser en eux. Un philosophe de nos jours, en traitant de la conscience et du consentement, a donné au mot conscience une autre acception étymologique. « Selon lui, ce mot exprime un principe universel et identique chez tous les hommes, en vertu duquel il s'établit entre eux sur certains points un accord fraternel de sentiments et de croyances; ainsi, dire que l'on a conscience, c'est dire que l'on sent et que l'on juge comme les autres hommes. » J'avoue que le consentement implique entre plusieurs individus un accord d'intelligence et de volonté, et que souvent la langue latine exprime par le mot conscience, une communauté de connaissance ou d'intention. Mais la même langue emploie aussi ce mot, pour désigner un sentiment intérieur dont l'objet est en nous-mêmes, et par conséquent un sentiment propre au sujet qui l'éprouve. C'est cette acception primitive et fondamentale du mot conscience, qui a passé dans notre langue, et il est facile de se convaincre que l'autre n'est jamais admise que par extension et dans des circonstances très rares. Supposez, par exemple, qu'un homme conçoive nettement le bien absolu, mais qu'il soit incapable de faire l'application de cette idée à ses sentiments et à ses actes, et de sentir ce qu'il y a en eux de

bien ou de mal relatif; n'est-il pas évident que la conscience sommeille dans l'ame de cet homme, et que jusque-là il n'exerce encore que la raison. J'hésiterais même à reconnaître un fait de conscience morale dans le jugement que l'enfant porte sur les actions d'autrui, si je ne supposais pas qu'il peut sentir, quand il est de sang-froid, qu'elles seraient bonnes ou mauvaises en lui, comme elles le sont dans ses semblables. Nos jugemens sur les actes d'autrui ne sont vraiment des actes de conscience qu'autant qu'on les considère comme des inductions, en vertu desquelles nous jugeons des autres d'après nous-mêmes; et nous ne pouvons réellement comprendre jusqu'à quel point la conduite d'un homme est digne d'éloge ou de blâme, sans nous mettre par la pensée à la place de cet homme, et sans concevoir ce que cette conduite, si elle nous était personnelle, nous ferait gagner ou perdre dans l'estime de nous-mêmes. La faculté de juger des actes d'autrui n'est donc qu'une extension de celle en vertu de laquelle nous pouvons apprécier les nôtres; et c'est avant tout à cette dernière que la dénomination de conscience est applicable.

Nous ne pouvons apprécier la valeur de nos actes que par leur rapport au bien absolu. Lors même qu'en pratique, l'esprit de l'homme se borne à concevoir le plus ou moins de conformité de ses actes avec les tendances nécessaires de sa nature, c'est encore ce rapport qui sert de mesure et de mobile aux jugemens moraux de la conscience. Car nous n'attachons un caractère de bonté ou de perversité morale aux actions qui sont conformes ou contraires à notre nature, que parce que nous croyons qu'il est bien pour toute intelligence créée d'obéir librement aux tendances naturelles qui sont pour elle un signe manifeste des intentions de la Providence. Otez à l'homme cette croyance universelle; il ne verra plus dans les actes qui secondent ou combattent le développement de sa nature, que des causes de bonheur ou de misère; l'approbation et le blâme dont ces actes seront l'objet, n'étant plus déterminés que par leur rapport avec notre intérêt, seront dépourvus de tout caractère de moralité, et ne devront plus être considérés comme des actes de conscience morale. Les jugemens de la conscience impliquent donc que nous concevons un bien absolu, et que nous le concevons comme une loi obligatoire pour notre volonté. C'est en soi et à priori que le bien nous apparaît comme un principe d'obligation. Le bien n'est pas le résultat de la volonté divine; il en est le mobile. Tant que nous ne consultons que nos lumières na-

turelles, la volonté de Dieu n'est pas pour nous un signe premier de l'obligation : nous ne jugeons pas qu'une chose est bien, parce que Dieu la veut; nous croyons, au contraire, que Dieu la veut, parce qu'elle est bonne. Quand Dieu nous révélerait lui-même ses volontés, elles ne seraient pas encore un principe premier d'obligation : car, pour que des volontés, quelles qu'elles soient, deviennent une règle pour la conscience, il faut que la conscience les approuve; et cette approbation ne peut se tirer que du rapport perçu ou nécessairement supposé qu'elles ont avec cet idéal de sagesse, de bonté et de justice dont la réalisation doit être l'unique but de notre activité.

Mais, puisque la conscience nous impose la réalisation du bien comme une loi, comme une obligation morale, elle implique aussi le sentiment de notre liberté ou de notre puissance personnelle. On n'est obligé qu'à la condition de pouvoir désobéir à la loi dont on reconnaît l'autorité. Si cette loi que notre raison approuve, exerçait sur nous un empire irrésistible, nous subirions en la suivant une nécessité physique; le bien qui résulterait de son accomplissement, cesserait d'être notre œuvre, et, comme il n'y aurait plus en nous d'autre action que celle de la nature et de Dieu, la réalisation du bien dans notre être ne serait plus qu'un fait dépourvu de moralité, et par conséquent, la conscience n'ayant plus d'objet, demeurerait sans exercice.

Dans tout acte de conscience, à l'idée du bien et du mal moral se joint celle du mérite et du démerite. Quand l'homme se rend à lui-même le témoignage qu'il a librement, et comme de concert avec son Dieu, travaillé à l'accomplissement de sa destinée, il se croit digne du bonheur; il ne se borne plus à le désirer, il y compte : ce n'est plus une faveur gratuite qu'il implore de la bonté divine; c'est une dette sacrée dont il attend avec confiance l'acquiescement de la justice du souverain juge. Quand, au contraire, il s'est volontairement éloigné de la fin que la Providence lui impose, il sent qu'il n'a plus droit au bonheur et que la Providence ne pourrait le lui donner ou le lui laisser sans injustice. S'il échappe dans le présent aux arrêts du juge redoutable qui tient nos destinées dans ses mains, sa conscience lui dit qu'ils ne sont que suspendus pour un temps, et qu'il faudra tôt ou tard acquitter la dette de malheur qu'il s'est volontairement imposée en troublant l'ordre moral. Notre conscience ne peut prononcer sur la valeur de nos actes sans juger en même temps, que nous avons mérité une récompense ou

une peine. Ces idées de mérite ou de démerite, de récompense ou de châtement sont aussi nécessaires que celles du bien et du mal. Les unes et les autres sont unies dans la conscience par un lien indissoluble; chercher à les séparer, ce serait essayer de détruire les notions immuables de l'ordre et de la justice.

Quoique l'idée du mérite et celle du bien soient inséparables, elles sont néanmoins distinctes l'une de l'autre. Le bien est une qualité des actes; le mérite est une qualité de la personne: le bien que nous faisons est relatif sans doute, puisqu'il est borné; mais il a une mesure absolue, qui consiste dans le rapport de nos actes avec une loi immuable et universelle. Le mérite que nous retirons d'une action, ne se détermine pas uniquement par le rapport de cette action à la loi morale que nous devons suivre; il a aussi une mesure interne et en quelque sorte subjective, qui tient au plus ou moins de développement auquel notre puissance personnelle a dû s'élever dans l'accomplissement de l'action. Cette mesure du mérite est diverse selon les individus; elle est même sujette à varier dans le même individu, selon les temps et les circonstances. Supposez que plusieurs hommes commettent une même action sous l'influence d'un même motif: si cette action est conforme à la loi morale, elle sera également bonne, quel qu'en soit l'auteur; mais elle ne sera pas également méritoire pour tous ceux qui l'auront accomplie. Car, chez les uns, la volonté a pu se décider sans obstacle; chez les autres, il lui a fallu vaincre des intérêts plus ou moins forts, des passions plus ou moins violentes. La vertu dans l'homme est un effort, et cet effort n'est pas également pénible pour tout le monde. Il y a des hommes auxquels Dieu semble aplanir les voies; il confie leur éducation à des intelligences éclairées, il les soumet à des influences salutaires qui préviennent en eux le développement des passions vicieuses, et fortifient leur amour naturel pour le bien. D'autres, au contraire, sont exposés par la Providence aux plus rudes épreuves. Tout ce qui les entoure tend à obscurcir dans leur intelligence et à étouffer dans leur cœur le sentiment et l'amour du devoir: leur sensibilité est un foyer de passions brûlantes, et souvent même il arrive que le vice de leur organisation détermine en eux des penchants pervers, dont l'influence est irrésistible. Il s'en faut de beaucoup que, dans la longue et pénible route qu'ils ont à parcourir, tous les hommes rencontrent les mêmes secours ou les mêmes obstacles. Les luttes qu'ils ont à soutenir sont très diverses; la gloire du triomphe et la honte de la

défaite ne peuvent pas être les mêmes. La justice humaine, qui ne peut apercevoir immédiatement ce qui se passe au sein de nos consciences, est souvent forcée de prendre nos actions pour mesure de notre mérite. Mais le regard de Dieu pénètre au fond de nos cœurs : sa justice peut apprécier l'étendue des forces qu'il nous donne et celle des obstacles qu'il leur oppose ; ce n'est pas la bonté absolue de nos actes qui doit servir de fondement à ses arrêts ; elle nous jugera sur l'énergie ou sur la faiblesse de nos efforts. Considérez maintenant les actions d'un même homme aux diverses époques de sa vie ; n'est-il pas évident qu'elles changent de valeur selon le degré de développement auquel sa puissance morale est parvenue ? L'idée du progrès n'entre-t-elle pas comme élément principal dans l'appréciation de notre mérite ? Des actions qui dans le principe étaient dignes d'admiration, parce qu'elles exigeaient un puissant effort de volonté, perdent peu à peu leur mérite primitif, à mesure que l'habitude les rend plus faciles, et c'est même souvent un mal de s'arrêter à un degré donné de perfectionnement moral. Car, pour remplir son devoir, il ne suffit pas de bien faire ; il faut tendre au mieux possible, et quand on reste en deçà des limites que l'on pouvait atteindre, on est justement responsable de tout le bien qu'on a négligé de réaliser.

Les jugements de la conscience ont leur contre-coup dans la sensibilité ; ils font naître dans l'âme des émotions, qui ne sont pas moins nécessaires que les idées universelles, sur lesquelles ils reposent. L'homme tend naturellement au bien, et il éprouve pour le mal une aversion instinctive. L'amour du bien et la haine du mal déterminent en nous les joies morales et les remords qui accompagnent nos bonnes et nos mauvaises actions. Ces émotions semblent n'être que relatives, quand on considère leur plus ou moins de vivacité. Car, sous ce point de vue, elles dépendent de l'énergie ou de la faiblesse de notre sensibilité. Mais elles existent à quelque degré dans toutes les âmes ; elles ont dans les idées morales une racine indestructible. Tout homme jouit du bien et souffre du mal qu'il croit avoir fait. C'est là une loi nécessaire, immuable, qui tient à notre nature même, et d'où résulte pour la vertu une première récompense que rien ne peut lui ravir, pour le vice un premier châtiment auquel il lui est impossible d'échapper. Les jugements de la conscience portent sur deux objets distincts ; ils déterminent le bien ou le mal dans nos actions, le mérite ou le démerite dans nos personnes. Les émotions qu'ils excitent, sont su-

bordonnées à ces deux ordres d'idées. Il suffit de l'idée du bien pour expliquer l'existence de l'émotion ; cette idée ne suffit pas pour en expliquer le degré. J'ai dit qu'une action, toujours déterminée par le même motif, est toujours également bonne ou également mauvaise. L'expérience prouve cependant que la joie ou le remords qu'elle produit, ne se fait pas toujours sentir avec la même énergie. Cette variation du sentiment que nous attachons à l'accomplissement d'un acte donné, n'est pas un simple résultat de la nouveauté ou de l'habitude ; elle a aussi sa raison dans les divers degrés de mérite, dont un même acte peut être le principe, quand on l'envisage par rapport aux modifications que subit dans le temps notre puissance morale. En un mot, nous jouissons du bien, nous souffrons du mal que nous faisons : mais la jouissance et la douleur morales se mesurent dans leur degré sur le mérite ou le démerite actuel, dont notre action nous paraît la source.

Les émotions qui naissent de la conscience, sont d'une nature spéciale, et ne se confondent avec aucun autre phénomène de la sensibilité. Il y a une jouissance naturelle, attachée au développement de nos facultés, à la satisfaction de nos instincts ; cette jouissance est commune à tous les êtres sensibles ; elle tient au caractère de leurs actes, et ne dépend pas de l'intention qui les a déterminés. L'homme jouit aussi physiquement, quand sa nature se développe sous d'heureuses influences, quand il obéit spontanément aux sollicitations de l'instinct. Mais à ce plaisir naturel, il peut en ajouter un autre, qui est entièrement étranger aux animaux privés de raison. L'homme conçoit que c'est un bien pour tout être créé de développer ses forces et de suivre ses tendances ; il comprend que la réalisation de ce bien est pour toute intelligence libre, une nécessité morale, une obligation, un devoir. En travaillant librement, en vue de l'ordre et du bien absolu, à l'accomplissement de sa destinée, l'homme ouvre à son âme une nouvelle source d'émotions qui sont personnelles, puisqu'elles ont leur cause dans des actes libres, et qui sont en même temps morales, puisque les actes qui les produisent, sont le résultat d'une tendance volontaire vers le bien absolu. Ces émotions se joignent à celles que j'ai nommées physiques ou naturelles ; mais elles en sont essentiellement distinctes dans leur principe et dans leur nature. Que l'homme suive spontanément son penchant à la bienfaisance, sans attacher à cette action aucune idée de bien ou de devoir ; sa conscience ne portera aucun jugement sur cette action ; elle n'en tirera aucune émotion

morale. Cette action ne peut pas néanmoins être indifférente pour cet homme, elle sera nécessairement accompagnée d'une jouissance particulière, puisqu'elle est conforme à notre nature et satisfait un de nos instincts. Supposez maintenant que ce même homme sente le bien moral attaché aux affections bienveillantes, et que, obéissant à sa tendance pour le bien moral, il devienne bienveillant et bienfaisant par devoir : le développement des affections bienveillantes, et les actes de bienfaisance qui en sont la suite, deviendront pour lui un mérite personnel, et au plaisir qui résulte de leur nature, il en joindra un autre dont le principe est dans le but qu'il se propose, et dans l'intention morale qui accompagne ses déterminations.

S'il est vrai que les émotions qui suivent les jugements de la conscience sont essentiellement distinctes, il semble permis d'en conclure, que les idées du bien et du mérite, auxquelles ces émotions sont attachées, se distinguent, au moins comme motifs, de toutes les autres conceptions qui déterminent notre volonté. Quand on parviendrait à prouver, et c'est là certes une entreprise des plus laborieuses et des plus pénibles, que la loi de notre intérêt bien entendu serait, dans ses effets matériels, identique à celle qui se fonde sur l'idée du bien, il ne suivrait pas de là que ce fût la même chose d'agir par amour du bien, ou d'agir par amour de soi. Il est évident que l'amour du bien et l'amour de soi donnent aux mêmes actes une valeur d'intention très différente. Si vous n'êtes bienfaisant envers moi que pour satisfaire un besoin, cherchez votre récompense en vous-même. Si vous ne l'êtes qu'en vue de quelque avantage futur, c'est à vous-même et non à moi que vous avez rendu service : je ne vous dois pas de reconnaissance. Mais, si, en me faisant du bien, vous vous êtes oublié vous-même, si vous n'avez songé qu'à votre frère, si vous avez agi dans un esprit de dévouement à l'humanité, et dans l'intention de remplir un devoir, vous m'avez réellement obligé ; vous avez droit à ma reconnaissance, et ma conscience vous doit en outre le témoignage de son estime : car il y a dans votre conduite un vrai mérite personnel. Je ne veux pas dire que les actions qui ne sont qu'utiles, ne soient jamais méritoires. Quand le rapport d'une action au bien moral ne se manifeste pas immédiatement à notre intelligence, nous n'avons plus pour nous décider que deux motifs, le plaisir ou l'utilité. Or il peut y avoir quelque mérite à préférer l'utile à l'agréable. Mais, pour peu que l'on y fasse attention, on se con-

vaincra que tout le mérite moral d'une pareille préférence est fondé sur une idée de devoir. Lorsque aucune autre loi ne nous oblige, la raison nous dit qu'il est bien en soi de préférer l'utile à l'agréable. L'utile même peut donc être préféré à l'agréable, par devoir ou par intérêt. Quand on le recherche par devoir, il y a mérite moral dans l'action; si la préférence qu'on lui donne n'a d'autre motif que notre plus grand bien, il n'y a dans une telle préférence qu'un mérite intellectuel : l'action alors n'est que sensée; elle n'est pas vertueuse.

La conscience n'a qu'une seule mesure d'appréciation pour nos actes, c'est l'idée du bien conçu comme une loi absolument obligatoire. Quand cette idée nous fait défaut, la conscience ne peut porter aucun jugement. Les actions auxquelles cette idée n'est pas actuellement applicable, ne sont pour elle ni bonnes, ni mauvaises; elles sont indifférentes. Mais de ce qu'une action n'offre à notre conscience aucun caractère de moralité, gardons-nous de conclure que cette action ne puisse pas nous être imputée. L'ignorance de la loi étouffe la voix de la conscience; elle ne détruit pas toujours notre responsabilité. Nous savons que tous nos actes nous éloignent ou nous rapprochent de notre fin, et qu'il n'y en a pas un seul qui soit absolument indifférent. Le caractère d'indifférence dont certaines actions nous paraissent empreintes, n'est donc qu'un phénomène relatif qui a son principe dans l'imperfection de notre intelligence. Nous rangeons parmi les faits indifférents ceux dont la valeur réelle est inappréciable pour nous, comme nous attribuons au hasard les événements dont nous ignorons les causes. Or c'est pour nous un devoir d'étendre aussi loin que possible la sphère de nos jugements moraux, et de restreindre dans les plus étroites limites le cercle des actions indifférentes. Si nous manquons à ce devoir, nous demeurons responsables de tous les faits que nous pouvions rendre accessibles à l'action de notre conscience. Quand on viole une loi sans le savoir, l'ignorance n'est une excuse qu'autant qu'elle est involontaire et invincible.

Nous venons de voir que toutes nos actions sont en elles-mêmes nécessairement bonnes ou mauvaises, puisqu'il n'y en a pas une seule qui ne soit, à un certain degré, conforme ou contraire à notre nature et, par conséquent aussi, à notre fin. Mais il est évident que ce caractère de bonté ou de malice, qui est inhérent à toute action, nous échappe entièrement dans un grand nombre de circonstances. Il suit de là, qu'il existe pour tous les hommes

un grand nombre d'actions qui sont relativement indifférentes. L'action de la conscience est donc imparfaite et bornée comme celle des autres facultés humaines. Si l'horizon de la conscience est restreint, les vérités morales qu'elle peut entrevoir aux limites de cet horizon sont nécessairement obscures, et cette obscurité même peut devenir une occasion d'erreur. Entre les actes sur lesquels la conscience ne porte aucun jugement, parce qu'ils sont hors de sa portée, et ceux dont elle aperçoit clairement les vrais caractères, il existe un grand nombre d'actions qu'elle n'atteint qu'avec peine, qu'elle ne saisit souvent qu'à demi, et sur lesquelles, par conséquent, elle est sujette à se méprendre. Pour éviter toute erreur morale, il faudrait renfermer ses jugements dans un cercle étroit, et laisser de côté tous les faits dont l'appréciation exige des efforts de raisonnement. Selon moi, une telle circonspection serait funeste et coupable. Car, en n'appliquant la conscience qu'aux faits dont le caractère se manifesterait immédiatement et clairement à nos yeux, nous multiplierions beaucoup le nombre des actions moralement indifférentes, et, comme en ce qui concerne les actions moralement indifférentes, nous n'avons guère pour nous décider d'autre motif raisonnable que notre intérêt bien entendu, nous donnerions par là à l'amour de soi une trop large part d'influence dans notre conduite. La loi même de la perfectibilité nous commande d'étendre de plus en plus la sphère de nos devoirs, et, pour l'étendre, il faut que notre conscience ait quelquefois le courage de s'exposer à l'erreur.

Si l'on en croyait certains philosophes, la conscience ne serait point, ainsi que nous le prétendons, une faculté perfectible et sujette à faillir, comme toutes les autres. Ils en font une sorte de sens intellectuel, un instinct toujours infaillible, quand on le consulte dans le silence des passions, et ils ajoutent que le raisonnement est, en matière de morale, la source de toutes nos erreurs. Suivant Rousseau, tout ce que nous sentons être bien est bien; tout ce que nous sentons être mal est mal. Mais si notre intelligence s'asservit aux passions, ou veut s'affranchir de cette règle intérieure que Dieu nous a donnée dans le sentiment même, pour ne consulter que les lumières imparfaites et fausses de la raison, qu'il n'impute ses égarements qu'à son fol orgueil. Il a voulu se créer une morale; et que pouvait être cette morale factice, en comparaison de celle que la nature a gravée dans nos cœurs? L'ami de la vérité et de la vertu doit donc rentrer en lui-même; il ne doit

croire qu'à sa conscience. Cette conscience que nous négligeons trop souvent, n'est point une faculté humaine; c'est un reflet de la sagesse parfaite, « c'est un instinct divin, une immortelle et céleste voix, un juge infailible du bien et du mal, un guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre. »

En lisant les pages éloquentes de Rousseau sur la conscience, j'admire l'écrivain beaucoup plus que je ne comprends le philosophe. Je cherche en vain à me faire une idée de ces actes de conscience qui sont des sentiments, et non des jugements. « Nous « sentons, dit Rousseau, avant de connaître, et comme nous « n'apprenons point à vouloir notre bien et à fuir notre mal, mais « que nous tenons cette volonté de la nature, de même l'amour « du bon et la haine du mauvais nous sont aussi naturels que « l'amour de nous-mêmes. Les actes de la conscience ne sont pas « des jugements, mais des sentiments. Quoique toutes nos idées « nous viennent du dehors, les sentiments qui les apprécient sont « au dedans de nous, et c'est par eux seuls que nous connaissons « la convenance ou disconvenance qui existe entre nous et les « choses que nous devons rechercher ou fuir. » Ne semble-t-il pas qu'ici l'auteur transforme la conscience en un principe purement affectif qui nous avertit de la bonté ou de la malice de nos actes par le plaisir ou par la répugnance, que leur aspect produit immédiatement en nous. En effet, s'il désignait par le mot sentiment, la conception première du bien, qui se forme en nous avant le travail des facultés réfléchies, les sentiments seraient de même nature que les idées; ils auraient comme elles une origine externe, et ne seraient plus une mesure intérieure destinée à les apprécier. D'ailleurs, dans tous les exemples que cite Rousseau, les sentiments ne sont que des affections primitives de notre nature, telles que l'amour du bien et l'amour de nous-mêmes. Il y a, selon lui, des sentiments relatifs à l'individu : ce sont l'amour de soi, la crainte de la douleur, l'horreur de la mort, le désir du bien-être, et il ajoute que : « Si l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir, il ne peut l'être que « par d'autres sentiments innés relatifs à son espèce. » Ces sentiments relatifs à l'espèce peuvent-ils être ici autre chose que les affections bienveillantes. C'est de la combinaison de nos affections personnelles et sociales, ou, comme dit l'auteur, du système moral formé par ce double rapport à soi-même et à ses semblables, que naît l'impulsion de la conscience.

En suivant l'interprétation que nous venons de donner aux paroles de Rousseau, l'acte de la conscience ne serait plus qu'un sentiment immédiat de plaisir ou de répugnance, résultant du rapport qui existe entre nos actes volontaires et nos affections primitives. Or, je ne nie pas que le rapport de nos actes avec nos affections ne fasse naître dans nos âmes des émotions agréables ou pénibles ; mais je dis que ces émotions ne peuvent être considérées comme des faits de conscience, qu'autant que nous percevons la convenance de l'acte avec une de nos affections naturelles, et que nous jugeons qu'il est bien d'agir conformément à cette affection. Quand l'acte de la conscience ne serait qu'un sentiment, la conscience ne serait donc pas indépendante de la raison, et son exercice ne pourrait être déterminé que par une conception ou par un jugement de l'intelligence. L'amour du bon et la haine du mauvais sont, sans doute, des sentiments innés ; mais pour que ces sentiments puissent s'appliquer à des actes particuliers, il faut que l'intelligence nous ait révélé ce qu'il y a de bien ou de mal dans ces actes. Or, si pour apprécier le caractère moral de nos actions, nous considérons leur rapport à notre fin dernière, l'appréciation est souvent fort difficile, et soumise à bien des chances d'erreurs. Si nous considérons le rapport des actes avec nos affections, cette mesure de jugement peut encore être inexacte. Il arrive souvent, en effet, qu'un même acte soit en rapport avec plusieurs de nos affections, et qu'en raison de la complexité de ce rapport il produise en nous des émotions diverses et opposées. Quand Brutus immole ses fils, les pères frémissent, les patriciens admirent. Brutus fut-il un parricide ou un défenseur de la liberté ? Question embarrassante et qui, certes, ne sera jamais résolue d'une manière uniforme par le sentiment. Car le sentiment donne ici deux réponses opposées, et la décision dépend de deux affections sacrées et inviolables, dont l'énergie relative n'est pas la même dans toutes les âmes. Si l'on place dans la sensibilité le principe des actes de la conscience, il est évident que ces actes ne pourront être uniformes ou invariables, qu'autant que la nature établira dans tous les cœurs la même subordination entre les diverses affections morales. Or, je dis que les diversités d'organisation doivent nécessairement produire chez les différents hommes des différences, des contrastes et même des oppositions de sentiments. Je sais bien que les tendances générales sont les mêmes dans toutes les âmes : il n'y a personne qui ne désire le bonheur et dont le cœur ne recèle un germe de sympathie morale pour le

bien , de sympathie naturelle pour ses semblables. Mais comme les développements de la sensibilité sont soumis à des conditions organiques qui varient chez les individus ou chez les peuples , selon les temps et selon les lieux , les affections générales de l'humanité se diversifient nécessairement dans leurs applications. Ainsi , indépendamment des influences qui résultent pour nous de l'éducation et de l'exercice des facultés réfléchies , il y a dans la constitution de chaque homme des causes naturelles qui donnent à ses sentiments un caractère d'originalité. Poussez vos investigations aussi loin que vous le voudrez ; vous ne trouverez ni dans la sensibilité , ni dans l'intelligence des hommes aucun principe primitif , en vertu duquel ils puissent toujours être identiquement affectés par les mêmes actions. Que la conscience soit un sentiment , comme le prétend Rousseau , ou qu'elle soit , comme nous le pensons , un jugement , il y a donc des limites où son action cesse d'être uniforme et identique chez tous les hommes , et dès qu'elle varie , elle cesse d'être infaillible.

Quoique la conscience soit , comme tous nos autres instincts , un principe borné et sujet à s'égarer dans ses applications , elle doit exercer sur notre conduite une autorité absolue : son jugement est pour nous la seule manifestation de la volonté divine. Il est vrai que l'homme peut pécher , même en agissant selon sa conscience , puisque les erreurs qu'elle nous fait commettre , sont quelquefois le résultat d'une négligence passée ; mais la faute dans laquelle on tombe sans le savoir , en écoutant la voix d'une conscience erronée , est compensée par la pureté de l'intention. Supposez , au contraire , qu'en désobéissant à notre conscience , nous commettons une action matériellement conforme à la loi divine , nous sommes nécessairement coupables , et nous le sommes sans compensation ; car l'intention qui nous a dirigés , est perverse , et nous ne pouvons revendiquer le mérite d'avoir fait le bien , puisque nous l'avons fait contre notre volonté.

CHAPITRE V.

DES LOIS.

Selon Montesquieu, « Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses; et dans ce sens tous les êtres ont leurs lois.... Ceux qui ont dit qu'une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons dans le monde, ont dit une grande absurdité : car quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents ! Il y a donc une raison primitive; et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les autres êtres, et les rapports de ces êtres entre eux. Dieu a du rapport avec l'univers comme créateur et comme conservateur : les lois selon lesquelles il a créé, sont celles selon lesquelles il conserve. Il agit selon ces règles, parce qu'il les connaît; il les connaît, parce qu'il les a faites; il les a faites, parce qu'elles ont du rapport avec sa sagesse et sa puissance. Comme nous voyons que le monde formé par le mouvement de la matière et privé d'intelligence subsiste toujours, il faut que ses mouvements aient des lois invariables; et, si l'on pouvait imaginer un autre monde que celui-ci, il aurait des règles constantes, ou il serait détruit... Les êtres particuliers intelligents peuvent avoir des lois qu'ils ont faites : mais ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites. Avant qu'il y eût des êtres intelligents, ils étaient possibles; ils avaient donc des rapports possibles, et par conséquent des lois possibles. Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste, ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux. »

Quelques esprits vétilleux ont chicané Montesquieu sur les termes de la définition qu'il a placée en tête de son immortel ouvrage. Selon eux, les lois ne sont pas des rapports, mais des résultats de rapports. Ainsi le rapport de l'obligé au bienfaiteur n'est pas une loi; mais il engendre une loi en vertu de laquelle l'obligé doit

reconnaissance à son bienfaiteur. De telles critiques me paraissent peu dignes de la gravité du sujet auquel on les applique : leur justesse est même fort contestable : car, en lisant les explications que Montesquieu ajoute à sa définition, on voit qu'il attache au mot rapport, une acception plus étendue que ses adversaires. Ceux-ci lui donnent un sens neutre : il n'exprime pour eux que l'état et la situation où les êtres sont placés les uns à l'égard des autres, tandis que, pour Montesquieu, ce même mot a évidemment un sens actif, et exprime une liaison, une connexion des êtres entre eux, un état de dépendance, un mode d'action réciproque. Or il faut avouer qu'en ce sens il est très permis de considérer les rapports comme des lois. Mais laissons là les remarques grammaticales, et ne nous attachons qu'à la pensée : nous trouverons que Montesquieu a bien conçu le caractère de nécessité dont les lois sont empreintes. Les lois, en effet, ne sont pas des créations arbitraires de la volonté divine. La loi à laquelle un être est soumis, est inséparable de sa nature. L'action qui l'a créé, est appropriée au but qu'elle voulait atteindre, c'est-à-dire à la réalisation d'une nature donnée : l'action en vertu de laquelle il continue de vivre, est aussi nécessairement en rapport avec la nature qu'elle a pour objet de conserver. Dieu pouvait créer d'autres êtres que ceux qui existent maintenant ; sa puissance, dans le choix de ses créations, n'était subordonnée qu'à sa sagesse. Mais du moment qu'un être existe, il a des propriétés et des tendances, dont les caractères déterminent les actes par lesquels cet être peut se conserver ou se développer. L'idée de la loi qui doit régir un être, est donc implicitement renfermée dans celle de sa constitution, et il serait absurde d'imaginer que, pour conserver une créature, Dieu voulût lui imposer un mode d'action contraire à la nature qu'il lui aurait faite, puisqu'il n'y a pas d'être qui puisse subsister en agissant contre sa nature. Toutes ces idées sont exprimées avec autant de justesse que de concision dans le premier chapitre de *l'Esprit des lois*. Nous ne pouvons néanmoins adopter la définition de Montesquieu. Elle est excellente dans un livre savant et profond qui ne s'adresse qu'à des esprits exercés, que de longues études ont rendus capables de saisir la pensée sous ses formes les plus abstraites. Mais pour la plupart des lecteurs à qui ce cours est destiné, cette définition me semblerait renfermer des termes trop généraux et trop vagues, et je pense qu'il n'est pas inutile d'en chercher une autre qui exprime les mêmes idées d'une manière plus simple et plus intelligible.

Toute loi est un principe nécessaire et permanent, en vertu duquel les êtres naissent, se conservent et se développent. Or la naissance, la conservation et le développement des êtres s'opèrent par le mouvement ou par l'action; et par conséquent les lois sont des principes qui règlent l'exercice et les effets de la force. S'il y avait dans l'univers un seul être dont la force pût se développer arbitrairement, et pour qui tout mouvement ou tout acte fût indifférent, cet être serait sans lois, par cela seul qu'il n'y aurait pour lui rien de nécessaire ni d'obligatoire. Il serait encore sans lois, si les conditions de son existence, de sa conservation et de son développement étaient dépourvues de toute fixité, s'il n'y avait pour lui aucun rapport constant entre les moyens et la fin. Toute loi implique donc un caractère de nécessité et de permanence; toute loi est une raison de mouvement ou d'action, une règle absolue, qui détermine dans les êtres les opérations ou les résultats de la force. Il ne faut pas s'étonner que l'homme conçoive partout la force soumise à une règle. Il n'y a en elle de puissance réelle qu'à cette condition. Dépouillez-la par la pensée de toute tendance propre, et supposez-la, de plus, à l'abri de toute impulsion; elle ne peut plus être cause de rien: car il n'existe plus aucune raison qui explique pourquoi, parmi les effets dont elle implique la possibilité, elle produirait l'un plutôt que l'autre. Du moment qu'une force produit quelque chose, on conçoit donc, soit en elle, soit hors d'elle, une raison de sa détermination. Dire que les déterminations d'une force ont une raison interne, c'est supposer une tendance qui lui est inhérente, qui tient à sa nature même, et qui par conséquent en est inséparable. Dire qu'elles ont une raison externe, c'est reconnaître que cette force est astreinte à un certain développement, soit en vertu des modalités de l'être en qui elle réside, soit en vertu des rapports qu'elle soutient avec les forces étrangères qui l'entourent. Les tendances et les modalités d'un être constituent sa nature; et, comme l'usage ou l'effet de la force dans les êtres finis, ne dépend pas uniquement de leurs tendances et de leurs modalités, mais est aussi étendu ou limité par les influences extérieures qui résultent de leur union avec la nature ou de leur subordination à la puissance de Dieu, en résumant ce qui précède dans une courte définition, on peut dire que la loi en général est une règle absolue de mouvement ou d'action, qui dérive de la nature des êtres et des rapports qu'ils soutiennent les uns avec les autres.

La plupart des philosophes divisent les lois en deux grandes

classes. Les unes sont *physiques*; elles déterminent le mouvement dans le monde matériel. L'effet qu'elles produisent est nécessaire : c'est par elles que s'exerce l'action de la Providence. Leur puissance est souveraine ; il n'a été donné à aucune créature ni de les suspendre, ni de les violer. Les autres lois sont *morales* : elles règlent les actions des êtres libres : elles s'imposent à la raison comme vérités absolues, à la sensibilité comme images du bien, comme principes du bonheur ; mais elles n'influent sur la volonté que comme motifs ou comme mobiles ; elles lui commandent ; elles ne la contraignent pas. Cette division générale des lois en lois physiques et en lois morales est, selon moi, inexacte. Considérez en effet l'homme, qui tient par son corps au monde matériel, et par son ame au monde des esprits : n'y a-t-il en lui que des lois physiques auxquelles son corps soit fatalement soumis, et des lois morales, que nous devons observer, mais que nous puissions enfreindre ? N'existe-t-il pas aussi dans la sensibilité et dans l'intelligence des lois, dont l'effet est nécessaire et inévitable, comme celui des lois physiques ? Quand nos organes reçoivent une impression, dépend-il de nous de sentir ou de ne pas sentir ? Notre esprit est-il libre de désirer ou de ne pas désirer le bonheur, d'aimer ou de ne pas aimer le bien ? Notre puissance personnelle est sans doute capable de modifier nos sentiments et nos connaissances ; mais elle ne les modifie qu'en suivant les lois qui sont propres à la sensibilité et à l'entendement. Il n'y a rien de libre dans l'homme que les actes de sa volonté : ces actes sont les seuls qui soient régis par des lois morales. Nos modifications passives et nos tendances sont aussi nécessaires que les mouvements du monde matériel. Les lois qui règlent ces phénomènes ne peuvent donc pas plus être violées, que celles qui déterminent l'ordre physique ; elles forment une classe intermédiaire et distincte entre les lois physiques et les lois morales. Je les nommerai *lois psychologiques*.

Nous n'avons point à nous occuper des lois physiques : celles que nous venons d'appeler psychologiques, ont déjà été soumises à notre examen. L'objet spécial de ce chapitre est de nous faire connaître les lois de l'ordre moral, c'est-à-dire celle qui règlent l'usage de la volonté. La loi morale manifeste son existence et son pouvoir dans la tendance de notre volonté vers le bien. Quand cette tendance n'est combattue par aucun autre mobile, les actes qu'elle détermine sont moralement nécessaires. Mais au penchant qui nous porte au bien, se joint en nous le désir du bonheur ; et,

comme ces deux mobiles nous paraissent quelquefois distincts et même opposés dans leur objet, notre volonté trouve dans le second un moyen de s'affranchir du premier, et dans le premier un moyen de résister au second. S'il n'y avait pour nous aucun autre plaisir que celui qui se tire de l'accomplissement de la loi morale, si nous étions entièrement indépendants des objets extérieurs, notre tendance au bien se résoudrait toujours en actes; et notre volonté, suivant spontanément la pente qui lui est naturelle, n'obéirait jamais qu'aux décisions de la raison. La possibilité du mal moral a son principe dans nos passions. C'est par leur triste et funeste influence que l'homme devient capable de combattre sa tendance vers le bien, de porter le désordre dans ses actes, et par suite dans sa sensibilité et dans son intelligence.

Les lois morales n'exercent pas sur notre conduite un empire irrésistible : mais l'approbation de notre raison leur donne un caractère d'autorité, que nous sommes encore forcés de reconnaître, au moment même où nous leur refusons obéissance. Elles n'enchâinent pas la volonté; mais elles lui commandent. Si elles n'ont point, comme les lois physiques, une force impulsive et nécessitante, elles ont du moins une force de persuasion et de conviction absolument obligatoire. Toutes les lois de l'ordre moral ont pour effet de créer un devoir, de produire une obligation; elles sont impératives ou prohibitives. Quand une action n'est ni commandée, ni défendue, elle est moralement indifférente; nous pouvons à notre gré la faire ou nous en abstenir : quelle que soit la détermination à laquelle nous nous arrêtons, nous ne mériterons ni louanges, ni blâme, ni récompense, ni châtement. Nous n'avons alors d'autre loi que notre volonté; ce qui évidemment revient à dire que nous ne sommes soumis à aucune loi. Je sais bien que les jurisconsultes ont souvent admis des lois facultatives, c'est-à-dire des lois en vertu desquelles le souverain permet des actions qu'il aurait pu défendre, crée ou reconnaît des droits qui n'existaient pas encore, ou qui avaient besoin d'une consécration civile. Mais, quand les jurisconsultes divisent les lois en lois obligatoires et facultatives, il est évident que cette division se déduit de la diversité des formes, que revêtent les actes législatifs. Lorsque le souverain me permet une action qui m'était auparavant interdite, il s'oblige lui-même à respecter en moi l'usage de la liberté qu'il me rend. Si l'action qu'il me permet n'était pas défendue, cette permission n'est pas une loi véritable, ou elle implique de la

part du souverain la promesse d'une protection dont je n'avais pas encore joui. Ne savons-nous pas, d'ailleurs, que le droit et le devoir sont des termes corrélatifs et inséparables? Supposez que le souverain confère de nouveaux droits à ses sujets; n'est-il pas clair qu'il restreint sa propre autorité, et qu'il étend le cercle de ses devoirs? Si les droits qu'il crée ne doivent être exercés que par quelques citoyens, en les leur accordant n'impose-t-il pas aux autres citoyens l'obligation de les respecter? La loi qui permet au débiteur d'opposer la prescription à un créancier négligent, ne défend-elle pas à celui-ci de recourir aux tribunaux, quand il a trop longtemps oublié de faire valoir ses titres contre son débiteur? Il n'y a donc pas de loi qui ne produise une obligation réelle: mais parmi les lois humaines, il en est quelques-unes, qui déterminent indirectement l'obligation, en constatant le droit qui lui correspond.

Le second caractère des lois, c'est qu'elles sont générales. Le bien absolu est le modèle et la fin de toutes les intelligences libres; c'est une loi universelle, qui oblige partout et toujours les êtres capables de la connaître et d'y conformer leur volonté. Comme les actes des créatures sont toujours restreints dans leur objet et dans leurs effets, comme chacune d'elles, en raison des limites de sa compréhension et de sa puissance, ne peut actuellement réaliser qu'une partie déterminée du bien absolu, la loi universelle se résout en une multitude infinie de lois particulières, dont l'objet est restreint et qui n'obligent actuellement qu'un certain nombre d'individus. Mais, quelque circonscrite que soit une loi dans son application, elle ne se rapporte jamais à un individu considéré comme tel; elle ne l'oblige qu'en raison de sa position, de ses qualités et de ses rapports avec Dieu, avec ses semblables et avec la nature. Le fondement de l'obligation qu'elle impose, est donc toujours général, et quand une loi ne serait actuellement applicable qu'à un seul individu, elle conserverait encore dans son principe et dans son but un caractère de généralité, puisqu'elle serait éventuellement applicable dans le temps et dans l'espace à toutes les personnes en qui pourraient se réaliser toutes les conditions qui la rendent obligatoire.

Les lois morales doivent être notifiées à ceux qu'elles obligent; le législateur doit mettre ses sujets en état de connaître ses volontés. Comme la volonté de Dieu est toujours identique au bien absolu, la loi divine peut nous être notifiée de deux manières: ou par la

raison, qui conçoit et comprend le bien, et qui déduit de l'idée du bien, celle du devoir que la volonté de la Providence nous impose, ou par la foi, qui, pour déterminer ce que nous devons croire et faire, s'appuie sur des traditions dont elle fait remonter l'origine jusqu'à Dieu. Mais, quels que soient les moyens que Dieu emploie pour nous manifester ce qu'il exige de nous, il est évident que nous ne sommes moralement soumis qu'aux lois qu'il nous est possible de connaître, et que nous n'aurons point à répondre, devant la justice suprême, des actions dont notre conscience était incapable d'apprécier le caractère moral. Dans l'état civil, pour que la loi devienne obligatoire, il faut aussi que le législateur ait employé certains moyens de notification. Quels que soient ces moyens, ils sont toujours fort imparfaits; et l'on ne saurait nier qu'en fait il ne soit impossible à chaque citoyen de connaître toutes les lois qu'il est tenu d'observer. Cependant, lorsque les lois ont été promulguées selon les formes établies par la constitution civile du pays, le législateur les applique indistinctement à tous ses sujets, et il n'admet jamais en faveur de ceux qui les ont violées, l'excuse de l'ignorance. Au premier aspect, cette rigueur paraît tyrannique: mais elle était nécessaire. Si la notification des lois n'était pas présumée suffisante pour tout le monde, elle ne serait légalement suffisante pour personne, et par conséquent, toute répression des actes contraires à la volonté du législateur deviendrait un abus de la puissance sociale. La fiction légale, sur laquelle repose cette inflexible application de la loi civile à tous les citoyens indistinctement, est donc un fait nécessaire sans lequel la justice sociale ne pourrait pas s'exercer, et que tout bon citoyen doit accepter, quoiqu'il puisse en résulter quelques injustices particulières. D'ailleurs, quand on examine de sang-froid cette question de la notification des lois civiles, il est facile de se convaincre que, dans la plupart des circonstances, le législateur a droit de supposer dans ses sujets une connaissance réelle des lois qu'il leur applique. Quels sont, en effet, les actes que la justice humaine est appelée à réprimer? Des crimes et des délits qui sont presque toujours flétris et condamnés par notre conscience, ou des contraventions à des réglemens administratifs, qui ont pour objet de prévenir ou de réprimer des actes plus ou moins dommageables soit aux particuliers, soit à l'état. Or, en ce qui concerne les crimes et les délits, par cela seul qu'ils sont évidemment nuisibles aux personnes et aux propriétés, ne devons-nous pas présumer qu'ils ont été l'objet d'une prohibition ci-

vile, et que nous nous exposons, en violant les devoirs de la justice, à des peines plus ou moins graves? Qu'importe, que l'on ne connaisse pas exactement les peines dont la loi menace des actions contraires à la conscience? N'est-ce pas assez que la nature de ces actions nous permette de juger qu'elles ont pu ou qu'elles ont dû nous être interdites? Dans de telles circonstances, sans avoir entendu la proclamation de la loi, sans avoir lu le Code, notre conscience n'est-elle pas un moyen de présumer la volonté du législateur civil, comme elle est un moyen de découvrir la volonté du juge suprême qui pèse nos actions dans les cieus? Quant aux contraventions, j'avoue qu'il y a bien des circonstances où elles n'impliquent pas la violation réelle d'un devoir de conscience. Mais les réglemens qui les déterminent, peuvent nous être justement appliqués, puisqu'ils ont pour objet d'empêcher des actes nuisibles, et que nous devons réparation d'un dommage, lors même que nous l'avons causé sans le vouloir. Encore une fois, je suis prêt à reconnaître que l'application des lois civiles peut quelquefois être aveugle, violente et injuste. Mais je dis que l'honnête homme a rarement à se plaindre de la justice humaine, et qu'il doit supporter les inconvénients attachés au droit social de punir, puisque l'exercice de ce droit est nécessaire au maintien de la société.

Enfin les lois doivent avoir une sanction. Celui qui fait le bien a droit à une récompense; celui qui fait le mal doit l'expier ou le réparer. Il y a pour les lois morales une première espèce de sanction, qui se tire de la conscience même, dont l'existence est liée à la nature des êtres intelligents, et qui par conséquent semble indépendante de la volonté du législateur. Dieu, qui est la justice parfaite, doit sans aucun doute approuver les récompenses et les peines intérieures que les jugemens moraux déterminent dans les êtres intelligents. Mais on ne peut considérer ces récompenses et ces peines comme des résultats contingents de sa volonté; et l'on ne conçoit pas que Dieu eût pu créer des agents moraux, pour qui la vertu fût sans plaisir et le crime sans remords. Cette première sanction que je nomme *intérieure*, est donc un résultat absolument nécessaire de la conscience, et pour la supprimer, il faudrait, s'il était possible, abolir la loi morale elle-même. Mais, il y a pour l'homme une source extérieure de bonheur et de misère. Il est un grand nombre de plaisirs et de souffrances que nous devons à l'action exercée sur nous par la nature, par nos semblables, et même par la Providence. Ces jouissances et ces douleurs peuvent

devenir, par la volonté du Dieu qui tient dans sa main notre destinée, un nouveau système de récompenses et de peines, et constitue pour la loi morale une seconde sanction, distincte de la première, en ce que son emploi est subordonné à la puissance et à la justice du législateur. Cette seconde sanction n'est pas nécessairement impliquée dans l'idée même de la loi : quand elle n'existerait pas, la loi ne cesserait pas d'être obligatoire. Mais l'obligation que notre raison continuerait de nous imposer, n'aurait plus qu'un caractère moral; elle perdrait son caractère religieux. Dieu serait-il juste, en effet, si dans la distribution des biens et des maux qui dépendent de sa volonté, il ne tenait aucun compte du mérite et du déshonneur de ses créatures? L'ordre moral ne consiste-t-il pas dans une exacte proportion entre le bonheur et la vertu, entre la misère et le crime? Cette proportion ne serait-elle pas nécessairement violée, au moins pour quelques hommes, si la somme des biens et des maux extérieurs que nous pouvons espérer et craindre, n'était pas toujours réglée sur celle de nos vertus et de nos crimes?

Mais, si la justice de Dieu lui impose l'emploi d'une sanction spéciale qui se tire des biens et des maux extérieurs, il n'est pas nécessaire que cette sanction s'applique immédiatement à chacun de nos actes. Il suffit de concevoir qu'elle doit trouver sa place dans l'ensemble de nos destinées. Je dis plus : il était impossible que l'observation ou la violation de la loi fût immédiatement suivie des récompenses ou des peines, par lesquelles Dieu doit assurer le maintien de l'ordre moral. Supposez, en effet, que les deux sanctions fussent toujours réunies, toujours immédiatement appliquées à chacune de nos actions; l'homme ne tarderait pas à s'apercevoir que la pratique de la vertu, en même temps qu'elle est la source d'un plaisir moral, conduit aussi à la jouissance immédiate du bien-être physique, tandis que le vice est une source de souffrance sans aucune compensation. Dans un tel état de choses, les deux mobiles généraux de notre volonté, l'amour du bien et l'amour de soi s'uniraient toujours pour nous porter à la vertu et pour nous détourner du crime : l'homme perdrait le pouvoir de mal faire, puisque le vice serait dépouillé de tout attrait; et le bien qu'il ferait, ne serait plus un mérite, puisqu'il n'exigerait aucun effort, aucun sacrifice. Pour que l'homme reste maître de ses déterminations et puisse accorder ou refuser librement son concours aux vues de la Providence, il faut que son penchant pour le bien soit quelquefois combattu par la crainte de la souffrance physique, et que

son aversion pour le mal trouve un contrepoids dans l'amour du plaisir. Il est nécessaire, par conséquent, que la justice divine dissimule ou ajourne son action : car si elle intervenait immédiatement et clairement à la suite de chacun de nos actes, en liant indissolublement la volupté à la vertu, la souffrance physique au crime, elle exercerait sur notre volonté une influence à laquelle il nous serait impossible de résister.

Nous ne savons ni quand, ni comment la justice de Dieu doit nous récompenser ou nous punir : mais il n'est pas douteux que nous serons tôt ou tard récompensés ou punis selon le mérite ou le démerite de nos œuvres. Dieu attache donc à ses lois une double sanction ; il nous excite à la vertu par des promesses, il nous détourne du crime par des menaces. *En ce qui concerne la sanction, on remarque entre les lois religieuses et les lois civiles un contraste général, qui étonne au premier abord, mais dont il est facile de découvrir la raison. Les lois des hommes ne promettent point de récompense ; elles n'admettent qu'une seule sanction, celle des peines. En principe, la société ne promet rien à ceux qui se renferment dans les limites de leur devoir civil : elle n'accorde de récompense qu'au dévouement : les hommages qu'elle rend aux grandes vertus, les honneurs qu'elle décerne au génie, sont des actes de reconnaissance, et non de justice. La loi civile exige donc l'obéissance sans condition : elle impose des châtimens à ceux qui la violent ; elle ne se croit nulle part obligée à récompenser ceux qui ne font rien de plus que l'observer. C'est là un fait universel qui tient à sa nature même. La loi civile est fondée sur des rapports de réciprocité : les devoirs qu'elle m'impose, soit envers l'état, soit envers mes concitoyens, elle les impose à l'état ou à mes concitoyens envers moi : elle m'oblige à respecter les droits d'autrui : mais elle protège les miens ; et la protection qu'elle accorde à mes droits, est le seul prix que je puisse raisonnablement attendre de l'accomplissement de mes devoirs. Remarquez d'ailleurs que les devoirs dont la loi civile punit la violation, sont des devoirs de justice. Or, quand on n'est que juste envers les autres hommes, on ne peut rien exiger d'eux que la justice qu'on leur a rendue. Chacun a droit de me contraindre à respecter sa vie, sa liberté, sa propriété, son honneur : mais j'ai le même droit envers chacun et envers tous. La loi civile a pour but d'assurer le maintien de ces droits réciproques, et la sanction pénale, qui l'accompagne, est pour chacun une garantie, en même temps qu'une menace.*

MORALE SPÉCIALE.

CHAPITRE VI.

DEVOIRS RELIGIEUX.

Dieu est la personnification de la loi morale; il est le modèle et la fin de l'homme. Si Dieu n'existait pas, le bien absolu, auquel nous tendons, ne serait plus qu'une idée sans objet, qu'une abstraction sans réalité; il n'y aurait plus de réel pour chaque homme qu'un bien individuel et relatif. La raison nous commanderait peut-être encore de tendre au perfectionnement de notre nature, d'exercer envers nos semblables la justice et la bienfaisance; mais elle ne pourrait plus fonder la nécessité de ces actes que sur leur liaison avec notre bonheur, et ne nous imposerait plus d'autre loi que celle de notre intérêt. Or la loi de l'intérêt n'est pas rigoureusement obligatoire. Sacrifier l'avenir au présent, c'est une folie, sans doute; mais je dis que ce n'est pas un crime. Dieu est donc le fondement sur lequel repose toute la morale. Tous nos devoirs dérivent de lui, et se rapportent à lui: il n'y en a pas un seul qui n'ait en lui son principe premier et son but final, et qui n'offre, par conséquent, un caractère vraiment religieux. Il ne faut pas conclure de là qu'il n'y ait nulle distinction à faire entre nos devoirs. S'il ne nous est pas permis d'oublier, en agissant, le rapport qui nous unit à notre Créateur, il est certain aussi que Dieu ne peut pas être l'objet immédiat et exclusif de tous nos actes. Il est des actions dont le caractère principal se tire de l'influence qu'elles peuvent exercer sur notre destinée individuelle, ou de l'influence qu'ils peuvent exercer sur la destinée de nos semblables. En un mot, Dieu est notre unique fin dernière; mais il n'est pas la fin immédiate de

tous nos actes. Considérés dans leur fin immédiate, nos actes se divisent en trois classes, selon qu'ils ont pour objet direct la divinité, ou nos semblables, ou nous-mêmes. De là se déduit la division générale des devoirs en devoirs religieux, devoirs sociaux et devoirs personnels.

L'existence du lien moral qui unit l'homme à Dieu, a déjà été démontrée sous toutes les formes, tant dans notre théodicée que dans les chapitres précédents de notre morale générale : il nous paraît inutile d'insister longuement sur ce point. Puisque Dieu nous a créés, nous sommes physiquement soumis à sa puissance; puisque sa perfection, jointe à son titre de Créateur, lui donne un droit absolu de souveraineté sur les intelligences, nous sommes moralement soumis à sa volonté. Quand, d'un autre côté, nous examinons notre nature, nous trouvons partout des traces de notre subordination physique et morale à l'être souverain qui dispose de toutes les destinées. Nos besoins nous font à chaque instant sentir notre dépendance. Notre raison reconnaît et approuve notre sujétion, et nous impose le devoir d'obéir aux volontés de cette Providence universelle qui gouverne le monde : enfin, notre cœur se sent instinctivement attiré vers ces perfections divines, dont l'image se réfléchit diversement au sein du monde et de l'humanité; et notre conscience nous montre, dans cette noble tendance, un signe manifeste de notre fin et de nos devoirs.

Quelque évident que soit le lien religieux qui unit l'homme à la Divinité, il s'est néanmoins de tout temps rencontré des sophistes, qui ont essayé de nous en affranchir. « Votre Dieu, nous disent quelques-uns, est infini; et l'homme n'est qu'un atome perdu dans l'immensité. Peut-il exister quelque affinité, quelque contact entre l'infiniment petit et l'infiniment grand? Votre Dieu est indépendant et impassible; il se suffit à lui-même; il est à lui-même son souverain bien. Quel besoin a-t-il de nous imposer des devoirs; et que lui importent nos hommages et nos vœux? » Quelques autres, admettant au fond les mêmes principes, ne vont pas pourtant jusqu'à proscrire la religion; ils veulent bien lui laisser une place parmi les institutions civiles. Selon eux, « il peut exister des devoirs religieux; mais ils n'ont d'autre but que l'utilité de l'homme. Il est bon que des âmes simples et ignorantes croient à un Dieu rémunérateur et vengeur; qu'elles adorent un maître plus puissant que les grands de la terre, et que des sages, sous le nom de prêtres, leur imposent, au nom d'un

législateur suprême, des lois dont elles ne peuvent pas comprendre la raison. Mais quand on a dissipé les ténèbres de l'ignorance, quand la conscience éclairée comprend le bien et l'impose avec énergie à la volonté; quand enfin, pour se conduire en honnête homme et en bon citoyen, on n'a plus besoin du frein de la religion, alors la piété cesse d'être un devoir, et l'on peut sans crime substituer dans ses actes des motifs purement moraux aux motifs religieux. »

Ces deux objections impliquent évidemment la négation de la Providence. En effet, si Dieu n'a nul souci de la conduite que nous tenons à son égard, il doit lui être aussi fort indifférent que nous soyons ou que nous ne soyons pas justes et bienfaisants envers nos semblables, et que nos efforts tendent à perfectionner ou à dégrader notre être. Est-il possible maintenant qu'un Dieu à qui notre moralité est indifférente, s'intéresse sérieusement à notre bonheur? Et s'il ne daigne pas s'occuper des destinées humaines, comment croire encore qu'il s'abaisse jusqu'à gouverner un monde qui vaut beaucoup moins que l'homme? Quant à ceux qui consentent à conserver une religion pour le peuple, n'est-il pas permis de traduire ainsi leur raisonnement : il n'y a pas de Providence; mais les sages ont eu raison d'en inventer une, puisque l'idée d'un Dieu rémunérateur et vengeur est utile pour retenir dans le devoir les ignorants et les imbécilles.

L'action de la Providence est pour nous un fait hors de discussion. Puisque la négation de ce fait est impliquée dans les deux objections que nous examinons, nous les avons réfutées à l'avance dans notre théodicée. Il ne me paraît pas néanmoins hors de propos de présenter quelques observations sur les principes moraux et particuliers, dont on s'est servi pour les établir. Dans la première, on prétend que nous ne devons rien à Dieu, parce qu'il est trop grand et que nous sommes trop petits. Il résulte de là que l'obligation n'est jamais absolue et complète qu'entre des êtres égaux. A mesure que les degrés d'inégalité se multiplient, le devoir de l'inférieur envers son supérieur devient moins étroit et moins rigoureux. Enfin, entre l'homme et Dieu il y a l'infini, et par conséquent il n'y a plus aucun lien qui oblige l'un envers l'autre. Quoi de plus absurde qu'une telle hypothèse? Ainsi l'on ne rougit pas de dire au vrai Dieu : Comble l'intervalle qui nous sépare, abaisse ton ciel au niveau de l'Olympe, deviens imparfait et vicieux comme les dieux du paganisme, et alors je reconnaitrai que je

puis te devoir quelque chose ! Tant que tu seras l'être infini, n'attends rien de moi : tu es trop puissant pour que je reconnaisse ma dépendance, trop sage pour que je t'admire, trop parfait pour que je t'adore. Dieu, dit-on, n'exige rien d'un être aussi chétif que l'homme ! Mais cet atome perdu dans l'immensité est un agent moral. Dieu le voit agir, puisque son intelligence est infinie ; et puisque Dieu est aussi l'infini en sagesse, en justice et en bonté, il doit vouloir et maintenir l'ordre dans ses moindres ouvrages, et veiller sur les destinées de ses plus chétives créatures. Oui, Dieu est infini, et c'est précisément pour cela que sa Providence peut et doit s'appliquer, dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique, à chacune de ses créatures en particulier : il ne serait pas à mes yeux l'infiniment grand, s'il ne pouvait ou ne voulait pas descendre jusqu'à l'infiniment petit.

On ajoute que Dieu se suffit à lui-même, qu'il n'a nul besoin de nos hommages et qu'il ne peut exister des devoirs religieux pour l'homme qu'autant qu'il lui est utile de les reconnaître et de les remplir. Traduisez ces étranges propositions, et vous en tirerez ce principe général : que toute obligation a pour fondement l'intérêt de l'être qui oblige ou l'intérêt de l'être qui est obligé. Ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de bien moral absolu. Or nous avons prouvé que le bonheur des êtres intelligents est une conséquence de la réalisation du bien, mais que le bien existe par soi, et est essentiellement distinct du bonheur : nous savons que le devoir est fondé, non sur les avantages que nous pouvons retirer d'une action, mais sur les caractères essentiels et absolus de bien ou de mal qui la distinguent. Pour décider si l'on doit de la reconnaissance à un bienfaiteur, il n'est pas nécessaire d'examiner si la reconnaissance rapportera quelque chose, ou si notre bienfaiteur peut avoir besoin de nos services. On doit de la reconnaissance à un bienfaiteur, par cela seul que l'on a été obligé ; et la raison du bienfaiteur nous imposerait encore ce devoir, lors même qu'il serait convaincu qu'il nous sera toujours impossible de lui rendre tout le bien qu'il nous a fait. J'ajouterai que ces propositions : *Dieu se suffit à lui-même, Dieu est à lui-même son souverain bien*, sont ici fort équivoques, et que leur vérité dépend du sens qu'on leur attache. Si vous prétendez que les créatures ne peuvent rien ôter ou rien ajouter à la béatitude infinie du Créateur, on ne saurait nier, en ce sens-là, que Dieu ne se suffise à lui-même, et ne tire de lui-même tout le bonheur dont il jouit ; mais si vous

soutenez qu'il est heureux *à priori*, quoi qu'il veuille et quoi qu'il fasse; qu'il est nécessairement heureux, comme il est nécessairement éternel, immense et puissant, je dis que rien n'est plus faux et plus immoral qu'une telle proposition. Dieu n'est heureux qu'en raison de sa perfection, et sa perfection suppose que sa volonté se soumet à des règles de sagesse, de justice et de bonté. Si la justice exige que le crime soit puni et que la vertu soit récompensée, il n'est plus indifférent pour Dieu d'attacher ou de ne pas attacher une sanction à la loi morale. Qu'il s'abstienne de punir et de récompenser, il cesse d'être juste, et concevez-vous qu'il puisse continuer d'être heureux, après avoir cessé d'être juste?

Le premier, le plus noble de tous les devoirs religieux, le moins connu et le moins pratiqué dans notre siècle, c'est l'amour de Dieu. L'amour de Dieu n'est pas un mouvement de bienveillance: notre cœur n'a pas de vœux à former en faveur de l'être qui se suffit à lui-même, de l'être qui peut tout donner et ne peut rien recevoir. L'amour de Dieu est un mouvement de sympathie morale, un penchant naturel qui nous attire vers notre Créateur, et nous porte à nous identifier avec lui. Quelques lecteurs trouveront peut-être ce langage étrange, et s'étonneront de rencontrer dans un livre de philosophie des expressions consacrées, il est vrai, par la religion, mais qu'ils regardent comme surannées; ils me reprocheront peut-être mes tendances vers le mysticisme, et mes vains efforts pour ranimer des sentiments éteints qui ne sont plus en rapport ni avec nos idées, ni avec nos mœurs. Il faut l'avouer, les affections religieuses, jadis si profondes et si vives dans certaines âmes, sont aujourd'hui bien faibles et bien rares; on s'est habitué à ne voir en elles que leurs excès; on les associe fort injustement à des idées de superstition et de fanatisme, et par ces critiques déjà usées d'un sentiment qu'on n'est plus capable d'éprouver, on essaie, sans pouvoir y réussir complètement, de se justifier à soi-même un état d'indifférence et d'apathie, qui, certes, n'est pas moins funeste que l'excès de ferveur religieuse. Pour dissiper d'un mot les préjugés dont l'amour de Dieu peut être l'objet, il suffit de citer l'exemple de Fénelon. Interrogez votre conscience, et demandez-lui si le sentiment que cette belle âme éprouvait pour la divinité, fut une petitesse méprisable, un excès odieux de fanatisme et de superstition.

Pour eriger l'amour de Dieu en devoir, il n'est pas nécessaire de recourir à l'autorité de la révélation. L'analyse psychologique

nous a fait comprendre ce qu'il a de noble et d'élevé, en nous montrant son intime liaison avec le sentiment du beau, et en général avec nos affections morales de conscience et de sympathie. Pour rendre l'amour de Dieu désirable, il suffit de rappeler qu'il est le vrai principe de tous nos sentiments moraux; pour le rendre vraiment obligatoire, il suffit de faire voir qu'il existe dans toutes les âmes, quoiqu'il ne soit pour quelques-unes qu'un instinct indéterminé dont elles ignorent l'objet; que nous aimons Dieu dans la nature et dans l'humanité, même avant de le connaître distinctement en lui-même, et que nous pouvons, en suivant les tendances de notre raison, diriger avec intention cet amour, le fixer sur son objet véritable, et lui donner un caractère de mérite moral dont il est encore dépourvu, quand il ne se produit que sous la forme d'un sentiment poétique.

L'homme tend sans cesse, sinon par l'action, du moins par le sentiment et par la pensée, au perfectionnement de son être : c'est là une loi de nature dont il n'est pas permis aujourd'hui de nier l'existence. Il n'est pas moins certain que dans la carrière qu'il est destiné à parcourir, ses pensées et ses désirs vont toujours en avant et s'étendent constamment au delà des limites de sa puissance actuelle. L'homme n'atteint donc jamais la perfection à laquelle il aspire; il ne jouit jamais de tout le bonheur dans son cœur éprouve le besoin. Toujours tourmenté par l'idée d'un bien qu'il ne trouve point en lui-même, il le demande avidement à toute la nature, et il en poursuit dans le monde et dans l'humanité l'image fugitive et trompeuse avec une ardeur que les déceptions ont peine à rebuter. Ici se manifeste l'action d'un nouveau principe qui est intimement lié au désir de notre perfectionnement : je veux parler de la sympathie morale qui nous attache fortement à tout ce que nous voyons de bon et de beau dans la nature et dans nos semblables. Examinez, en effet, quels sont les mouvements spontanés de votre âme à l'aspect d'une action noble et généreuse; ne sentez-vous pas une force secrète qui vous attire vers l'auteur de cette action, qui vous fait oublier votre personnalité pour en revêtir une plus excellente et plus parfaite? Ne vous semble-t-il pas que votre âme se dilate sous l'influence des idées de l'homme que vous contemplez, et s'anime au feu des sentiments qui l'ont inspiré? Dans les courts instants du ravissement sympathique auquel nous nous livrons en présence du génie et de la vertu, nous ne pouvons plus nous distinguer de l'objet qui nous émeut; nous

l'admirons en nous et nous nous admirons en lui. Mais dès que la réflexion reprend son cours et nous rend à nous-mêmes, au tribut d'hommages que nous payons au génie et à la vertu de nos semblables, vient se mêler un sentiment de reconnaissance : car ils nous ont, ne fût-ce qu'un moment, rendus aussi grands qu'eux-mêmes; le spectacle de leurs œuvres a donné des ailes à notre imagination, et nous élève à une hauteur qui semblait inaccessible à notre faiblesse. Pourquoi, d'un autre côté, notre ame, en présence des scènes imposantes ou gracieuses que nous offre la nature, est-elle si fortement ébranlée ou si doucement émue? C'est que la nature est un verbe divin qui nous manifeste une perfection idéale, supérieure à celle que la conscience nous révèle en nous-mêmes. Quand le monde extérieur nous attire et nous absorbe dans le sentiment d'une muette admiration, ce n'est point à des combinaisons fortuites de corpuscules ou d'atomes qu'il faut rapporter l'origine de cette émotion sympathique. C'est l'image de Dieu que nous admirons dans le monde, que nous aimons dans l'humanité. Nos sentiments poétiques et moraux impliquent toujours dans leur principe et dans leur but un sentiment religieux qui souvent s'ignore lui-même, et n'a pas d'objet déterminé, mais que notre intelligence peut et doit dégager des affections auxquelles il se mêle, et diriger vers son objet réel, c'est-à-dire vers le type vivant de la perfection, de la beauté absolue.

Je viens de dire que notre intelligence peut et doit, en dégageant l'amour de Dieu des autres éléments de notre sensibilité morale, en faire un acte réel de religion intérieure. Une telle assertion a-t-elle besoin d'être prouvée? Quoi! l'amour de Dieu existe implicitement dans toutes les ames sous une forme morale ou poétique; c'est Dieu que nous aimons indirectement dans l'humanité et dans le monde, et nous ne pourrions pas l'aimer directement pour lui-même! Pour aimer Dieu directement et en lui-même, ne suffit-il pas de le distinguer de son ouvrage? Or, la raison humaine est-elle incapable de recueillir, de réunir et de combiner tous les caractères sous lesquels la perfection absolue se manifeste à nous dans les phénomènes du monde et de la conscience, et de se former une image imparfaite, mais distincte de l'être divin? Oui sans doute, nous pouvons concevoir Dieu comme un être distinct du monde et de l'humanité. Or, quand nous l'avons nettement distingué de l'univers, notre œil n'est plus obligé de s'arrêter aux objets sur lesquels se réfléchissent les rayons

de la beauté divine : il peut remonter jusqu'à leur source et guider la sensibilité vers ce soleil du monde moral qui est pour elle un principe de vie et de bonheur.

Dieu doit donc être aimé comme le type vivant de la beauté absolue. Mais Dieu n'est pas simplement pour nous un être parfait vers lequel nous sommes attirés par un mouvement de sympathie morale. Il est aussi le créateur et le père de l'humanité : c'est de lui que nous tenons la vie et les moyens de la rendre heureuse. Les épreuves auxquelles il nous soumet, sont souvent pénibles ; mais il dépend de nous de les faire tourner au profit de notre vertu et de les rendre fécondes pour notre bonheur futur. Nos maux sont des accidents passagers : ceux qui ne sont pas notre ouvrage, tiennent à l'imperfection de notre nature et ne sont que des nécessités que la volonté divine a dû subir comme conditions de la création du bien. Mais en nous donnant avec la vie une perfectibilité sans limites, Dieu nous a ouvert, par un acte positif de sa volonté, une source inépuisable de bonheur. Quand nous songeons que Dieu est le principe de tous les biens dont nous jouissons et que nous pouvons espérer, il nous est impossible de ne pas l'aimer comme un bienfaiteur, en même temps que nous l'aimons comme le modèle de toutes les perfections.

L'amour de Dieu implique donc deux éléments : l'un qui se tire de notre tendance à la perfection, l'autre qui a son origine dans le désir du bonheur ; il est la réunion des deux mobiles généraux de l'activité humaine, de l'amour du bien et de l'amour de soi. Mais par cela même que ce sentiment est complexe, on peut admettre sur sa nature des opinions différentes et même opposées. Aussi, parmi les théologiens qui plaçaient dans l'amour de Dieu le principe de tous nos devoirs, on a vu se reproduire sous une forme religieuse les grands systèmes de morale qui divisaient les philosophes de l'antiquité. Quelques âmes tendres et poétiques ont admis avec Fénelon que nous ne devons aimer Dieu que pour lui-même ; que notre amour n'est plus digne du Dieu à qui nous l'offrons, quand nous y mêlons des considérations d'intérêt personnel, que le désir du bonheur, l'espoir des récompenses, la crainte des châtimens sont des mobiles dépourvus de moralité, et dont l'alliance avec l'amour de la perfection dégrade et corrompt le sentiment religieux ; qu'à la vérité ces mobiles ont quelque chose de naturel, et exercent, en fait, une assez grande influence sur la volonté du commun des hommes ; mais que nous devons faire

effort pour nous en affranchir, demander à Dieu la grâce de n'aimer en lui que ses perfections infinies, et rendre nos sentiments semblables aux siens en les purifiant de tout mélange d'égoïsme. Selon d'autres théologiens, les hommes sont trop faibles et trop exclusivement dominés par le désir du bonheur, pour qu'il soit permis de leur imposer comme seul devoir ou comme unique principe moral de leurs actions, l'amour pur et désintéressé de la perfection divine. Il serait à désirer, sans doute, que les hommes fussent capables de n'aimer Dieu que pour lui-même; mais ce sentiment est une grâce spéciale qui n'est accordée que par exception à quelques âmes d'élite : il ne peut donc être considéré comme une loi obligatoire. Pour être vertueux, il suffit d'aimer Dieu comme la source de tous les biens; pour être justifié, quand on a péché, il suffit de l'attrition, c'est-à-dire d'un mouvement de repentir, déterminé par la crainte des châtimens. Entre ces deux opinions, qui sont comme des formes religieuses du stoïcisme et de l'épicurisme, se place la doctrine morale, généralement adoptée par l'Église. Les théologiens orthodoxes admettent que les deux éléments qui constituent l'amour de Dieu ne peuvent pas, et ne doivent pas être séparés. Il est impossible au vrai chrétien d'oublier que Dieu est et peut être son bienfaiteur, et qu'il doit après cette vie nous punir ou nous récompenser selon nos œuvres. Cette perspective toujours présente des peines et des récompenses futures excite nécessairement dans son cœur des craintes et des désirs qui se joignent à l'amour pur de la perfection, et influent, comme mobiles, sur la détermination de ses actes. Il suit de là que l'amour de Dieu ne peut pas être entièrement désintéressé, et que l'on doit tolérer dans le sentiment religieux, et dans les actes qu'il inspire, le mélange nécessaire de l'amour de soi avec l'amour du bien. Mais, d'un autre côté, la piété n'est un sentiment vraiment moral et méritoire, qu'autant qu'elle implique comme élément principal l'amour de la perfection absolue. On n'est pas vertueux, quand on n'agit qu'en vue des récompenses, et la crainte de l'enfer ne suffit pas pour expier les fautes. La crainte de l'enfer n'est qu'un sentiment d'esclave. L'homme est le fils de Dieu : quand il a péché, il ne faut pas qu'il se borne à redouter un maître; il doit avant tout se repentir d'avoir offensé son père.

Pour épuiser cette question de l'amour de Dieu, il nous reste à prévenir une objection qui s'offre naturellement à l'esprit, quand

on admet l'opinion de certains philosophes sur la relativité et l'impersonnalité nécessaires des sentiments humains. « Ne semble-t-il pas, en effet, que l'amour de Dieu, malgré sa noblesse et son élévation, ne peut pas nous être imposé comme un devoir, par cela même qu'il est un sentiment, et que les phénomènes de la sensibilité ne dépendent pas de notre volonté? Ne voyons-nous pas que nos affections à l'égard des créatures sont en général trop variables pour qu'elles puissent devenir l'objet d'une loi générale? Heureux celui qui trouve ici-bas des âmes vers lesquelles il se sent attiré par un mouvement sympathique : l'amitié est pour lui la source de jouissances la plus pure et la plus féconde après la vertu. Toutefois, si chacun de nous doit chercher des amis parmi ses semblables, on ne peut faire un crime à personne de n'en avoir pas trouvé. La sympathie ne se commande pas ; elle résulte d'un rapport ou d'un contraste de qualités qu'il n'est pas en notre pouvoir de créer ni de modifier ; et quand elle s'est développée en faveur de l'un de nos semblables, il ne dépend pas de nous de la conserver ou de la détruire. »

Il ne serait pas, je crois, impossible de démontrer qu'en ne considérant même que les relations des hommes entre eux, les mouvements de la sympathie peuvent devenir l'objet de certains devoirs. Si l'homme usait de toute son énergie morale pour réprimer dans son âme les affections égoïstes, il lui deviendrait plus facile d'ouvrir son cœur à l'amitié, et les liens sympathiques qui l'uniraient à ses semblables seraient bien moins fragiles. Deux hommes se sentent attirés l'un vers l'autre ; leur liaison se forme sous des influences purement morales, et se fonde sur des affinités nombreuses d'organisation, d'esprit et de caractère. Pourquoi dure-t-elle si peu de temps? C'est que l'intérêt s'est peu à peu glissé dans leurs relations, et que chacun d'eux, essayant de tirer parti de son ami, a substitué l'amour de soi au dévouement. Je veux bien avouer néanmoins que nos sentiments envers les autres hommes sont naturellement sujets à varier, et qu'il serait presque toujours impossible de les soumettre à une règle constante et vraiment obligatoire. Mais il ne faut pas confondre le sentiment religieux qui nous attache à l'être parfait, avec les sentiments humains qui nous attachent à nos semblables. Les perfections que nous aimons dans nos semblables, sont bornées et mêlées à certains défauts. Selon les rapports qu'ils soutiennent avec nous, nous sommes d'abord frappés de certaines qualités ; les autres restent dans l'ombre, et la nature

des qualités que nous découvrons en eux, détermine dans notre ame des mouvements de sympathie ou d'antipathie, qui sont sujets à varier, à mesure que le temps et l'expérience modifient la première idée que nous nous étions formée de leur mérite. Mais Dieu est la perfection absolue : il n'y a rien en lui qui puisse jamais exciter notre répugnance. Nous n'avons point à craindre d'épuiser jamais, en le considérant sous des aspects divers, la somme de bien ou de beauté contenue dans l'être parfait et de ne plus trouver ensuite que des défauts. Quelque puissante que soit notre imagination, Dieu est un idéal qui la surpasse et la confond. Pour trouver dans le monde un aliment à notre besoin d'aimer, nous sommes souvent obligés d'exagérer dans notre pensée les qualités des êtres auxquels notre cœur cherche à s'attacher. Quand, au contraire, Dieu est l'objet de notre contemplation, la richesse de nos conceptions reste toujours fort au-dessous de l'image dont nous essayons de saisir la beauté. Ajoutons que notre idée des perfections divines est déterminée par les divers rapports que le Créateur soutient avec le monde et avec l'humanité, et qu'ainsi les aspects sous lesquels Dieu peut être conçu, sont trop variés pour que chaque homme n'en trouve pas au moins un, qui lui permette de faire naître ou de développer dans son cœur le sentiment religieux. Pour aimer la divinité, il suffit de le vouloir. Si les circonstances ou les enseignements de nos semblables font naître en nous l'amour de Dieu, indépendamment de notre volonté, il dépend de nous de le conserver : vient-il à s'éteindre; nous sommes coupables : car c'est librement que notre intelligence lui a refusé l'aliment dont il avait besoin. Si l'on suppose que des influences extérieures aient retardé dans quelques hommes la naissance ou plutôt la manifestation distincte de ce sentiment, dès que ces hommes sont parvenus à l'âge de raison, ils peuvent et, par conséquent, ils doivent le créer en eux-mêmes, ou en déterminer l'application par un exercice bien réglé de leurs facultés intellectuelles.

Les autres devoirs religieux sont la reconnaissance, le respect, la crainte, l'obéissance et l'adoration. Nous devons à Dieu reconnaissance : car c'est de lui que nous tenons tous les biens extérieurs dont nous jouissons; car en nous donnant la perfectibilité, il nous offre la perspective d'un bonheur moral, bien supérieur à toutes les jouissances physiques. Ne nous plaignons pas des périls attachés à l'épreuve par laquelle nous sommes appelés à conquérir ce bonheur. Les biens moraux sont de telle nature qu'on ne peut

les obtenir sans les mériter ; et l'on ne peut les mériter sans être libre, c'est-à-dire capable de tourner les dons du Créateur contre soi-même. Nous devons à Dieu le respect : lui seul est vraiment grand. Nous devons le craindre à la fois comme père et comme juge ; comme père : que de fois ses fils ont souillé en eux son image ! En est-il un seul à qui le souvenir de ses offenses ne doive faire baisser les yeux devant lui ? Comme juge : car qui peut apprécier la sévérité de ses jugements ? Qui connaît la mesure des châtimens qu'il réserve aux coupables ? L'homme le plus vertueux a-t-il bien calculé toutes ses fautes ? Qui sait combien d'iniquités oubliées ou même ignorées nous seront dévoilées devant le tribunal du souverain arbitre de nos destinées ? Nous devons à Dieu obéissance : n'avons-nous pas prouvé qu'il est la loi vivante, qu'il est le principe de toute obligation, et que son titre de Créateur joint à ses perfections lui donne un droit absolu de nous commander ? Enfin nous devons l'adorer, c'est-à-dire lui rendre hommage comme au seul être nécessaire, infini, tout-puissant, qui ne dépend d'aucun autre et de qui tous les autres dépendent.

Tous les peuples ont ajouté à ces devoirs celui de la prière. On n'a point encore vu de religion dans laquelle l'homme se soit contenté d'adresser à Dieu des hommages et des actions de grâce. Partout et toujours, la misère et la faiblesse ont invoqué les secours de la bonté et de la puissance divine. Quoi de plus naturel, en effet, que la prière ? Je souffre, et je sais que j'ai dans le ciel un père qui veille sur ma destinée : est-il possible que mes regards ne se tournent pas vers celui qui peut faire cesser ma souffrance, et que je ne désire pas obtenir de lui le soulagement dont j'ai besoin ? Je vois mes frères gémir sous le poids de maux cruels, dont je n'ai pas le pouvoir de les délivrer : mon cœur se bornera-t-il à des vœux stériles et indéterminés, et pourrai-je m'abstenir d'implorer en leur faveur la protection de notre père commun ? Je suis ignorant et sujet à prendre le mal pour le bien : quand je connais le bien, les passions m'en détournent avec une violence à laquelle il m'est quelquefois impossible de résister : n'est-il pas naturel que je prie la divine sagesse d'éclairer mon intelligence, l'esprit saint d'enflammer mon cœur du pur amour de la vertu ? Examinez maintenant les sentiments dont la prière est ou doit être accompagnée. Vous vous convaincrez qu'elle est un acte vraiment méritoire, et qu'elle peut devenir un titre à la bienveillance divine. Toute prière complète implique l'expression de tous les sentiments religieux : les

vœux que nous adressons à Dieu, sont toujours accompagnés d'un acte d'adoration, de reconnaissance et de résignation à ses volontés. L'oraison dominicale nous offre à cet égard un admirable modèle, et il faudrait être dénué de tout sens moral, pour ne pas sentir le mérite attaché à cette formule religieuse vraiment digne d'un Dieu, quand le cœur éprouve tout ce qu'elle exprime : *Notre Père qui êtes aux cieux*. Ce n'est pas à l'ordonnateur des mondes que nous adressons nos vœux ; c'est à la tendre sollicitude de l'être bon, dont la providence paternelle veille sur nos destinées. *Que votre nom soit sanctifié* : avant de rien demander à notre divin Père, nous faisons des vœux pour que le monde paie à sa sainteté le même tribut d'hommages et d'adorations que notre cœur lui rend en ce moment. *Que votre règne arrive*. Oui, puisse notre Père ne pas tenir trop longtemps ses enfants séparés de lui : nous savons que son règne doit être, pour eux, une source inépuisable de félicité. Néanmoins, *que sa volonté soit faite* : si la sagesse de Dieu ne permet pas que nos vœux soient exaucés, nous respecterons ses décrets ; nous souffrirons avec résignation tous les maux dont elle n'aura pas cru devoir nous délivrer. Ce n'est qu'après ces actes d'adoration, d'amour, de dévouement et de résignation que le chrétien ose enfin solliciter les faveurs divines ; et que demande-t-il ? Pour le corps, le pain qui doit le nourrir ; pour l'âme, le pardon des offenses qu'elle a commises, mais en promettant qu'elle pardonnera, de son côté, les offenses qu'elle a reçues ; enfin la faveur de voir s'alléger le poids de ses épreuves et de ne plus être exposé aux dangers de la tentation. Qui ne se sentirait ému du caractère religieux de ces sentiments, de la modestie et de la noblesse de ces vœux ?

Les philosophes ne consultent pas assez leur cœur, quand il s'agit de déterminer les devoirs religieux. De là viennent les répugnances qu'un grand nombre d'entre eux ont manifestées contre la prière. Résumons et réfutons les objections par lesquelles on a essayé de les justifier. « Les événements sont réglés de toute éternité : leur succession ne peut subir dans le temps aucun changement. La prière est donc inutile ; car si ce que vous demandez devait vous être accordé, vous n'aviez pas besoin de prier pour l'obtenir : si, au contraire, le cours immuable des choses est contraire à l'accomplissement de vos vœux, votre prière arrive trop tard ; n'espérez pas qu'un Dieu sage change l'ordre établi pour satisfaire vos petits intérêts. — Celui qui prie, obéit néanmoins à

cette espérance insensée : il suppose que, touché de l'ardeur de ces sollicitations, Dieu pourra modifier en sa faveur la marche des événements; mais pour modifier la marche des événements, il faut que Dieu intervienne violemment dans ce monde et suspende l'action des lois qu'il a créées : la prière implique donc la demande d'un miracle, et par conséquent elle est une injure à la sagesse divine. Prier Dieu, c'est encore douter de sa justice. Si vous ne méritez pas le bien que vous désirez, pourquoi le demander ? Il est impossible que Dieu vous l'accorde : si vous le méritez, n'est-il pas certain que vous l'auriez obtenu sans le demander ? Vous imaginerez-vous que, pour rendre la justice à ses sujets, le roi du ciel ait besoin d'être sollicité, et qu'il ressemble aux princes de la terre, auprès de qui l'intrigue l'emporte souvent sur le mérite ? Toute prière, d'ailleurs, n'est-elle pas indigne du Dieu à qui vous l'adressez ? l'invoquer pour de misérables intérêts temporels, n'est-ce pas méconnaître notre petitesse et sa grandeur ? lui demander les biens spirituels, n'est-ce pas vouloir qu'il nous donne gratuitement ce que nous devons mériter ? Qu'est-ce que le bien spirituel ? C'est la récompense de la vertu. Prier Dieu de nous accorder les biens spirituels, c'est donc le prier de nous ôter le pouvoir de mal faire, et de nous laisser le mérite et le prix du bien que nous aurons fait sans liberté, ou plutôt qu'il aura lui-même fait en nous. »

Le premier raisonnement par lequel on vient de combattre la prière, n'est au fond qu'une application particulière du sophisme qu'on a nommé *paresseux* , parce qu'en prouvant à l'homme que sa puissance ne saurait influencer sur l'ordre des événements, il semble lui faire une loi d'attendre dans une stupide inaction les arrêts de la Providence. En effet, tout ce que l'on dit contre la prière, il est permis de le dire contre l'action. Si la prière est inutile, parce qu'elle a lieu dans le temps, et que le cours des événements est réglé de toute éternité, il est évident que l'action de l'homme, s'exerçant aussi dans le temps et tendant à la réalisation d'un effet que Dieu a de toute éternité résolu de produire ou d'empêcher, ne peut avoir aucune efficacité réelle. Pourquoi vous épuiser en vains efforts pour repousser les dangers, pour écarter les obstacles, pour conserver votre vie et parvenir au bonheur ? Ce qui doit vous arriver n'est-il pas fixé d'avance ? Si vous devez surmonter les dangers et les obstacles, si vous êtes destiné à vivre longtemps et à jouir du bonheur, attendez : Dieu saura bien vous conduire à travers tous les dangers et tous les obstacles au but

qu'il assigne à votre existence. Si, au contraire, vous n'êtes dans la machine universelle qu'un rouage peu utile, destiné à être brisé de bonne heure, à quoi bon vous roidir contre cette nécessité? attendez et résignez-vous. Parmi les philosophes qui combattent la prière, il n'y en a pas aujourd'hui un seul qui ne rejette avec mépris le *sophisme paresseux*. Qu'ils nous montrent donc, s'il le peuvent, en quoi leur raisonnement, tiré de l'ordre immuable des événements, diffère de ce sophisme. Pour moi, il m'est impossible d'apercevoir entre leur argumentation et celle des fatalistes la moindre différence. Dira-t-on que l'action de l'homme, étant une cause efficiente, doit nécessairement influencer sur les événements de ce monde, tandis que la prière est dépourvue de toute vertu productive, de toute influence réelle et physique? Mais qui ne voit que la force de l'homme tire toute son efficacité de la volonté divine? Nos tentatives ne réussissent ou n'échouent, que parce que Dieu l'a voulu. Pourquoi sa volonté nous accorde-t-elle ou nous refuse-t-elle le succès, selon les temps et les circonstances? La Providence, en se décidant, a-t-elle tenu compte de nos actions? Qu'on nous explique alors pourquoi elle n'aurait pas aussi tenu compte de nos prières? S'il était sage de récompenser quelquefois nos efforts, il pouvait l'être aussi d'exaucer quelquefois nos prières. Sous quelque point de vue que vous examiniez ce sujet, je vous défie de prouver qu'il y ait la moindre différence entre la prière et l'action. Supposez-vous que Dieu s'est décidé *à priori*, sans songer aux déterminations futures des intelligences créées; les actes physiques deviennent aussi inutiles que les actes moraux et religieux. Admettez-vous, au contraire, que Dieu a connu et pesé de toute éternité la valeur de nos déterminations, dire que la prière est inutile, c'est prétendre, qu'elle est un acte sans valeur morale comme sans conséquences physiques. Entre ces deux suppositions, le choix d'un vrai déiste ne saurait être douteux. La première est évidemment absurde : Dieu connaissait d'avance nos désirs et nos actes; sa sagesse, sa justice et sa bonté lui faisaient une loi d'en tenir compte. Nous ne sommes pas à portée d'apprécier quelle influence le mérite de nos prières et de nos actions a pu exercer sur ses décisions; mais quelle qu'ait pu être cette influence, il n'est permis à personne de la nier. Travaillons donc et prions : croyons à l'efficacité de nos efforts; mais reconnaissons aussi notre faiblesse et notre dépendance. Travailler sans prier, c'est trop compter sur soi-même; prier sans travailler, c'est trop compter sur la bonté de Dieu.

Le second raisonnement des ennemis de la prière tombe avec le premier. Si notre prière a été de toute éternité entendue par le créateur, et si elle a pu influer comme motif sur les déterminations divines, elle n'implique en aucune façon, ainsi qu'on l'a prétendu, la demande d'un miracle. Il ne me paraît d'ailleurs nullement prouvé que, pour modifier les événements, la Providence fût obligée de suspendre l'action des lois qu'elle a établies, ou de faire ce que l'on appelle un miracle. Pour que toute modification des événements fût un miracle, il faudrait supposer que Dieu s'est imposé la loi de ne jamais intervenir au sein de la création, et de livrer exclusivement tous les êtres à l'action des causes secondes. Or on ne peut démontrer que Dieu ne se soit pas réservé dans le monde une certaine part d'action, et qu'il ne lui soit pas possible de modifier, comme il lui plaît, au moyen de cette action le cours des événements, sans suspendre les lois auxquelles les créatures sont soumises. Je suppose, par exemple, que Dieu agisse par l'instinct sur mon intelligence et sur ma sensibilité : n'a-t-il pas alors le moyen de modifier jusqu'à un certain point ma volonté, mes actes, et par suite ma destinée, sans détruire mon libre arbitre, et sans violer aucune des lois qui déterminent en moi les phénomènes de la sensibilité et de l'intelligence? Qu'est-ce que la grâce, suivant les docteurs chrétiens? N'est-ce pas une action régulière de Dieu sur les créatures? Cette action s'exerce, quand il plaît à Dieu, selon des lois mystérieuses qui sont propres aux intelligences. L'Esprit-Saint nous éclaire ou nous anime par des moyens que nous ne connaissons pas : mais, quels que soient ces moyens, on a toujours supposé qu'ils n'ont rien de miraculeux. Les philosophes que nous combattons, ne veulent pas que Dieu agisse dans le monde : après qu'il a créé, tout, selon eux, doit se faire par des lois générales : cette manière de voir leur paraît plus scientifique. Mais, si elle est plus scientifique, elle est beaucoup moins religieuse ; et il me paraît fort douteux qu'elle soit vraie.

Le troisième raisonnement mérite à peine une réfutation. Il est évident que Dieu n'exerce pas sa justice sur la terre : les biens et les maux qu'il nous envoie, ne sont ni des récompenses, ni des châtimens. Cette vie est un temps d'épreuves. Nos prières ne s'adressent donc pas à la justice de Dieu ; elles ne sollicitent que des faveurs. Ici-bas, Dieu est notre père ; il n'est pas encore notre juge.

Quand on nous dit ensuite, qu'invoker Dieu pour de miséra-

bles intérêts temporels, c'est méconnaître notre petitesse et sa grandeur, on raisonne comme les adversaires de la Providence; il semble que l'homme soit trop méprisable, pour que Dieu s'occupe de son bonheur. Les philosophes ne savent voir en Dieu que l'ordonnateur et le conservateur des mondes : ils oublient qu'il est infiniment bon, en même temps qu'infiniment sage, et que pour l'infinie bonté, les plus chétives destinées ont de l'importance. J'avoue, toutefois, que l'homme doit être très discret et très réservé dans les prières qui ont pour objet son bien-être physique. En ce qui concerne les biens temporels, l'homme sage et vertueux ne demande que le strict nécessaire, le pain de la journée. Mais quand nous demandons la conservation de la vie et de la santé, dans le but de faire servir ces biens au perfectionnement de notre être, et au bonheur de nos semblables, est-il possible de nier le mérite moral d'une telle prière, et de soutenir qu'elle est indigne du Dieu à qui nous l'adressons? Trouvera-t-on aussi quelque chose de bas et de méprisable dans l'action d'un fils qui prie pour la santé et pour le bonheur de ses parents, dans les vœux d'une mère pour son enfant au berceau? N'avouera-t-on pas que la prière, fût-elle peu importante dans son objet, devient vraiment sainte, quand elle est inspirée par l'amour filial et par la tendresse maternelle? — On ajoute enfin, que demander à Dieu les biens spirituels, c'est le prier de nous ôter le pouvoir de mal faire, et de nous laisser néanmoins le mérite de nos bonnes actions. Si tel était, en effet, le but des prières dont on parle, elles seraient nécessairement absurdes, puisqu'il est absolument impossible de conserver le mérite du bien, quand on a perdu la liberté morale. Je sais bien que Rousseau corrige l'absurdité de cette hypothèse, en disant, que demander à Dieu de changer notre volonté, c'est vouloir qu'il fasse l'œuvre de l'homme et que l'homme continue d'en recueillir le salaire. Mais Rousseau suppose néanmoins, que les secours spirituels que l'homme demande, auraient pour effet de détruire sa liberté. Or c'est là une supposition que rien ne justifie. L'homme ne demande point à Dieu de faire son œuvre, et de lui en laisser recueillir le salaire; il supplie l'Esprit-Saint d'éclairer son intelligence, et de fortifier dans son cœur l'amour de la vertu. N'est-il pas sage de se défier de ses forces; et, quand on est épris d'un sincère amour pour le bien, n'est-il pas légitime de redouter les résultats de l'ignorance, et l'influence possible des passions? Qui ne sait combien l'œuvre à laquelle l'homme est soumis, est difficile et pénible? Cette vie est

une longue lutte : existe-t-il un homme qui puisse se flatter d'être toujours vainqueur ? Dieu, dites-vous, m'a donné la conscience pour aimer le bien, la raison pour le connaître, la liberté pour le choisir. Je n'ai rien à lui demander. Órgueil et vanité ! comment pouvez-vous oublier que mille influences extérieures tendent à obscurcir vos idées morales, et à étouffer la voix de votre conscience ? La prière n'est-elle pas un moyen puissant d'entretenir dans votre ame le feu sacré de la vertu ? Quand Dieu n'agirait pas réellement sur votre intelligence et sur votre sensibilité, ne savez-vous pas que la prière tend par sa nature même à fixer l'esprit sur des pensées salutaires, et à ranimer le sentiment du devoir ? C'est présomption de vous interdire ce secours. Croyez-moi, soyez plus modeste : le parti le plus sûr, pour conserver la vertu, c'est de multiplier les actes qui nous y portent. Celui qui croit se suffire à lui-même, mérite de succomber. Combien de prétendus sages sont tombés, pour avoir refusé de solliciter les grâces que le ciel prodigue aux ames simples ! Quelle a dû être leur confusion, quand éclairés, mais trop tard, par la justice de Dieu, ils ont enfin compris que leur chute était le résultat de leur orgueil, et que, pour l'éviter, il leur suffisait d'élever leurs cœurs par la prière jusqu'à cette source de lumières et d'amour, dont ils ont dédaigné les bienfaits.

L'ensemble des sentiments ou actes religieux que nous venons d'examiner, constitue la piété ou le culte intérieur. La piété se manifeste par les mœurs ; elle est la source la plus féconde, le principe le plus sûr des bonnes actions. J'avoue que les principes purement moraux, tels que l'honneur, la bienveillance, l'esprit de justice, quand ils sont développés et fortifiés par l'éducation, peuvent acquérir une certaine puissance et déterminer une ame éclairée à l'accomplissement de ses devoirs personnels et sociaux. Mais, quelle que soit la puissance de ces principes, les vertus qu'ils engendrent n'ont qu'une base fragile. En effet, les sentiments moraux ont leur principe de vie dans le sentiment religieux. Quand ce sentiment s'est éteint dans nos cœurs, les autres mobiles moraux ne peuvent plus se maintenir que par des moyens artificiels ; ils ne durent que par la force de l'habitude, et s'ils ont à soutenir de fréquentes luttes contre l'amour de soi, leur énergie factice s'use vite, et rien ne peut ni la renouveler, ni la remplacer. Je conçois donc qu'un homme éclairé, qui peut être vertueux sans avoir à faire de grands sacrifices, continue de suivre la pente morale que la raison et l'é-

ducation lui ont fait prendre. Mais, s'il est placé dans une de ces positions difficiles, où le devoir nous oblige constamment à sacrifier l'amour de nous-mêmes, je dis que cet homme succombera tôt ou tard à cette épreuve, que ses sentiments moraux s'éteindront peu à peu, et que sa raison, n'ayant plus de motifs suffisants pour distinguer le bien de l'utile, finira par regarder comme légitimes les exigences de l'amour de soi. Voyez ce qui se passe dans notre société, si tristement consumée par le doute et par l'indifférence; n'est-elle pas en pratique tombée sous le joug de la loi de l'intérêt? C'est en vain que les philosophes nous imposent, au nom de la raison, l'obligation d'aimer le bien pour lui-même; tant qu'ils ne seront pas parvenus à ranimer le sentiment religieux, leurs sévères doctrines n'obtiendront que de vains applaudissements : elles resteront sans influence sur notre conduite.

La piété, comme tout autre sentiment de l'âme, a ses signes naturels et instinctifs, dont l'ensemble constitue un premier culte extérieur. Ce culte primitif est nécessaire et indépendant de la volonté; il ne peut donc nous être imposé à titre de devoir. Mais l'homme peut aussi créer ou adopter volontairement un système d'actions ou de cérémonies religieuses qui expriment ses sentiments, et fixent ses croyances. Est-ce un devoir pour nous de nous soumettre à la pratique d'un culte extérieur institué? Si l'on n'envisageait la question que par rapport à Dieu, il semble qu'on devrait y faire une réponse négative. Dieu veut être honoré en esprit et en vérité. Les hommages extérieurs sont pour lui sans valeur morale; ils sont aussi sans utilité : car l'intelligence suprême n'a pas besoin de chercher dans des phénomènes extérieurs l'expression de nos sentiments et de nos pensées, elle nous pénètre intimement; elle lit dans nos cœurs; il n'y a pas dans une âme pieuse un seul élan d'amour, d'adoration, de reconnaissance, un seul désir, un seul vœu, qui ne lui soit immédiatement connu sans l'intermédiaire de la parole. Ainsi, par rapport à Dieu, le culte extérieur n'est qu'un accessoire inutile; la piété seule a du prix à ses yeux. Quelques théologiens ont dit que la créature, pour rendre hommage au Créateur, devait se servir de toutes les facultés qu'elle en a reçues. Ce n'est là qu'une assertion vague et peu propre à convaincre les indifférents de la nécessité morale d'un culte extérieur. Le corps n'entre pour rien dans le rapport religieux qui unit l'homme à la divinité. Ce rapport est purement spirituel, et

l'on ne voit pas ce que des mouvements ou des sons peuvent ajouter au mérite des sentiments ou des actes de l'ame.

Mais si l'on considère la question par rapport à l'homme, ce qui semblait indifférent acquiert la plus haute importance, et le culte extérieur devient obligatoire en raison de l'influence qu'il exerce sur nos ames. Supposez que l'homme refuse de fixer dans un symbole ses croyances sur la divinité, et de donner dans des cérémonies spéciales un aliment à sa piété : pour entretenir dans son cœur le sentiment religieux, son imagination sera forcée de chercher dans la nature des signes de la perfection divine. Or, croyez-vous que la contemplation des beautés, que le monde offre à l'admiration de l'homme, puisse lui suffire pour conserver la piété? Ne voyez-vous pas d'abord que les ignorants sont incapables de s'unir à Dieu par l'intermédiaire de la nature? Enlevez-leur le culte extérieur; ils n'auront pas même une idée distincte de l'être divin; ou si vous supposez que cette idée leur ait été communiquée par quelqu'un de leurs semblables, ils n'auront aucun moyen, aucune occasion de se la rappeler et de réveiller les sentiments qu'ils y auront attachés. Le sens poétique est trop peu développé dans leur ame, pour qu'ils entendent le langage sublime par lequel le monde annonce à l'homme la grandeur de Dieu. Tout est muet autour d'eux, et si quelque circonstance fortuite venait exciter en eux quelque mouvement religieux, ce mouvement passerait inaperçu au milieu des préoccupations nombreuses auxquelles la vie présente les assujettit. Parmi les hommes instruits, il n'y a que les artistes, les poètes et les philosophes qui manifestent dans la contemplation de la nature une tendance vraiment religieuse; mais ils ne considèrent Dieu que sous un aspect restreint et borné. Il n'est à leurs yeux qu'un idéal, un type de beauté; s'ils voient en lui l'union de la puissance et de la sagesse, ils ne le conçoivent pas du moins comme une Providence spéciale qui règle nos destinées individuelles. Leur religion n'est qu'un sentiment poétique qui charme l'imagination, mais qui n'exerce qu'une faible influence sur leur conduite privée, et si l'on veut donner le nom de piété à cet amour qu'ils éprouvent pour la beauté ou la perfection divine, on avouera que cette prétendue piété est fort incomplète et que dans la pratique on a souvent à gémir sur la stérilité de ses résultats. Que l'homme soit ignorant ou instruit, il n'a point de religion, quand il renonce à tout culte extérieur. La pratique d'un

culte extérieur institué est donc pour tous les hommes indistinctement un devoir sacré et inviolable comme la piété.

Si l'on veut que le culte extérieur soit vraiment salutaire, il faut le rendre public. Il est évident d'abord, qu'en s'unissant à ses frères, pour rendre hommage à la divinité, l'homme double l'énergie du sentiment religieux. Les cœurs les plus froids et les plus indifférents se sentent animés d'une pieuse ferveur au sein d'une foule recueillie, prosternée devant les autels, et dont les vœux montent avec l'encens jusqu'aux pieds du trône de l'éternel. Parmi tous ces esprits forts, que la curiosité attire dans nos temples, il y en a bien peu qui n'aient pas ressenti, au moins une fois, l'heureuse contagion de l'exemple, et qui n'aient pas éprouvé avec étonnement la puissante vertu des cérémonies religieuses, qu'ils étaient disposés à tourner en ridicule. Songeons-y bien, nos travaux, nos plaisirs tendent sans cesse à nous éloigner de Dieu : mille influences extérieures combattent notre piété : nulle affection morale n'a plus besoin de stimulants actifs que le sentiment religieux : pour l'entretenir, il ne suffit pas de quelques efforts privés ; l'homme ne s'unit qu'imparfaitement à Dieu, quand il refuse d'entrer en communion avec ses semblables. Qu'est-ce d'ailleurs qu'un culte extérieur ? C'est un vaste système de signes, dans lequel l'homme fixe ses croyances, exprime ses sentiments. Le choix des éléments dont la langue religieuse doit se composer, n'est pas moins difficile qu'important. Laissez chaque individu se choisir arbitrairement un culte : presque toutes les formes individuelles que la religion revêtira, tendront à la corrompre, et bientôt on ne verra plus régner sur la terre que la superstition et le fanatisme. Que de haines, que de conflits entre les individus et les familles feraient naître tous ces cultes divers, que le caprice aurait inventés, mais auxquels leurs auteurs s'attacheraient par habitude ou par vanité ! Si vous niez cette conséquence, alors il vous faudra nécessairement supposer qu'en s'individualisant pour chacun dans des formes particulières, la piété, s'affaiblissant peu à peu, aurait fait place à l'indifférence. Car, si elle conservait quelque énergie, en se déterminant ainsi dans des formes diverses, qui paraîtraient sacrées à l'un, et qui seraient pour les autres un objet de scandale, elle deviendrait évidemment une source d'inimitiés et de discordes, qu'aucune législation humaine ne pourrait réprimer. L'influence de la religion ne peut jamais se borner à l'individu : si elle n'unit pas les hom-

mes entre eux, elle les divise. C'est donc un devoir pour chacun de s'associer à ses semblables pour l'institution d'un culte public : il y va de l'existence même de la société, puisqu'on ne peut établir de vrai lien social entre des hommes qui ne sont point unis par un lien de fraternité religieuse.

CHAPITRE VII.

DEVOIRS SOCIAUX.

Parmi les devoirs que nous avons à remplir envers nos semblables, il en est qui dérivent si clairement de notre nature, qu'on peut nous les imposer à priori, et sans examiner si l'état social est ou n'est pas un état primitif ou secondaire, naturel ou factice. Placez en imagination les hommes dans l'état sauvage, et détruisez toutes les relations de société; il restera toujours vrai que, si vous rencontrez un homme qui ait besoin de vos secours et qui les réclame, vous ne pouvez sans crime les lui refuser; et que si les circonstances font naître entre vous et lui quelque convention, la justice veut que vous y demeuriez fidèle. Ces devoirs sont absolus; pour qu'ils deviennent vraiment obligatoires, il suffit de comprendre la nature des actes dont ils nous prescrivent l'accomplissement. Mais il y a aussi beaucoup de devoirs et de droits dont l'existence se lie à celle de la société et paraît subordonnée aux institutions fondamentales qui règlent nos rapports, soit dans l'état de famille, soit dans l'état civil. Pour apprécier exactement leur caractère, il est indispensable de sonder les bases de la société et d'examiner si l'état social est ou n'est pas un fait providentiel, indépendant de la volonté humaine.

Avant le xviii^e siècle, la plupart des auteurs qui traitaient de la morale sociale, du droit naturel et du droit public, admettaient que la société est un fait primitif, nécessaire et naturel, et que ce qu'il y a de commun dans les institutions humaines est l'œuvre de la Providence. On trouve, il est vrai, dans leurs écrits quelques lieux communs, tendant à établir que l'homme est né pour la société; mais quand il s'agit de distinguer ce qu'il y a d'absolu et de relatif, de nécessaire et de contingent dans les lois sociales, la raison de leurs distinctions n'est point déduite d'une étude approfondie de la nature humaine; elle est presque toujours tirée de l'universalité de certains faits. Il leur arrivait rarement de dire : Cela doit être, parce que cela est en rapport avec ce qu'il y a d'im-

muable dans la constitution de notre être; presque toujours ils disaient : « Cela doit être : car cela existe et a toujours existé chez tous les peuples. » Cette manière de raisonner sur les fondements de nos devoirs et de nos droits sociaux était fort imparfaite ; elle pouvait servir à ériger le fait en droit, les abus en lois et à consacrer toutes les inégalités, tous les despotismes, en les appuyant sur l'autorité du temps et de l'exemple.

Lorsque la philosophie du dernier siècle chercha de nouvelles théories, propres à satisfaire le besoin de rénovation sociale, qui tourmentait les esprits, pour ouvrir une plus large carrière à ses hardies investigations, elle répudia l'autorité des faits, et se lança dans des hypothèses semblables à celles par lesquelles les physiciens de ce temps essayaient d'expliquer la formation du monde. On la vit rêver avec Rousseau un état d'isolement, antérieur à l'état social, et chercher comment l'espèce humaine avait pu renoncer à cet état de nature, où l'homme n'exerçait encore que les facultés animales, abdiquer son indépendance, accepter ou subir les liens de la société, et soumettre sa liberté au joug de la loi. En remontant à un état sauvage, d'où les hommes seraient sortis pour entrer en société, Rousseau n'avait pas la prétention de faire connaître l'origine réelle et historique de l'état social; car il ne croyait pas que l'homme eût jamais vécu dans l'état sauvage. « Il n'est pas, dit-il, venu dans l'esprit de la plupart des « nôtres de douter que l'état de nature eût existé, tandis qu'il est « évident, par la lecture des livres sacrés, que le premier homme « ayant reçu immédiatement de Dieu des lumières et des pré- « ceptes, n'était point lui-même dans cet état, et qu'en ajoutant « aux écrits de Moïse la foi que leur doit tout philosophe chrétien, « il faut nier que, même avant le déluge, les hommes se soient « jamais trouvés dans le pur état de nature, à moins qu'ils n'y « soient retombés par quelque événement extraordinaire; para- « doxe fort embarrassant à défendre, et tout à fait impossible à « prouver. » Rousseau ajoute ensuite, « qu'il commencera par « écarter tous les faits, parce qu'ils ne touchent point à la ques- « tion, et qu'il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles « on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais « seulement pour des raisonnements hypothétiques et condition- « nels, plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en mon- « trer la véritable origine. »

Ce mode de recherches hypothétiques ne me semble pas moins

vicieux que celui qui se borne à déduire les devoirs et les droits des faits généraux de l'histoire. Si le dernier tend à consacrer tous les abus qui offrent un caractère d'universalité, le premier conduit à remettre en question les institutions fondamentales sur lesquelles repose l'existence de la société. Si, en effet, la société cesse d'être considérée comme un fait primitif et providentiel, si l'homme, en sortant des mains de Dieu, a vécu dans l'isolement, n'est-il pas évident qu'on ne peut plus donner à la société d'autre base légitime qu'une convention, et qu'ainsi son existence et celle des institutions, qui l'ont maintenue jusqu'à présent, deviennent des résultats de la volonté humaine? Qui ne voit maintenant qu'en posant la société comme l'œuvre de l'homme, quelque nécessaires que soient les motifs qui ont décidé l'homme à l'établir, tous les éléments qui la constituent deviennent sujets à révision, et qu'il n'y a pas d'institution sur laquelle le souverain, agissant au nom de tous, ne puisse porter la main? Toutes les institutions sociales pouvant être changées, les droits et les devoirs qui en résultent, peuvent aussi être abolis et remplacés par d'autres devoirs et par d'autres droits, et la morale sociale n'a plus de bases immuables, qu'elle puisse opposer comme des limites nécessaires au pouvoir novateur des révolutions. Imaginez, au contraire, que l'on fasse abstraction de l'état sauvage, et que l'on regarde la société comme un fait primitif, comme l'œuvre de la Providence; vous serez conduit à des résultats tout différents. Il y a nécessairement dans la société humaine quelques éléments essentiels, quelques institutions fondamentales, indépendantes de la volonté de l'homme, et que Dieu même a fondées, ou qui dérivent au moins de ce qu'il y a d'immuable dans notre constitution. Déterminez par une étude approfondie de notre nature les institutions fondamentales, nécessaires à toute société; fixez les devoirs et les droits qui en résultent; ces devoirs et ces droits auront leur fondement dans une loi divine, qui, à vos yeux, servira de règle et de limite à toutes les législations positives. Puisque les conclusions auxquelles on arrive, en supposant que la société est un état primitif, sont entièrement différentes de celles auxquelles on serait conduit par l'hypothèse de Rousseau, on ne peut prendre cette hypothèse pour base de ses raisonnements sur les devoirs et les droits sociaux, qu'autant qu'elle offrirait plus de vraisemblance que la supposition opposée.

Or l'hypothèse de Rousseau est dépourvue de toute probabilité;

il reconnaît lui-même qu'elle serait « un paradoxe fort embarrassant à défendre et tout à fait impossible à prouver. » Je ne ferai pas valoir contre la supposition d'un état de nature, antérieur à l'état social, le témoignage de Dieu, consigné dans nos livres sacrés. Mais c'est au moins un fait remarquable à signaler que, si loin que l'on remonte dans l'antiquité, on ne peut trouver aucun peuple qui ait assigné à la société une origine humaine. Les nations les plus anciennes ont pensé que les premiers hommes avaient reçu des mains de Dieu même les premières lois sociales : elles ont toutes transmis à la postérité la tradition d'un âge d'or primitif, durant lequel la Providence, se rendant visible sous des formes diverses, gouvernait les sociétés naissantes, et dirigeait les premiers pas de l'humanité dans la longue carrière qu'elle l'appelait à parcourir. Quand cette croyance universelle ne serait pas le résultat d'une révélation divine, que l'imagination des peuples aurait diversement altérée, elle n'en serait pas moins une forte induction contre l'hypothèse de Rousseau ; car, pourquoi l'imagination d'aucun peuple n'a-t-elle rêvé un état de nature qui aurait précédé l'état social ? C'est qu'un instinct secret dit à tous les hommes qu'ils sont nés pour la société, et qu'il ne leur serait pas possible de vivre hors de l'état pour lequel ils ont été créés.

A cette première induction viennent se joindre des considérations morales et psychologiques qui ne sont pas sans importance. Les premiers êtres humains que la Providence a jetés sur la terre, n'étaient pas des enfants ; car des enfants auraient été incapables de pourvoir à leur subsistance ; ils n'auraient eu ni assez de temps pour trouver les moyens de se conserver, ni assez de force pour les employer : ils seraient morts avant d'avoir transmis la vie, avant d'en avoir assuré la possession à leurs descendants. Dieu n'a pu et n'a dû créer que des hommes faits, et pour que ces hommes fussent capables de se conserver, il fallait qu'ils eussent reçu, avec la force physique, le pouvoir de la diriger. Ne supposez en eux que la force physique ; ils périront faute de savoir comment ils doivent s'en servir. Ainsi les premiers hommes ont dû apporter, en naissant, des idées toutes faites, ou du moins posséder une puissance intellectuelle, qui ne se forme dans leurs enfants que par le secours de l'expérience ou de l'éducation. Je le demande, maintenant, est-il probable que Dieu ne leur ait donné d'autres lumières que celles dont ils avaient besoin pour satisfaire leurs appétits ? L'homme n'est-il pas destiné par la Providence à une épreuve morale qui doit décider de sa destinée

future ? Comment remplira-t-il sa destination , si cet état de nature , dans lequel il a été créé , le condamne à se renfermer dans le cercle étroit de la vie physique ? Qu'est-ce que le sauvage de Rousseau ? Un animal plus industrieux que les autres , mais tout aussi dépourvu de moralité. Son mobile dominant est l'amour de soi , et si dans ses rares rencontres avec ses semblables , il cède quelquefois à un mouvement de sympathie , il le fait sans mérite , puisqu'il n'est déterminé que par un instinct dont il ne soupçonne pas la valeur morale. Ne vous imaginez pas qu'il soit facile à l'homme sauvage de sortir de cet état. Tant qu'il vit isolé , il ne peut se servir de son intelligence que pour satisfaire ses appétits. Ce n'est qu'après une longue suite de siècles que les hommes , devenus plus nombreux et trouvant moins facilement leur subsistance , commenceront à former quelques associations , et il faudra encore bien du temps , avant que ces associations qui , dans le principe , n'étaient que passagères , acquièrent assez de consistance et de fixité pour contribuer d'une manière sensible au perfectionnement intellectuel de l'individu et de l'espèce. Voilà donc une multitude incalculable de générations pour qui la perfectibilité est un don stérile , qui n'ont aucune idée de Dieu , aucune idée du devoir , et qui par conséquent ne sont pas dans un rapport plus intime avec leur Créateur , que les animaux privés de raison.

Admettre un tel fait , ce serait soulever contre la sagesse et la bonté de la Providence une masse d'objections insolubles. Si vous considérez l'état de ces sauvages qui n'ont que la figure humaine , il n'y a pas plus de motifs de croire à leur immortalité qu'à celle des bêtes. Mais si vous songez qu'ils sont nos pères , qu'ils ont une ame raisonnable , perfectible , capable de comprendre et de pratiquer un jour librement la loi divine , vous ne pouvez refuser d'admettre qu'ils partageront la destinée de leurs fils. Or , quelle que soit l'opinion que vous adoptiez sur leur avenir , vous ne sauriez échapper à une objection , à laquelle il est difficile de répondre. Si vous leur refusez l'immortalité , on vous demandera comment il se pourrait faire qu'il y eût deux destinées différentes pour des êtres de même espèce : si vous prétendez qu'ils sont immortels comme nous , on vous demandera comment il peut se faire que des êtres de même espèce et qui ont la même destinée , n'aient pas été soumis aux mêmes conditions , aux mêmes épreuves. Voulez-vous rester dans les limites de cette vie : de nouvelles objections se présentent. Suivant l'hypothèse que nous examinons , une

moitié du genre humain a vécu dans l'isolement, l'autre moitié vit dans la société. Je suppose avec Rousseau que l'état d'isolement soit un bien : nous avons droit d'accuser la bonté de Dieu ; car nos pères, en créant l'état social, ont subi l'empire de leur nature ou des circonstances ; ils n'ont pas fait un acte de liberté punissable, puisqu'ils n'agissaient sous l'influence d'aucune idée morale, et qu'ils ne pouvaient apprécier les conséquences de leur action. Quant à nous, il est bien évident que nous entrons, sans le vouloir, dans la société, et qu'il nous serait moralement impossible d'en sortir. Supposons, au contraire, que l'état d'isolement soit un mal : au nom de nos pères, nous avons droit de dire que Dieu fut cruel envers eux, puisque ce mal auquel il les condamnait, pouvait leur être épargné, puisqu'il était pour eux sans compensation, et ne pouvait être une épreuve, un moyen de vertu pour des êtres dépourvus de moralité.

L'hypothèse de Rousseau conduirait encore à une autre conséquence qui ne serait pas moins inconciliable avec l'idée que nous nous formons de la sagesse divine. En effet, on ne peut admettre qu'une sage Providence gouverne le monde, sans admettre en même temps qu'il est bien pour toute créature de vivre conformément à sa nature, et de devenir tout ce qu'elle peut être. Or, supposons qu'il soit bon pour l'homme de vivre dans l'état d'isolement ; il en résultera que ce serait un mal pour lui de vivre selon sa nature, et de travailler au développement des facultés qui lui sont propres. L'homme est naturellement perfectible, et sa perfectibilité n'a point d'usage dans l'état de l'isolement. Dire que l'isolement est un bien pour lui, ce serait donc dire que c'est un mal d'user de la perfectibilité que la Providence nous a donnée. Hors de la société, l'homme n'est qu'un animal. L'isolement n'est donc point un état approprié à sa nature, puisque, dans cet état, il demeure en quelque sorte incomplet et inachevé. Rousseau nous prouve avec éloquence que Dieu a mis en nous des instincts sympathiques ; la création de ces instincts était-elle bien nécessaire dans un être destiné à vivre seul ? Qui ne voit que la sympathie est, dans le plan de la Providence, un principe de sociabilité qui doit servir de complément à la justice ? Enfin il serait facile de démontrer que l'état sauvage, tel que l'entend Rousseau, ne pourrait se maintenir, et que si l'institution de la société n'était pas l'œuvre de la Providence, nos besoins physiques, intellectuels et moraux nous en feraient du moins une nécessité.

Quoique nous ayons assez clairement prouvé que la société est un état primitif ou tout au moins nécessaire, nous croyons qu'il n'est pas inutile d'entrer encore dans quelques nouveaux détails sur les principes et les faits qui servent de fondement aux accusations de Rousseau contre l'état social : selon lui, on ne peut considérer comme vraiment naturel un état qui entraîne des conséquences directement contraires à la justice. Or la société introduit nécessairement entre les hommes des inégalités contre lesquelles toute conscience honnête est tenue de protester. « Je conçois, dit le philosophe de Genève, dans l'espèce humaine deux sortes d'inégalités ; l'une que j'appelle *naturelle* ou *physique*, parce qu'elle est établie par la nature, et qui consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du corps et des qualités de l'esprit ou de l'âme ; l'autre qu'on peut appeler *morale* ou *politique*, parce qu'elle dépend d'une sorte de convention et qu'elle est établie ou du moins autorisée par le consentement des hommes. Celle-ci consiste dans les différents privilèges dont quelques-uns jouissent au préjudice des autres ; comme d'être plus riches, plus honorés, plus puissants qu'eux, ou même de s'en faire obéir. » Pour que l'inégalité politique, qui est la source de tant de haines et de désordres, devint tolérable, il faudrait qu'elle fût toujours en harmonie avec l'inégalité naturelle. Mais quel autre qu'un esclave entendu de son maître oserait soutenir, « que ceux qui commandent, valent nécessairement mieux que ceux qui obéissent, et que la force du corps et de l'esprit, la sagesse et la vertu se trouvent toujours dans les mêmes individus en proportion de la puissance ou de la richesse. Il y a donc nécessairement injustice et désordre dans la société, et il est par cela même permis de penser que la société n'est ni un fait primitif, dérivant directement de l'action de la Providence, ni un fait naturel dérivant nécessairement de notre constitution originelle. »

Comment répondre à cette objection contre la société ? Nous ne pouvons soutenir en fait que l'inégalité politique s'appuie toujours et se mesure sur l'inégalité naturelle. La richesse est bien rarement en proportion de l'industrie. On voit souvent l'autorité civile tomber entre les mains de l'ignorance et de la perversité. Jusqu'à l'époque de la révolution française, partout les nations ont renfermé différentes classes de citoyens, dont les unes étaient dépourvues de tout droit, tandis que les autres jouissaient de privilèges plus ou moins étendus, et recueillaient, au préjudice de leurs

concitoyens, tous les avantages attachés à l'état social. Nos lois proclament aujourd'hui le principe de l'égalité; mais il s'en faut de beaucoup que sur ce point la pratique réponde à la théorie. Combien d'iniquités particulières s'accomplissent encore dans la répartition des avantages sociaux, en dépit de la législation nouvelle dont nous sommes si fiers! Que de plaintes légitimes on pourrait encore entasser contre la partialité de nos lois! Et quand Dieu même descendrait de nouveau sur la terre, pour apporter aux hommes une législation parfaite, croit-on que cette législation serait assez forte pour réprimer toutes les passions individuelles, et pour prévenir tous les abus qui naissent de l'égoïsme, de la cupidité, de l'intrigue et de l'ambition? Ne nourrissons pas de chimériques espérances : jamais nous ne verrons concorder absolument le fait avec le droit; et quels que soient les efforts des bons citoyens, jamais ils ne réussiront à établir une parfaite harmonie entre les inégalités politiques et les inégalités naturelles. On ne peut donc nier le fait sur lequel repose l'argumentation de Rousseau, et l'on est obligé d'avouer que, considéré en lui-même, ce fait est une injustice. Quelques philosophes se sont imaginé que, pour enlever à ce fait le caractère d'iniquité dont il paraît empreint, il suffit de constater qu'il dépend d'une convention, et qu'il est autorisé par le consentement de tous les hommes. Il est certain que, dans les temps anciens, toutes les lois qui consacraient les inégalités civiles, étaient universellement regardées comme légitimes, et que malgré notre amour de l'égalité, nous aimerions mieux, s'il le fallait, vivre dans une de ces sociétés anciennes, où l'esclavage était établi, que retourner à cette vie sauvage que nos pères, suivant Rousseau, ont eu tort d'abandonner. De quel droit, me dira-t-on, vous plaignez-vous d'un mal auquel vous avez consenti, par cela seul que vous vivez sous les lois de la société?

Cette manière de raisonner est, je le sais, très fréquente : mais elle me semble trop vicieuse, pour que je grossisse la foule de ceux qui l'emploient. Si l'inégalité politique est une injustice, le consentement des hommes n'en change pas la nature. Ce consentement est lui-même une injustice nouvelle; il est au moins nul de plein droit : toute convention dont l'objet est illicite, est illégitime, et l'on est obligé à la rompre, dès qu'on en reconnaît le caractère. Je suppose que les lois d'une nation permettent l'assassinat et le vol, et qu'elles soient néanmoins généralement approuvées : malgré cet aveuglement ou cette perversion de la conscience, l'assassinat

et le vol continueront d'être des actions criminelles. N'est-ce pas un devoir pour tous les hommes de reconnaître la loi de l'égalité? N'est-ce pas violer ce devoir que de consentir à faire partie d'une société où cette loi est nécessairement enfreinte? Disons le donc hautement et franchement, toute supériorité politique, qui n'est pas fondée sur une supériorité naturelle, est un mal moral que personne n'est en droit de tolérer ou de permettre, à moins que ce mal ne soit la condition d'un bien plus considérable. Nous touchons ici à la raison fondamentale, qui nous permet d'autoriser par notre consentement ou de subir avec résignation les inégalités civiles que nous ne pouvons empêcher. La société est pour l'homme une condition nécessaire et absolue de perfectionnement intellectuel et moral. Il suit de là que la vie sociale est un devoir général, une loi universelle de conscience, supérieure à toutes les lois particulières. Renoncer à la société, ce ne serait pas violer une loi spéciale, ce serait renoncer implicitement à tous ses devoirs, puisque, hors de la société, l'homme, réduit à la vie animale, n'en peut plus remplir aucun. La loi qui nous ordonne de vivre en société, est donc au-dessus de celle qui nous commande de ne souffrir aucun privilège, et par conséquent nous pouvons, nous devons même tolérer les inégalités qui sont le résultat nécessaire de l'imperfection des lois ou des passions des hommes.

Mais, dit Rousseau, bien loin de contribuer à notre amélioration et à notre bonheur, la société fait de l'homme un animal dépravé et malheureux. Elle nous a rendu un funeste service, en nous fournissant les moyens de développer cette perfectibilité qui nous distingue des autres animaux. Il est triste pour nous d'être forcés de convenir, « que cette faculté illimitée est la source de tous les malheurs de l'homme; que c'est elle qui, faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tyran de lui-même et de la nature; et l'on est tenté de louer comme un être bienfaisant celui qui le premier suggéra à l'habitant des rives de l'Orénoque l'usage de ces ais qu'il applique sur les tempes de ses enfants, et qui leur assurent du moins une partie de leur imbécillité et de leur bonheur originel. »

On le voit, le système de Rousseau est conséquent dans toutes ses parties. S'il pensait que ce fût un bien moral pour l'homme de développer les facultés qui le distinguent de la brute, il n'hésiterait pas à reconnaître qu'il doit tolérer ou accepter le mal qui résulte des inégalités sociales. Mais, selon lui, l'homme ne gagne

rien à cette tolérance, puisque la société est pour lui une source de dépravation et de misère. Je n'entreprendrai pas de réfuter en détail l'acte d'accusation que le philosophe de Genève a dressé contre la société. Il suffira de quelques remarques générales pour en faire sentir l'exagération et la fausseté. Figurons-nous l'homme dans l'état d'isolement : le bonheur dont il peut jouir, n'est-il pas presque entièrement négatif? Le sauvage est fort et agile : il jouit d'une santé inaltérable. Ce sont là de vrais biens, sans doute : mais on ne les sent vivement, que quand on est menacé du danger de les perdre. Il trouve les moyens de satisfaire ses appétits, et c'est là sans contredit une jouissance : mais l'habitude en rend le sentiment assez faible. Dans une telle vie, le bonheur, ce n'est pas le plaisir; c'est la tranquillité, l'apathie. Le sauvage n'a aucune idée du bien; il ne connaît ni loi ni devoir; il n'est point un agent moral. Il n'obéit, selon Rousseau, qu'à deux mobiles, à l'amour de soi et à la sympathie. Mais je ferai observer que, quelle que soit l'énergie des affections sympathiques, tant qu'elles ne sont en nous que des instincts sans moralité, elles n'ont jamais la puissance de nous déterminer au sacrifice de l'amour de soi. Que le sauvage dont l'appétit est satisfait, soit disposé à secourir son semblable; je veux bien l'admettre, quoiqu'un tel fait eût besoin d'être vérifié par l'expérience. Mais il est évident qu'il n'est jamais bon pour autrui, qu'autant qu'il ne lui en coûte rien. Supposez qu'un sauvage qui a faim, en rencontre un autre en possession de la proie qui doit le nourrir : se fera-t-il scrupule de le dépouiller, et de le tuer, s'il résiste. Est-il même bien prouvé qu'il ne se nourrira jamais de son ennemi vaincu; et si, par un funeste hasard, il devient anthropophage, il ne se souviendra que trop souvent, que ses semblables peuvent lui servir d'aliment. Si donc l'homme isolé est trop ignorant pour devenir criminel, son ignorance même peut en faire et en fera souvent le plus féroce et le plus cruel des animaux.

Au sein de la société, l'homme perd une partie de ses forces corporelles : mais cette perte est plus que compensée par toutes les inventions au moyen desquelles il pourvoit à sa défense et à ses besoins. Il a prodigieusement augmenté le cercle de ses jouissances physiques; et s'il est sujet à un plus grand nombre de maladies, on ne peut nier qu'il n'y en ait beaucoup qui naissent de l'abus du libre arbitre, et qu'il n'est pas permis de considérer comme des effets nécessaires et inévitables de la société. Il y a d'ailleurs un fait qui démontre clairement les exagérations de Rousseau en ce

qui concerne les maux physiques de l'homme civilisé; c'est qu'en dépit de toutes les causes, tant internes, qu'externes qui énervent sa constitution, la vie moyenne de l'homme civilisé est plus longue que celle du sauvage. Si nous considérons maintenant les progrès dont l'intelligence est redevable à la société, n'aurons-nous pas sujet de remercier la Providence des bienfaits qu'elle nous a prodigués, en nous faisant naître au milieu de nos semblables et en nous permettant de profiter de leurs lumières. En vain on nous dit que le développement de l'intelligence multiplie nos attachements et par suite nos douleurs et nos chagrins. Notre conscience répond que, pour une ame honnête, les attachements sociaux sont une source abondante de plaisirs purs et délicats, et que les peines qu'ils nous causent, ne sont jamais sans compensation. Enfin, dans la société, le développement de l'intelligence détermine la manifestation d'une tendance morale, inconnue au sauvage, et qui, en s'unissant aux affections sympathiques, nous met en état de résister aux influences de l'amour de soi.

L'homme civilisé est seul capable de s'élever à la vraie vertu, en sacrifiant son intérêt à son devoir. Je sais qu'à certaines époques de transition on voit s'affaiblir l'autorité des motifs moraux et prévaloir l'empire des passions basses et perverses. Ce fait se produit nécessairement, toutes les fois que la société se sent travaillée du besoin d'innover en matière de religion : l'intervalle qui sépare la chute des croyances anciennes et l'avènement des dogmes nouveaux auxquels les consciences doivent se soumettre, est toujours marqué par le triomphe de l'égoïsme; et l'on ne peut nier qu'alors il n'y ait plus de vices que de vertus. Rousseau a vécu à l'une de ces époques douloureuses, où la société, rompant tout commerce avec la divinité, s'asservit à des passions terrestres, ou s'agite convulsivement au sein des luttes pénibles, engendrées par la recherche, trop longtemps vaine, des principes qui doivent la diriger dans les voies de l'avenir. Il ne faut pas s'étonner que, dans un siècle malheureux et corrompu, son ame désolée des maux du présent, et n'y voyant point de remède, ait essayé de rétrograder et de trouver dans l'enfance de l'humanité l'idéal de l'innocence et du bonheur. Mais s'il avait pu apprécier de sang-froid les destinées de l'humanité, il se serait convaincu qu'aux époques de foi religieuse, quand tous les mobiles moraux acquièrent par leur liaison avec la piété toute l'énergie dont ils sont susceptibles, le bien l'emporte sur le mal, que des vertus nouvelles germent et se développent dans les cœurs

et que ce mouvement de progrès se prolonge, jusqu'à ce que les principes qui dirigent la société, aient produit toutes leurs conséquences. Il est vrai que les siècles de révolution religieuse ou politique sont en général funestes à ceux que la Providence condamne à les traverser; mais ils ne sont pas sans fruit pour l'humanité. Il s'opère alors dans les profondeurs du corps social un travail de régénération dont l'avenir doit profiter; et les crises fatales qui semblent menacer l'existence même du genre humain, sont toujours suivies de la chute de quelques préjugés, de l'abolition de quelques abus et de l'extinction de quelques vices.

L'homme doit à ses semblables justice et bienfaisance : je comprends parmi les devoirs de justice tous les actes dont on peut exiger de nous l'accomplissement, même par la force, et parmi les devoirs de bienfaisance, tous les actes qui sont utiles aux autres hommes, mais auxquels ils ne peuvent légitimement nous contraindre. Entrons dans quelques détails pour déterminer la distinction générale que nous venons d'établir, et pour marquer avec précision la limite qui sépare la bienfaisance de la justice.

La nature appartient à l'homme : mais l'homme n'appartient à aucun être dans la création. Il a été créé libre : il est chargé du dépôt de sa propre destinée. Si personne ne peut le dispenser de ses devoirs, personne ne peut lui ravir la liberté qui lui a été donnée pour les remplir. La liberté est donc sainte et inviolable : c'est un devoir pour nous de la maintenir intacte et de la faire respecter. Mais comme la liberté est partout également sainte et inviolable, nous devons la respecter dans les autres, en même temps que nous devons la faire respecter en nous. Les hommes, en tant que libres, demeurent donc indépendants les uns des autres. Si quelqu'un d'eux cherche à s'approprier la liberté d'un autre et à faire descendre une personne à la condition d'une chose, il commet une injustice, et celui qu'il veut dépouiller de son caractère d'homme, peut et doit repousser la violence qui lui est faite, et demander réparation de l'outrage dont sa liberté a été l'objet.

Le devoir de respecter la vie des hommes tient évidemment à celui qui nous impose le respect de leur liberté. La vie est pour la personne humaine un moyen d'accomplir sa destinée. A ce titre, elle est inviolable comme la personnalité même, et Dieu, en nous obligeant à la conserver, nous donne le droit de réprimer et de punir les attaques qui pourraient être dirigées contre elle par nos semblables.

Le droit de liberté donne naissance au droit de propriété. Je puis disposer à mon gré de tout ce qui est le produit de ma force libre : la pensée, qui en est l'acte le plus immédiat, est un bien dont on n'a pas droit de me ravir l'usage : car me ravir l'usage de ma pensée, ce serait me priver de l'usage même de la liberté. Mon corps m'appartient, comme instrument nécessaire de ma volonté. On ne peut m'enlever le libre usage de mes facultés physiques, sans m'enlever le pouvoir de manifester et de développer, comme il me plaît, mes facultés personnelles et morales. Enfin l'homme, en exerçant sa puissance sur la nature, modifie et transforme les choses ; il leur imprime le sceau de sa personnalité ; elles deviennent, comme son corps, des dépendances de son être. Quand la personnalité d'un homme s'est ainsi incorporée à une chose, cette chose devient sa propriété. Lui en disputer la libre disposition, ce serait lui refuser le droit de jouir de ses créations personnelles, des produits de sa liberté.

Il est enfin une propriété morale, non moins précieuse que celle qui nous donne droit de disposer des objets de la nature ; je veux parler de l'honneur. La liberté est le principe du bien ; le bien est le principe du mérite ; et le mérite a un droit absolu à l'estime des hommes. Quand un homme s'est acquis par ses vertus et par ses talents la considération publique, cette récompense de ses travaux est pour lui une propriété légitime. La calomnie est une révoltante injustice : elle nous attaque dans la possession du bien le plus sacré et le plus inviolable, puisque ce bien est propre à l'âme, et que c'est celui de tous auquel elle doit tenir le plus. La calomnie est aussi une injustice envers la société, puisque, en détruisant l'union morale de ses membres, elle la menace dans le principe même de son existence.

La convention est un acte par lequel deux libertés s'obligent réciproquement l'une envers l'autre : nul ne peut donc violer une convention sans manquer à ce qu'il doit à la liberté d'autrui. Une convention est un fait qui résulte du concours de deux volontés : ce que le concours de deux volontés a établi, est indépendant de chacune d'elles ; c'est comme une propriété indivise qu'aucune d'elles ne peut détruire sans le consentement de l'autre. Dans tout pacte, chacun des contractants est le terme et le sujet d'une obligation, et est lié à l'autre par un droit et par un devoir. Violer un pacte, c'est donc refuser d'acquitter une dette, et par conséquent c'est porter atteinte dans autrui au droit de propriété.

Les hommes sont naturellement égaux et indépendants les uns des autres; mais en entrant dans la société civile, chacun d'eux, en retour de la garantie qu'il obtient pour ses intérêts et ses droits, s'engage à se soumettre à la volonté de tous, manifestée par la loi civile; et comme il faut bien que l'exécution des lois soit assurée par quelques hommes, en promettant d'obéir aux lois, on promet d'obéir à ceux que la société charge d'en exiger et d'en assurer l'exécution. Le droit de commander dans l'état civil est fondé sur une convention. L'obéissance envers ceux qui en sont investis, est un devoir de justice dont la violation peut et doit être punie par la société.

Il suit de ce qui précède que la justice nous oblige à respecter la liberté, la vie, la propriété et l'honneur de nos semblables, à observer toutes les conventions que nous faisons avec eux, et à remplir tous les devoirs civils, qui ont leur fondement dans le pacte constitutif de la société. Tous les devoirs de justice ont leur raison dans l'égalité des hommes considérés comme des agents libres, responsables de leurs actes, et dont chacun est chargé pour son propre compte de l'accomplissement de sa destinée. Les actes que ces devoirs déterminent, sont négatifs par rapport à celui qui en est l'objet. Respecter la liberté, la vie, la propriété et l'honneur d'un homme, c'est agir en quelque sorte hors de la sphère où s'exerce la personnalité de cet homme; c'est lui laisser la jouissance de tous ses droits; c'est écarter de sa route tout obstacle; ce n'est pas le soutenir dans sa marche, le seconder dans les efforts qui doivent le conduire à son but. Les actes positivement utiles à nos semblables sont des bienfaits. L'homme bienfaisant ne se borne pas à respecter les droits d'autrui; il s'efforce d'en favoriser et d'en étendre l'exercice. L'homme juste n'attaque pas la vie d'autrui: l'homme bienfaisant la protège contre les dangers qui la menacent. Le premier me laisse libre d'agir, comme il me plaît; le second me prête le secours de ses lumières, de son expérience, de sa sagesse: le premier me laisse ou me restitue ce qui m'appartient; le second met ce qu'il possède à ma disposition; enfin l'un s'abstient de toute calomnie contre moi; l'autre protège ma réputation par sa parole ou par son courage; il m'aide à réfuter ou à punir mes calomnieux. En un mot, être juste, c'est éviter toute action attentatoire à la liberté et au bien de ses semblables: être bienfaisant, c'est user volontairement en faveur d'autrui de sa liberté et de ses biens.

Puisque tout acte de bienfaisance implique un sacrifice de liberté ou de propriété en faveur d'autrui, il est évident que les hommes n'ont pas droit de nous contraindre à l'exercice de la bienfaisance. Forcer un homme à la bienfaisance, ce serait disposer violemment de sa liberté et de ses biens, et par conséquent transgresser à son égard les lois de la justice. Nous ne pouvons douter que le Dieu, qui, suivant la tradition chrétienne, aima les hommes jusqu'à s'immoler lui-même pour leur salut, ne nous impose le devoir d'aimer notre prochain comme nous-mêmes, et de sacrifier l'intérêt privé à l'intérêt général de l'humanité. Si nous manquons à ce devoir, nous avons donc à redouter la rigueur de ses jugements. Par rapport à lui, les devoirs de charité ne sont pas moins absolus que ceux de la justice : mais par rapport à nos semblables, notre bienfaisance doit demeurer indépendante et libre, et si nous refusons de secourir nos frères dans l'accomplissement de leur destinée, notre égoïsme doit rester à l'abri de toute peine matérielle : le défaut d'humanité n'est, parmi les hommes, justiciable que de la conscience.

Nous voyons cependant qu'il existe chez tous les peuples des lois particulières, dont le but est d'assurer des secours à la faiblesse, à la pauvreté et à la souffrance. Partout on a établi, sous des formes diverses, des instituts de bienfaisance, qui se soutiennent par des contributions imposées aux particuliers. Sur quel fondement repose le droit, que s'arrogé la société, de disposer d'une portion de la fortune des citoyens qui possèdent, en faveur de ceux qui ne possèdent rien ? Aucun homme ne peut être forcé d'en secourir un autre : mais tout citoyen peut être obligé à contribuer au bonheur et au salut de l'Etat dont il est membre. Quand l'Etat organise par des lois la bienfaisance publique, il le fait dans son intérêt : c'est pour lui qu'il m'impose des sacrifices ; et ces sacrifices ne sont plus de ma part des actes de bienfaisance envers des particuliers, mais des actes de justice envers la société. On peut encore considérer les lois qui ont pour but le soulagement des classes malheureuses, comme des moyens destinés à corriger, au moins en partie, les injustices qui résultent de l'imperfection des lois civiles. La société doit à chacun de ses membres des avantages proportionnés à sa capacité et à ses œuvres. Or, qui ne sent qu'elle ne parvient jamais à remplir complètement ce devoir, et que chez tous les peuples il y a bien des misères qui naissent des vices de la législation ? Combien d'hommes sont

malheureux par le fait seul de leur naissance, ou d'une position qu'ils n'ont pas été libres de choisir ! Parmi ceux même que leurs vices ont conduits à la misère, n'en existe-t-il pas beaucoup qui pourraient accuser la société de les avoir privés des secours moraux qu'elle prodigue à d'autres, et qu'elle transforme trop souvent en privilèges ? Ne craignons pas de l'avouer, pour un grand nombre de citoyens le malheur est un dommage, et tout dommage souffert donne droit à une réparation. Qu'est-ce, par exemple, que cette taxe établie au profit des pauvres dans les paroisses d'Angleterre ? N'est-ce pas, de la part de ceux qui possèdent, une restitution plutôt qu'un secours ? Une telle loi serait-elle jamais nécessaire sous l'empire d'une constitution civile qui rendrait la propriété également accessible à tous les citoyens ?

La complication des rapports sociaux et l'extrême diversité des causes qui influent sur nos destinées, ont multiplié les misères à un tel point, qu'en attendant les améliorations politiques, dont l'avenir seul doit profiter, la société ne pourrait se soutenir sans donner à la bienfaisance les plus larges développements. Quelques philosophes voulant distinguer la justice et la bienfaisance par leurs effets, ont considéré l'une comme nécessaire au salut de la société, et l'autre comme utile à son bonheur. Selon moi, dans l'état présent de nos sociétés, la bienfaisance n'est pas moins nécessaire que la justice. Supposez pour un moment que chacun de nous refuse d'employer sa liberté et ses biens au service d'autrui : combien de malheureux seront poussés au crime par le désespoir ! Que de haines contre les heureux du siècle vont s'amasser dans le sein des classes pauvres et souffrantes ! N'espérez pas que les malheureux se résignent à mourir victimes de votre inhumanité, et vous laissent jouir en paix des biens dont vous refusez de consacrer une partie au soulagement de leur misère. Si vous ne voulez pas être leur frère, vous deviendrez leur ennemi : ils essaieront de vous ravir ce qu'ils n'auront pu obtenir de votre bienfaisance, et la société, livrée à l'anarchie, périra dans la lutte effroyable de ceux qui veulent acquérir, contre ceux qui veulent conserver.

Il y a entre la bienfaisance et la justice une si intime connexion, qu'il est impossible, en renonçant à la première de ces deux vertus, de conserver la seconde. Quand les hommes cessent d'être unis par un échange de services mutuels, les inégalités sociales deviennent entre eux une source d'affections malveillantes, et ces affections malveillantes déterminent un état de guerre, dans le

quel chacun s'arroge sur la liberté et le bien d'autrui, des droits proportionnés à son pouvoir. Il faut avouer néanmoins que, pour les individus, la pratique de la justice est moins difficile que celle de la bienfaisance. La justice laisse à notre liberté une sphère d'action, dans laquelle elle nous permet de chercher le bonheur : elle n'est donc point directement hostile à l'amour de soi ; elle n'est pour lui qu'une limite dans laquelle la prudence même nous ordonne de le renfermer, puisqu'il n'y a pas d'injustice à laquelle ne soit attaché un danger immédiat. La bienfaisance, qui met notre liberté et nos biens à la disposition d'autrui, implique toujours un sacrifice actuel de l'amour de soi ; et les avantages qu'elle peut procurer sont trop éloignés, trop peu certains, et trop peu sensibles, pour exercer sur nos déterminations une influence efficace. Si je rends service aux autres hommes, est-il bien prouvé que je doive au besoin compter sur leur reconnaissance ? Est-il nécessaire que je sacrifie une partie des biens dont j'ai la jouissance, pour me ménager, dans l'avenir, des secours qui me seront, je l'espère, toujours inutiles, et que l'égoïsme de mes semblables pourrait fort bien me refuser ? Vous me dites que la bienfaisance est nécessaire au salut de la société, et par conséquent à la sécurité et à l'intérêt de ses membres. Mais, si ce motif ne suffit pas pour rendre les autres hommes bienfaisants, mes sacrifices individuels ne préviendront pas les catastrophes dont vous nous menacez : si, au contraire, il exerce une influence efficace sur les actions de mes semblables, je puis me dispenser sans crainte de tout sacrifice pénible : l'égoïsme d'un individu n'aura pas de conséquences funestes pour les destinées de la société. Ainsi l'on voit que la bienfaisance est un acte trop directement contraire à l'amour de soi, pour qu'on se décide à la pratiquer par des raisons d'intérêt et de prudence. Ne laissez à l'homme, pour combattre les suggestions de l'amour de soi, que la tendance générale qui le porte au bien ; vous verrez peu à peu cette tendance générale se restreindre, dans sa lutte contre l'amour de soi, aux étroites proportions de l'amour de la justice. Pour que la bienfaisance soit largement pratiquée, et réponde à l'étendue des besoins qu'elle est destinée à satisfaire, il faut que tous les hommes soient unis par les liens d'une bienveillance mutuelle. La religion a bien compris que le sentiment est le seul principe, qui puisse produire le dévouement dans les actes. Elle ne se borne plus à dire aux hommes : Faites à autrui ce que vous voudriez qu'on vous fit à vous-mêmes ; elle

prescrit à chacun de nous d'aimer son prochain comme lui-même. Ce n'est plus la bienfaisance qu'elle place à la tête des vertus sociales ; c'est la *charité*. Que l'homme s'efforce donc d'alimenter ce foyer de sentiments fraternels que la nature allume dans son cœur ; c'est là son premier devoir social : car l'esprit de bienveillance et de charité peut seul garantir, en le transformant en plaisir, l'accomplissement de nos autres devoirs envers nos semblables.

CHAPITRE VIII.

DEVOIRS PERSONNELS.

C'est dans les instincts ou penchants nécessaires de notre nature que nous devons chercher quelles ont été, en ce qui nous concerne personnellement nous-mêmes, les intentions de la Providence. Or, nous avons déjà vu que tous nos penchants primitifs peuvent se résumer dans deux principes également nécessaires, mais qui n'ont pas le même mérite moral, je veux dire, dans la tendance au bien ou au perfectionnement de notre être, et dans le désir du bonheur. La tendance au perfectionnement de notre être implique l'instinct de conservation. Car la perfection c'est la puissance, c'est la vie à son plus haut degré, et tout être qui ne peut étendre la sphère de sa puissance ou de sa vie, cherche du moins par instinct, à se maintenir dans l'état auquel il est parvenu, et repousse l'action des causes qui tendraient à le faire rétrograder vers le néant. Cependant il est bon de faire remarquer que l'instinct de conservation offre dans l'homme un caractère spécial et déterminé, qui le distingue de la tendance au perfectionnement. Celle-ci est propre à l'ame : celui-là se rapporte au corps, il a sa racine dans l'organisation, et n'affecte l'ame qu'en raison du lien de dépendance qui soumet dans le présent l'exercice de ses facultés à certaines conditions organiques. Ce que nous tenons à conserver, ce n'est pas le pouvoir personnel qui constitue la vie de l'ame, puisque nous croyons que ce pouvoir est impérissable : c'est la vie du corps, c'est le mode physique de développement auquel notre puissance personnelle est soumise. En séparant l'instinct de conservation du désir de notre perfectionnement, nous pouvons donc compter trois penchants ou principes d'action distincts, et qui sont en nous l'œuvre de la Providence : 1° celui qui nous porte à écarter toutes les causes qui menacent le corps de dissolution ; 2° la tendance au perfectionnement de notre être ; 3° le désir du bonheur. Or, le dernier de ces trois penchants est le signe de la récompense que Dieu destine à nos efforts ; il ne marque pas le motif

ou le but que nous devons nous proposer dans nos actions : le second est un signe manifeste de notre fin dernière. Le premier nous annonce que Dieu ne nous permet pas de changer les conditions auxquelles il lui a plu de soumettre l'accomplissement de notre destinée, et que, si pénible que puisse être la vie terrestre, nous devons la supporter avec résignation, comme une épreuve qu'il nous impose et dont il n'appartient qu'à lui de fixer la durée.

« Suivant un grand nombre de philosophes, l'homme, en ce qui le concerne personnellement lui-même, n'a d'autre règle à suivre que l'amour de soi. Ce sentiment est le principe des devoirs personnels, comme la bienveillance est le principe des devoirs sociaux. On n'entend pas ici par amour de soi, cet instinct aveugle qui pousse les êtres animés à rechercher leur bien-être, et qui les détermine à l'action par l'attrait du plaisir présent. Si l'homme se laissait entraîner par les premières impressions que les objets font sur lui, les efforts qu'il fait pour trouver le bonheur, tourneraient infailliblement à sa ruine. S'aimer soi-même, ce n'est donc pas se livrer en aveugle à l'impulsion de ses désirs ; ce n'est pas non plus rechercher la possession de tel ou tel bien déterminé, à l'exclusion des autres biens qui peuvent convenir à notre nature. S'aimer soi-même, c'est régler ses penchants, et mettre dans la recherche des biens dont la Providence nous permet la conquête, un empressement proportionné à leur importance relative ; par conséquent, c'est savoir au besoin sacrifier la volupté à la science, et la science à la vertu. Or, qui ne voit que l'amour de soi ainsi défini implique une subordination absolue de tous les mouvements de la sensibilité aux décisions souveraines de la raison, et qu'ainsi nous pouvons sans crainte le prendre pour guide dans tous les actes qui se rapportent directement à nous? »

Si l'homme pouvait embrasser d'un seul coup d'œil l'ensemble de sa destinée, il pourrait aussi sans inconvénient juger de la valeur morale de ses actes par la quantité positive de bonheur qui doit les accompagner ou les suivre. La loi du bien ou du devoir et celle du bonheur se confondraient à ses yeux, et il semble que la seconde conduirait toujours aux mêmes résultats que la première. Mais il est impossible à l'homme d'apprécier dans toute leur étendue les biens et les maux qui doivent résulter de ses diverses déterminations. Il ne suffit pas, en effet, pour fixer son opinion sur ce sujet, de savoir en général que les biens de l'esprit valent mieux que ceux du corps, et que ceux du cœur valent mieux que ceux

de l'esprit : il faudrait encore être en état de découvrir si les causes externes qui doivent influer sur notre destinée, agiront dans le même sens que nous. Je sacrifie la volupté à la science ; en faisant abstraction des influences extérieures auxquelles je suis soumis, il est certain que j'agis utilement pour moi ; mais qui sait si les événements extérieurs qui seront la suite de ce sacrifice, ne le rendront pas plus funeste qu'utile ? On n'a pas droit de m'objecter que cette hypothèse détruit l'idée de la justice divine. Car la justice divine ne doit pas de récompense à celui qui ne préfère la science à la volupté, que parce qu'il espère tirer de la science une jouissance plus vive et plus durable. Dès que l'on fait intervenir l'action de la Providence, il n'est plus permis de dire qu'une action doit être bonne, parce qu'elle est utile : il faut dire, au contraire : Cette action nous sera utile, parce qu'elle est bonne. Je dis donc que nous n'avons aucun moyen certain de juger *a priori* de l'utilité réelle de nos actes ; car si nous ne croyons pas à l'action d'une Providence, il est très possible que le bien-être qui doit résulter de notre conduite soit détruit par l'influence de la nature ou de nos semblables sur notre destinée ; et si nous admettons l'existence de Dieu, les conséquences providentielles de notre conduite ne peuvent se déduire que de son caractère moral.

D'ailleurs, ceux qui prétendent que l'amour de soi est un principe de devoirs, n'embrassent point l'ensemble de nos destinées présentes et futures ; ils se renferment, en général, dans la vie terrestre. Or, quand on ne considère que la vie terrestre, il est évident que l'amour de soi, fût-il dirigé par la raison, ne peut conduire tous les hommes aux mêmes actions. Il y a des hommes qui ne sont sensibles qu'aux biens du corps, et qui sont presque absolument incapables de goûter les plaisirs de l'esprit et du cœur. Dire à de tels hommes de sacrifier les biens du corps à ceux du cœur et de l'esprit, c'est leur dire de renoncer au bonheur ; car quels que soient les efforts qu'ils fassent pour vous obéir, ils souffriront plus de la privation de la volupté, qu'ils ne jouiront des médiocres résultats intellectuels et moraux, pour lesquels il leur aura fallu combattre les tendances de leur nature. Agir par amour de soi, c'est chercher son plus grand bien. Or, le plus grand bien de chaque individu n'est-il pas déterminé par ses affections ou ses passions dominantes ? Un avare peut-il être heureux sans acquérir des richesses ? Un ambitieux peut-il l'être sans parvenir aux honneurs ? Pour parvenir au bonheur, il faut, dit-on, régler

ses penchans ; mais comment prouvez-vous que tous les hommes aient intérêt à établir la même subordination entre leurs sentimens ? N'y a-t-il pas entre eux des différences naturelles d'organisation , d'où résultent des besoins et des penchans divers ? Si le bonheur consiste à satisfaire les tendances de sa nature , n'est-il pas évident que les moyens de l'obtenir doivent varier , comme les caractères , les inclinations et les positions des individus ? Si l'homme ne consultait que l'amour de soi , la raison lui ordonnerait donc de satisfaire sa passion dominante et de rechercher tous les biens accessoires qui doivent servir de complément au bonheur dont cette passion peut être la source. Ainsi la raison ne peut tirer de l'amour de soi qu'une règle relative et variable : pour trouver une loi absolue et immuable , il faut sortir de la sphère des intérêts , et remonter à la conception distincte et indépendante du bien moral.

Il est vrai que le rapport de nos actions à la loi du bien ne se montre pas toujours immédiatement à nous , et qu'il est des actes qui , considérés en eux-mêmes , nous paraissent moralement indifférens. Pour nous décider , nous n'avons alors que deux motifs , celui du plaisir et celui de l'intérêt ; il est certain , de plus , que dans de telles circonstances la raison nous ordonne de préférer l'utile à l'agréable. Mais la distinction entre le bien et l'utile se reproduit encore , même dans les cas où nous ne reconnaissons d'autre règle que celle de l'intérêt. Car l'utile , considéré par rapport à l'agréable , revêt un caractère de bonté morale ; la conscience nous dit qu'il est bien en soi , qu'il est conforme à la nature d'un être raisonnable de préférer l'utile à l'agréable. Nous avons donc deux motifs distincts qui nous portent à chercher ce qui nous est utile , lorsque nous ne sommes *à priori* soumis à aucun devoir. Le premier se tire du caractère moral de la raison , dont l'autorité doit toujours l'emporter sur les aveugles suggestions du sentiment. Le second se déduit de la considération de notre plus grand bien personnel. Or , supposez qu'en préférant l'utile à l'agréable , l'homme ne songe point à faire acte de respect et de soumission envers l'autorité de la raison , et qu'il n'ait en vue que le profit personnel qui doit résulter pour lui d'une telle action ; n'est-il pas évident que le motif auquel il obéit , est dépourvu de tout mérite moral ? L'amour de soi ne peut donc pas être un principe de devoirs ; et dans les actes qui se rapportent directement à nous , le seul mobile qui soit empreint d'un vrai

caractère de moralité, est l'amour du bien ou la tendance au perfectionnement de notre être.

Suivant quelques philosophes, il n'y a point, à proprement parler, de devoirs personnels : tous les devoirs que l'on regarde comme individuels, ont un but social. « Si l'homme, dit M. Ozaneaux, « devait toujours être seul, s'il n'était pas appelé à prendre rang « dans la société de ses semblables, on ne pourrait lui prescrire aucun devoir : tout au plus aurait-il à remplir quelque obligation « envers son Créateur, en supposant qu'il parvint à le connaître. « Quant à ses facultés, elles s'exerceraient par le fait ; mais aucune « loi n'en réglerait l'exercice. On n'a pas besoin de dire à l'homme : « Fais ton bonheur : il est ridicule de lui dire : C'est ton devoir « d'être heureux. »

Si l'homme, condamné à vivre dans l'isolement, n'avait à s'occuper que de son bonheur, il serait, en effet, ridicule de soutenir qu'il y eût pour lui d'autre obligation que celle qu'il doit remplir envers son Créateur, quand il est parvenu à le connaître. Mais est-il vrai, que la loi qui lui ordonne de repousser le joug de la passion, de vivre libre sous l'autorité de sa raison, et d'user de sa liberté pour le perfectionnement de son être, ne lui soit imposée que dans l'intérêt de la société, et qu'il ne doive la pratiquer que par esprit de justice ou de bienfaisance? Quelle que soit notre position, n'est-ce pas un devoir pour nous de tendre à notre fin dernière; et pour parvenir au but qui nous est marqué par la Providence, la seule voie qui nous soit ouverte, n'est-elle pas celle de notre perfectionnement continu? Quand l'homme vivrait dans un désert, quand il n'aurait plus l'espérance de revoir ses semblables, si la raison lui parlait encore, cesserait-elle de s'imposer à lui comme la règle suprême de ses actions? Sa conscience ne lui dirait-elle plus, que partout et toujours il est bien, pour un être perfectible, d'épurer ses sentiments, de combattre ses passions et d'étendre la sphère de son intelligence et de son pouvoir? Il ne faut pas s'imaginer qu'un homme qui aurait conservé l'usage de sa raison, n'aurait plus dans la solitude ni occasion, ni moyen d'exercer et de développer ses vertus personnelles. Réduit à ses seules ressources, que de patience et de courage il lui faudrait pour vaincre la nature et la forcer de pourvoir à ses besoins! Quand il serait parvenu à se créer des moyens de subsistance, seul en face de Dieu et de la nature, ne pourrait-il pas s'unir plus intimement avec son Créateur, qu'il ne le fait d'ordinaire dans la société, au sein des distractions

et des plaisirs du monde? Ne lui arriverait-il jamais de rentrer par la pensée dans la vie sociale, et ne voyez-vous pas qu'il a emporté hors du monde tous les sentiments, toutes les passions que le contact des hommes fait naître dans nos âmes? Il ne pourrait plus exercer ni la justice, ni la bienfaisance; mais il pourrait combattre ses penchans égoïstes, et cultiver ses affections bienveillantes et généreuses. Parlerai-je de la vie intellectuelle? Manque-t-on d'objets d'étude, quand on porte en soi l'idée de Dieu, et que l'on a devant soi le spectacle de la nature? La méditation n'est-elle pas fille de la solitude? Est-ce dans le tumulte de la société que se développent en nous nos pensées les plus élevées et les plus nobles? L'homme que les secours de ses semblables ont élevé au-dessus de la vie animale, peut continuer partout l'œuvre de son perfectionnement; et partout où il le peut, il le doit. Je ne crains même pas de dire que ce devoir sert de fondement à la loi qui nous oblige à vivre en société : car, si la société tendait à dépraver l'homme, ainsi que Rousseau l'a prétendu, l'homme se devrait à lui-même de renoncer à tout commerce avec ses semblables.

Les devoirs personnels existent par eux-mêmes; il y a pour tout homme un honneur individuel, auquel il ne lui est pas permis de renoncer; ce n'est pas l'intérêt social qui détermine les lois de l'honnête; elles tiennent à la nature même de nos sentiments, de nos pensées, de nos actes. Si la loi de l'honnête était subordonnée à l'intérêt, elle deviendrait relative et variable selon les mœurs et les institutions des peuples. Il y a des gouvernements qui ne se soutiennent que par le secours de certains vices. Sous le despotisme, par exemple, il faut que l'individu pousse l'humilité jusqu'à l'abjection, qu'il soumette d'une manière absolue sa volonté à celle du souverain. Il ne lui est pas permis d'opposer aux ordres de son maître des sentiments d'honneur ou de dignité personnelle. Ces sentiments, si précieux sous une monarchie tempérée et dans les gouvernements libres, seraient funestes dans un état où règne le despotisme. Est-ce à dire que chez une nation dont la bassesse ne comporterait pas une autre forme de gouvernement, un homme qui sentirait ce qu'il se doit à lui-même, serait tenu d'obéir, même quand l'honneur le lui défendrait? Lui feriez-vous un crime de se souvenir qu'il est homme, avant d'être sujet d'un despote; et lui refuseriez-vous le droit de dire à son maître : Je ne pourrais t'obéir sans honte : ôte-moi la vie, si tu le veux; je garde mon honneur? On me dira sans doute que le despotisme est un mauvais gouver-

nement, qu'il est funeste à la société comme à l'individu, et que celui qui le brave est utile à ses compatriotes, puisqu'il leur apprend par son exemple à préférer la vertu à la vie. Mais pourquoi le despotisme est-il un mauvais gouvernement? N'est-ce pas parce qu'il anéantit tous les devoirs et tous les droits individuels? Pourquoi est-il funeste? C'est que tout ce qui tend à avilir les individus, est nécessairement nuisible au corps social. Mais avouer que tout ce qui est honteux pour les individus, est nuisible à la société, c'est nous donner gain de cause. Car dans cette hypothèse, ce n'est pas l'intérêt social que l'on prend pour mesure ou pour principe de l'honneur individuel : c'est, au contraire, la conception immédiate et absolue de l'honneur individuel que l'on prend pour mesure ou pour principe dans l'appréciation de l'intérêt social.

Les principaux devoirs personnels se rapportent à l'ame; ils ont pour objet le développement de l'intelligence, de la sensibilité et de l'activité. Ces trois classes de devoirs peuvent se réduire à deux. En effet, tous les devoirs relatifs à la sensibilité dépendent de sa liaison avec l'activité dont elle est le mobile. Le caractère moral des sentiments se déduit toujours du plus ou moins de dignité et de noblesse dont ils revêtent la personne, du genre d'influence qu'ils exercent sur les actions. Le moraliste ne sépare point les sentiments des opérations actives qu'ils tendent à déterminer, et ils constituent à ses yeux, conjointement avec les opérations de l'activité, les puissances ou les facultés morales de l'homme. On peut donc ramener à deux classes distinctes tous les devoirs relatifs à notre ame : les uns ont pour objet nos facultés intellectuelles et les résultats qu'elles produisent; les autres ont pour objet nos facultés morales et les actes de vertu individuelle qu'elles déterminent : les uns se rapportent à l'esprit; les autres au cœur. — L'ame tire du corps une partie de son bonheur terrestre : le corps est pour elle un instrument nécessaire; et le lien de dépendance qui unit les facultés intellectuelles et morales aux facultés physiques, est si étroit, que, pour perfectionner les premières, il est indispensable de travailler à la conservation et au développement des autres. Il suit de là, qu'indépendamment de ce devoir général de conservation dont nous avons déjà parlé, et dont nous démontrerons l'existence dans un chapitre spécial, nous avons quelques devoirs spéciaux à remplir envers le corps; devoirs qui se fondent principalement sur le rapport intime qui unit en nous le physique au moral.

Puisqu'il y a trois ordres de facultés, les facultés physiques,

les facultés intellectuelles et les facultés morales, et que les actes qui tendent à la conservation ou au développement de chacun de ces trois ordres de facultés, sont empreints d'un caractère de bonté, il existe aussi trois classes de devoirs personnels; et la subordination de ces devoirs est déterminée par l'excellence des facultés auxquelles ils se rapportent. Or il est évident que cette puissance personnelle, qui tend au bien, quand elle n'est point arrêtée par des obstacles extérieurs, et qui est le principe de toute vertu, occupe le premier rang parmi les facultés humaines. Vient ensuite l'intelligence, que sa noblesse propre rend supérieure aux facultés purement physiques, mais qui demeure subordonnée aux facultés morales, puisque la science a pour but d'*augmenter notre pouvoir sur la nature et de diriger nos actions selon les lois de la sagesse*. Les facultés physiques se placent au dernier rang, puisqu'elles sont en elles-mêmes dépourvues de mérite et qu'elles tirent toute leur valeur morale de l'influence qu'elles peuvent exercer sur l'esprit et sur le cœur. Cela posé, on ne peut nier que s'il s'élève, entre des devoirs personnels d'ordre différent, un conflit qui nous mette dans la nécessité de sacrifier les uns pour observer les autres, l'homme ne soit obligé à régler sa préférence sur le degré d'excellence relative des facultés auxquelles ces devoirs se rapportent. Les qualités du cœur sont plus estimables que celles de l'esprit; et ces dernières sont préférables aux qualités du corps. Il faut savoir au besoin renoncer à des études qui seraient dangereuses pour le cœur ou inconciliables avec les devoirs de la vie active, et se priver, dans l'intérêt de la science et de la vertu, d'une partie des soins que l'on doit à son corps.

Quand on ajoute aux devoirs qui se rapportent à la culture des facultés morales, ceux que la société nous impose, il peut arriver assez souvent que l'intérêt sacré de la vertu oblige l'homme à sacrifier son goût pour l'étude et à risquer sa santé ou même sa vie. Mais on ne conçoit pas qu'il puisse exister de *conflit véritable* entre les devoirs personnels proprement dits. Ces devoirs se limitent les uns les autres : mais la liaison même que la nature a établie entre eux, démontre qu'on ne saurait en négliger aucun sans manquer aux autres. Il est inutile de montrer ce qu'il y a de bas et d'abject dans les soins exclusifs que certains hommes prodiguent à leur corps. Cet asservissement de l'ame au corps glace l'imagination, étouffe dans leur germe toutes les nobles pensées, éteint toutes les affections généreuses et dégrade l'amour de soi-même, qui de-

vient un instinct purement animal, ou un égoïsme étroit et misérable. Quelque noble que soit l'amour de la science, quand l'étude n'est point l'accomplissement d'un devoir social, il n'est pas permis de sacrifier sa santé au besoin de perfectionner son intelligence. Rechercher trop avidement les biens intellectuels, c'est manquer de sagesse. Celui qui ne sait pas ménager ses forces physiques, ne peut espérer de grands et durables progrès dans la connaissance : ses organes vieillissent de bonne heure ; usés avant le temps, ils ne permettent pas à l'esprit de réaliser toutes les conquêtes auxquelles il aspire, ou refusent de le servir dans les efforts qu'il fait pour s'assurer la jouissance des biens qu'il a conquis. Supposez maintenant un homme qui dédaigne tous les biens physiques, néglige de cultiver son intelligence et consacre tous ses soins au développement de ses facultés morales ; n'est-il pas évident que cet homme n'atteindra jamais le but qu'il se propose ? Ne sait-on pas qu'il est impossible de développer les sentiments moraux sans cultiver l'imagination, qui en est le principe ou la cause déterminante, et que l'activité est sujette à s'égarer dans ses applications, quand la raison, dépourvue de culture, est incapable d'apercevoir clairement les principes qui doivent déterminer nos actes et le but vers lequel il convient de les diriger ?

1^o *Devoirs qui se rapportent au corps.* Le premier de tous est la tempérance, qui règle et modère tous les désirs sensuels, qui résiste à l'attrait de la volupté et ne satisfait que le besoin. Elle nous est commandée par le soin de notre santé autant que par celui de notre dignité personnelle. Rien n'est plus funeste et plus honteux en même temps que de chercher le bonheur dans les jouissances grossières que donnent les appétits. Tous les raffinements auxquels on a recours dans l'apprêt de ces jouissances, n'en changent point la nature : ils ne les rendent pas plus dignes de l'homme, et ils énervent ou ruinent même très souvent notre constitution physique, en même temps qu'ils avilissent l'intelligence et corrompent les sentiments. Les besoins naturels sont peu nombreux : gardons-nous d'y ajouter et de multiplier indiscretement par la création de besoins factices les liens qui attachent l'âme au corps. Ce n'est pas assez pour le sage d'éviter tous les excès qui peuvent nuire à sa santé ; il doit étudier avec soin sa constitution physique et les règles particulières d'hygiène qui sont propres à la conserver ; il doit pratiquer tous les exercices qui peuvent contribuer à l'entretien ou à l'augmentation des forces du corps. Le spiritua-

li me chrétien a quelquefois inspiré aux modernes trop de dédain pour la culture des facultés physiques : on a trop oublié que les instants de loisir qu'on peut leur consacrer, ne sont perdus ni pour l'esprit, ni pour le cœur.

2° *Devoirs relatifs à l'intelligence.* La vérité est la fin de l'intelligence : tout ce qui tend à nous éloigner de cette fin est un mal, et par conséquent est contraire au devoir. Ici se manifeste le lien intime qui unit la logique à la morale. Quand la première nous a fait connaître les moyens d'éviter l'erreur, et les règles qui peuvent nous diriger sûrement dans la recherche du vrai, la seconde nous impose l'emploi de ces moyens et la pratique de ces règles comme des lois absolument obligatoires.

Les devoirs de l'homme considéré comme être intelligent peuvent se diviser en deux classes : les uns se rapportent à l'acquisition des connaissances ; les autres à la culture de nos facultés. Parmi les premiers, il n'y en a qu'un qui soit uniforme, absolu, le même pour tous ; c'est celui qui nous oblige à déterminer l'ensemble des dogmes religieux et moraux, qui doivent diriger notre conduite. Les connaissances en matière de morale et de religion sont également nécessaires aux ignorants et aux hommes instruits. Pour se dispenser de les acquérir, on ne peut alléguer le défaut de capacité. Ceux qui n'ont pas assez développé leur intelligence pour fixer par eux-mêmes la nature et les attributs de Dieu, et pour apprécier leurs devoirs, sont tenus de chercher hors d'eux-mêmes les lumières qui leur manquent. La société tient à leur disposition un riche trésor de croyances au sein duquel ils peuvent puiser les principes que leur intelligence bornée serait incapable de découvrir. En fait de morale et de religion, c'est un devoir de se former une conviction, et ce qu'on ne peut trouver par soi-même, on est tenu de le demander à ses semblables.

En ce qui concerne les autres connaissances, le devoir est nécessairement relatif et variable. Il n'y a de rigoureusement obligatoire pour chacun de nous que l'acquisition des connaissances qui sont nécessaires ou utiles à l'exercice de notre profession. Il y a bien peu d'hommes qui comprennent toute l'étendue de ce devoir. La pratique constante de tous les arts que l'on cultive dans la société, tend à faire prévaloir certaines règles dans lesquelles le commun des hommes se renferme. On s'imagine qu'il suffit d'apprendre ces règles et de les suivre fidèlement pour remplir les devoirs de son état. En bornant ainsi ses études aux procédés que la routine a

consacrés, on demeure incapable d'inventer ou de perfectionner. En tout genre, nous devons tendre au progrès; et pour contribuer au progrès de l'art que l'on cultive, il faut embrasser la sphère de toutes les études qui s'y rapportent. Si le lecteur veut bien se donner la peine d'examiner de près cette question, il sera étonné de la multitude de connaissances qu'exigent les professions les plus humbles et les moins estimées, quand on veut se mettre en état de les exercer de la manière la plus profitable pour soi et pour la société. Quoi qu'il en soit, en ce qui concerne l'acquisition des connaissances qui ne sont ni morales, ni religieuses, le devoir est toujours déterminé par la profession. Ajoutons que le choix de la profession n'est pas arbitraire. Il ne doit pas être subordonné à des considérations de plaisir, d'intérêt ou de vanité. On oublie trop qu'en prenant un état on se charge d'une fonction sociale, et qu'on doit, dans l'intérêt même de la société, se vouer à l'étude et à l'exercice de la profession dans laquelle notre aptitude naturelle nous donne l'espoir de contribuer le plus possible à la prospérité publique et au perfectionnement général de l'humanité. Dans l'état actuel des choses, avec notre vanité et nos préjugés, il est à peu près impossible que le devoir relatif au choix des professions soit fidèlement observé. Il y a parmi nous trop de conditions auxquelles nous refusons notre estime. Nul ne veut y descendre; et ceux qui sont nés dans ces conditions, font tous leurs efforts pour en sortir, ou pour placer du moins leurs enfants dans une position supérieure à celle que le sort les contraint de garder.

En ce qui concerne les facultés, il en est une que tous les hommes, quelle que soit la condition à laquelle ils appartiennent, peuvent et doivent également cultiver; c'est le jugement. Cette faculté est d'une application universelle; elle trouve dans toutes les situations des moyens de développement. Il ne faut pas s'imaginer qu'elle soit nécessairement plus étendue et plus sûre dans les hommes instruits que dans les ignorants. Il y a bien des paysans qui, sans savoir ni lire, ni écrire, font preuve de discernement dans l'appréciation des objets qui sont à leur portée, et conduisent leurs affaires avec beaucoup de prudence ou de finesse. Leur jugement est d'autant plus sûr qu'il se concentre sur un petit nombre d'objets qui leur sont parfaitement connus, et qu'il évite avec plus de soin de s'engager hors de la sphère de leurs études et de leurs connaissances spéciales. La perfection du jugement se mesure moins sur le nombre d'objets que nous pouvons bien ou mal

apprécier, que sur la rectitude des appréciations que l'on se permet. Or, quelle que soit notre position, nous pouvons, en consultant l'expérience, déterminer assez exactement notre capacité pour renfermer notre jugement dans les limites que sa nature ou nos études lui assignent, et c'est là un devoir que la raison impose indistinctement à tous les hommes. Quant aux autres facultés, le devoir varie plus ou moins selon la position qu'on occupe et la destination qu'on doit remplir. Nous nous bornerons à faire observer que tout exercice partiel et exclusif des facultés de l'intelligence est une cause nécessaire d'erreur, et qu'ainsi c'est un devoir pour tous les hommes qui se destinent aux professions libérales, de joindre à leurs études spéciales des travaux accessoires, propres à perfectionner en eux les facultés intellectuelles que ces études laisseraient dans l'inaction, et de tendre, autant qu'il leur est possible, au développement harmonique des puissances opposées qui, dans l'intelligence de l'homme, se servent les unes aux autres de limite et de complément.

3° *Devoirs relatifs aux facultés morales.* Le premier de ces devoirs, c'est de travailler au maintien et à l'accroissement de notre liberté, de notre puissance sur la nature et sur nous-mêmes. Or l'homme, en cultivant son intelligence, parvient à se rendre maître de la nature. S'il veut se rendre maître de lui-même, il faut qu'il règle ses sentiments, qu'il combatte les uns, qu'il cultive les autres, qu'il détermine d'après leur valeur morale la subordination des divers mobiles qui se disputent l'empire sur sa volonté. Quand notre volonté est libre de toute passion, elle suit spontanément la tendance qui la porte au bien. C'est cette tendance que nous devons fortifier de tout notre pouvoir, ainsi que les affections désintéressées qui s'y rattachent en raison du caractère de bonté morale dont elles sont empreintes. Quand elle est devenue plus forte que les passions qui naissent de l'amour de soi, l'homme est vraiment indépendant et libre; il n'agit plus que conformément à la nature de sa volonté et aux décisions de sa raison. Il n'est pas impassible, sans doute; l'impassibilité n'appartient qu'à Dieu : mais tous ses désirs sont subordonnés à la loi du devoir; et s'il s'élève dans son cœur quelques mouvements passionnés que la raison condamne, ils troublent son âme, sans influencer sur ses actes, et la lutte qu'il soutient contre eux, est pour lui la source d'une nouvelle victoire et d'un nouveau mérite.

CHAPITRE IX.

DU SUICIDE.

Tout le monde convient que, dans les circonstances ordinaires, l'homme doit veiller à sa conservation, que la vie est un dépôt auquel nous ne pouvons renoncer sans crime, et que la nécessité morale d'accomplir un devoir peut seule légitimer le sacrifice volontaire du bien, qui est le plus précieux de tous après la vertu. Mais quand nous sommes accablés sous le poids des maux, quand notre position est sans espoir et sans remède, suivant quelques philosophes, l'excès du malheur nous donne le droit de disposer librement de notre existence, nous pouvons sans impiété et sans injustice nous délivrer du fardeau de la vie, et Dieu semble nous rappeler à lui en nous inspirant la tentation d'y retourner. Quoique cette opinion soit à nos yeux une erreur déplorable, nous ne pouvons nier qu'elle ne doive paraître légitime à toutes les âmes affligées qui ne comprennent plus la piété parmi les motifs moraux des actions humaines, et qui refusent d'admettre dans le dogme de l'immortalité un encouragement nécessaire à la vertu malheureuse. Oui, dès que l'on sépare la morale de la religion, le suicide devient un acte légitime ou du moins excusable ! Oter à l'homme la lointaine perspective d'un monde meilleur, et lui imposer encore, au sein d'une infortune sans remède, le devoir de conserver sa vie, c'est exiger de lui un sacrifice au-dessus des forces humaines, puisqu'il est sans compensation. Pour nous, qui n'excluons aucun des motifs capables de porter l'homme au bien, nous saurons nous garantir d'une funeste erreur que l'indifférence religieuse peut seule propager ou soutenir. Après avoir envisagé le suicide sous le triple rapport de la religion, de l'intérêt bien entendu et de la société, nous analyserons les objections des philosophes qui soutiennent que le malheur dispense quelquefois l'homme du devoir de vivre, et nous espérons qu'elles ne résisteront pas à l'épreuve d'une discussion sévère et impartiale, dans laquelle nous n'aurons omis

aucun des principes d'où dépend la solution de l'important problème du suicide.

1° Qu'est-ce que la vie? N'a-t-elle d'autre but que notre bonheur terrestre? Si nous n'avons été jetés dans le monde que pour y chercher quelques jouissances passagères, le soin de notre conservation n'est jamais un devoir; c'est un calcul. L'existence vous devient-elle incommode; qu'attendez-vous? C'est une lâcheté que de ne pas oser mourir. Vous êtes libre; personne n'a de compte à vous demander de votre conduite: car personne n'a droit de s'établir juge de votre bonheur; et l'on est réellement malheureux, quand on croit l'être. Mais la vie humaine, nous le savons, a un autre but que de vaines jouissances: ici-bas l'homme est appelé à perfectionner son être. Dieu n'a pas voulu que la béatitude qu'il nous destine, fût un don entièrement gratuit: il ne promet le bonheur qu'à la vertu; et la vertu est un effort par lequel l'homme concourt avec Dieu à la réalisation de l'ordre moral. Nous avons une tâche à remplir: notre vie est un temps d'épreuve, un jour de travail. Nous appartient-il de décider si notre tâche est remplie; et pouvons-nous marquer nous-mêmes l'heure de notre repos? Il s'agit pour l'homme de la conquête d'un bonheur sans fin. Dieu nous le propose comme le prix de quelques sacrifices temporaires, qui nous paraîtraient bien légers, si nous songions plus souvent à l'étendue des récompenses qu'il nous est permis d'espérer. Quel serait le mortel assez insensé pour s'imaginer que quelques années, fussent-elles passées dans l'exercice de toutes les vertus, lui ont mérité l'éternelle béatitude que Dieu réserve à ceux qui le servent fidèlement? Qui ne sent qu'il n'y a nulle proportion entre l'épreuve et le prix qui doit la couronner, et qu'il n'existe pas un seul homme à qui ses actions donnent le droit d'exiger la possession du souverain bien, comme une dette que le Créateur ne pourrait refuser d'acquitter sans injustice? Quoi que nous fassions, nous sommes toujours en reste avec la divinité; et sa bonté va toujours fort au delà des récompenses que pourrait nous devoir sa justice. Puisque la vie est un temps d'épreuve, et que nous ne pouvons jamais mériter tout le bonheur auquel nous sommes destinés par une bienfaisante Providence, c'est à Dieu seul qu'il appartient de déterminer dans sa sagesse le moment où sa bonté pourra mettre un terme à nos travaux. L'homme qui dispose de sa vie, semble déclarer qu'il s'est acquis assez de droits aux récompenses que Dieu lui a promises: dans un accès de déplorable folie ou d'orgueil

insensé, il usurpe un droit qui n'appartient qu'à son Créateur : il se révolte contre le souverain arbitre de ses destinées : il viole d'un seul coup toutes les lois, puisque l'infraction de celle qui lui ordonne de vivre, le met hors d'état d'observer les autres.

Dans tout ce qui précède, nous avons raisonné d'après les idées que le christianisme nous impose en ce qui touche à la vie future. Quand on admettrait, avec quelques philosophes de nos jours, que cette vie n'est pas la seule épreuve que nous ayons à subir, et que l'ame, au lieu de s'unir immédiatement à Dieu après la dissolution de ce corps périssable, est appelée à continuer sous des conditions nouvelles l'œuvre de son perfectionnement, le raisonnement conduirait toujours aux mêmes conclusions, et le devoir de veiller à la conservation du corps serait aussi étroitement obligatoire. Dans cette hypothèse, la vie terrestre est toujours une épreuve à laquelle nous soumet la Providence; elle est liée à des devoirs déterminés auxquels nous ne pouvons renoncer sans crime. En vain nous essaierions de nous excuser en alléguant qu'après avoir changé le mode de notre existence, nous trouverons de nouveaux devoirs à remplir. Il est évident que nous n'avons droit ni de choisir nos devoirs, ni d'en abrégier la durée, ni d'en modifier les conditions générales. Il y a des philosophes qui ne voient dans le corps qu'un vêtement dont l'ame peut se débarrasser, quand il devient trop incommode. « Si tu charges ton esclave d'un vêtement qui le gêne dans le service qu'il te doit, le puniras-tu d'avoir quitté cet habit pour mieux faire son service? » Ce raisonnement de Rousseau serait juste, si l'esclave, après avoir déposé ce vêtement, pouvait continuer le service que Dieu exige actuellement de lui. Mais qui ne voit qu'en s'affranchissant des liens du corps, l'ame renonce à tous les devoirs présents, que son divin maître lui impose, pour s'en créer de plus faciles, que la sagesse suprême tenait en réserve pour son avenir? Ne devons-nous pas servir Dieu comme il veut l'être? S'il nous demande une suite de services, dont il a réglé l'ordre et la succession, n'est-ce pas un crime de s'affranchir des premiers, parce qu'ils nous semblent trop pénibles, et de passer avant le temps à ceux qui doivent suivre, parce que notre imagination nous porte à croire qu'ils nous seront plus agréables? Est-ce d'ailleurs pour servir Dieu plus commodément que l'homme renonce à la vie? Le suicide n'a-t-il pas en général pour unique but de se délivrer à tout prix d'un malheur présent? Quand, en renonçant à la vie présente, on s'affranchit de tous les devoirs qui s'y rattachent, songe-t-on sé-

ricusement aux devoirs nouveaux que l'on peut rencontrer dans une autre vie? Proclamons-le donc hautement, dès que l'on suppose un Dieu législateur et juge de nos actions, l'immortalité de l'ame, des lois morales qui nous obligent, quelle que soit l'hypothèse que l'on admette sur nos destinées futures, le suicide est un acte criminel, une rébellion de la volonté humaine contre la volonté divine.

2° Je n'ignore pas que les croyances religieuses n'exercent plus aujourd'hui qu'une faible influence sur les esprits, et qu'elles ont perdu presque toute la valeur qu'on leur accordait autrefois dans la pratique. L'indifférence du siècle les relègue au rang de ces théories incertaines que l'on doit oublier au sein des travaux de la vie active, et qui ne peuvent plus occuper que les loisirs d'une imagination désœuvrée, amie des mystères et des illusions. Mais cette prétendue sagesse qui se concentre aujourd'hui dans ce que l'on nomme les *intérêts positifs*, n'est au fond qu'une insigne folie. Qu'y a-t-il de plus insensé que de détourner volontairement les yeux de cette question redoutable d'un avenir éternel? Quoi! ne suffit-il pas que cet avenir soit possible, pour que nous soyons obligés à lui faire sa part dans nos délibérations? S'il existe un Dieu législateur et juge, le suicide est un crime; le suicide est le plus grand des maux: et cette terrible éventualité ne vous arrête pas! Le sentiment moral ne vous dit-il plus que dans le doute il faut s'abstenir, et qu'en présence d'un devoir possible, il est sage d'agir, comme si ce devoir était réel? En sacrifiant ces pensées de mort que le malheur vous impose, aux scrupules d'une conscience délicate qui recule devant l'idée d'un crime possible, vous vous condamnez sans doute à quelques souffrances de plus; mais vous faites acte de courage et de vertu. Quand, au contraire, vous brisez en vous les liens de la vie, cet acte de désespoir attesté clairement que vous n'avez qu'un seul genre de courage, celui qui fait braver le danger du crime. Triste et funeste courage! Mieux vaut celui qui nous permet de tenir ferme contre le malheur. Mortel téméraire, vous cherchez un asile dans le néant! Qui sait si vous ne trouverez pas au delà du tombeau une nouvelle vie pleine d'angoisses et de tortures? Croyez-moi, exercez-vous plutôt à supporter patiemment les courtes douleurs de cette vie terrestre; rappelez-vous que les malheurs même peuvent devenir des biens pour l'homme, quand il sait lutter contre eux avec une mâle énergie, et que celui qui fait tourner ses maux au profit de sa vertu, trouve

dans le témoignage de sa conscience des émotions intimes, dont le charme secret adoucit les chagrins les plus cuisants, les douleurs les plus amères, et garantit l'âme du désespoir. — « Mais, di-t-on, nous ne croyons pas à une vie future; nous ne croyons pas à un Dieu rémunérateur et vengeur. Nos souffrances présentes ne sont que trop certaines; et les dangers de cet avenir éternel dont vous nous menacez sont imaginaires; il n'y a pas à balancer. » Eh bien, n'hésitez donc plus. Si vous avez, en effet, constaté avec une entière certitude qu'il n'y a ni Dieu dans le ciel, ni âme dans l'homme, ni devoir qui nous oblige à supporter les maux de la vie, ni châtimens réservés au delà du tombeau à ceux qui violent ce devoir, mourez avec sécurité, et fasse le ciel que votre mort ne soit pas suivie d'un funeste réveil! Mais si Dieu existe, je crains bien qu'il ne vous fasse un crime de l'avoir méconnu, et que vous n'avez à expier les tristes conséquences de votre incrédulité. Tout en faisant la réserve des exceptions individuelles que l'on sous-entend toujours en ces graves matières, n'est-il pas, en effet, raisonnable de penser que l'homme qui oppose sa raison individuelle à des croyances universelles, se rend coupable de présomption, et que son incrédulité est punissable, dès qu'elle dépasse le cercle de la théorie et devient pour lui une règle de conduite?

3^o Enfin, se donner la mort, c'est nuire à la société, à qui l'individu se doit tout entier, puisque sans la société l'individu serait réduit à la vie animale, et que, comme homme, il tient d'elle toute son existence. La vie d'un homme appartient à la société, tant qu'elle peut lui être utile; et je dis qu'elle peut toujours l'être. Si le malheur nous laisse la capacité de jouer un rôle actif dans la société, nous ne pouvons légitimement lui refuser nos services : les devoirs sociaux ne cessent pas d'être obligatoires, parce qu'il devient quelquefois très difficile et très pénible de les remplir. Sommes-nous, au contraire, incapables d'exercer au profit de nos semblables nos facultés actives; notre intelligence et nos forces physiques sont-elles épuisées : nous devons à la société le tribut de nos facultés morales. Tant qu'il nous reste un cœur pour sentir le bien, une volonté pour l'accomplir, notre tâche n'est pas achevée; nous pouvons toujours trouver d'utiles devoirs à pratiquer. Même au sein des maux les plus cruels, lorsqu'on a perdu tout espoir de contribuer au bien-être matériel de ses frères, on peut encore les servir par l'exemple de ses vertus. La patience, la résignation, l'énergie morale sont assez rares, pour que celui à qui sa

position permet ou impose la pratique de ces précieuses vertus , soit tenu , quoi qu'il doive lui en coûter , d'en donner le spectacle au monde. Si le mal est contagieux , le bien n'est pas dépourvu de toute puissance de propagation. Les ames les plus dures sentent germer dans leur sein les sentiments tendres et généreux , à l'aspect d'une femme patiente et résignée dans la douleur , d'un homme ferme et courageux , luttant avec une mâle énergie contre la misère et la souffrance. Bénis soient les mortels que la bonté divine afflige et qui savent tirer de leurs maux de si nobles exemples ! Les services qu'ils rendent à la société , ne sont pas moins utiles que ceux de la vie active. Malheur à l'homme qui n'a pas un cœur capable d'en sentir le prix ! N'est-ce pas vouloir nous ramener à l'état sauvage que d'inviter au suicide , comme on le fait quelquefois , les malheureux qui , dit-on , mangent le pain d'une pauvre famille , et ne sont plus qu'une charge onéreuse pour leurs parents et leurs amis ? Quelle est donc l'ame abjecte à qui des sacrifices matériels soient pénibles , quand il s'agit de secourir un frère et de ranimer sa vie défaillante ? Quoi ! vous ne rougissez pas de nous présenter alors le suicide comme un dévouement utile ! Etrange dévouement que celui qui couvre toute une famille d'un deuil éternel !

Ajoutons à ces réflexions que le suicide est un exemple toujours funeste et très propre à produire des imitateurs. L'expérience nous prouve tristement tous les jours , que l'homme à qui le malheur rend la mort désirable , triomphe aisément de l'instinct de conservation , lorsque aucun sentiment moral ne vient se joindre à cet instinct , pour arrêter les effets du désespoir. Quand on a vu quelquefois le suicide pratiqué comme une mode par une vanité insensée , il n'est plus permis de supposer que l'exemple qu'on en donne , ne soit point un danger pour la société. Demeurons donc , sur ce triste sujet , fermement attachés aux vrais principes : ne craignons pas d'attacher à tout suicide commis librement une flétrissure morale ; et n'admettons d'exceptions pour aucune infortune. Ici , toute exception détruirait la règle : il n'y aurait pas un malheureux qui ne s'en fit une excuse , et qui , en comparant ses maux avec ceux des hommes dont votre imprudence aurait excusé ou légitimé le suicide , ne se crût sincèrement dispensé , comme eux , du devoir de vivre.

Quelque évidents que soient , à nos yeux , les raisonnements qui précèdent , nous ne nous étonnons nullement des divisions qui

se sont élevées entre les philosophes sur le grave problème que nous venons de résoudre. La solution de la question du suicide dépend, en effet, des principes généraux, que chacun adopte et fait prévaloir en morale, et surtout de l'influence que l'on accorde aux dogmes religieux. L'histoire nous fournit sur ce dernier point un éclatant témoignage. La seule école de philosophie ancienne, qui ait porté contre le suicide une condamnation absolue, est l'école de Socrate et de Platon : elle est aussi la seule, dont la morale s'unisse par un lien intime à la religion. Lisez le Phédon ; et vous verrez que l'argumentation de Socrate repose principalement sur des motifs religieux. Dans le Phédon, la mort volontaire est avant tout un crime envers la Providence ; et quoiqu'elle soit aussi flétrie comme un vol fait à la société, on sent néanmoins que, sans l'idée fondamentale d'un législateur et d'un juge suprême, la vie de l'individu pourrait quelquefois cesser d'être un bien social. Les épicuriens ont permis le suicide : mais ils ne pouvaient nous l'interdire sans inconséquence. Car, pour eux, la vie n'a d'autre but que le plaisir ; et la pratique de tous les devoirs n'étant fondée que sur l'intérêt, celui pour qui la vie n'a plus d'intérêt, devient libre de disposer d'une existence qui désormais n'est plus pour lui qu'un inutile et pénible fardeau. Le dévouement n'étant obligatoire pour l'épicurien, qu'autant qu'il est une des sources de notre bonheur, personne n'est en droit de nous le commander, et nous pouvons nous en dispenser, quand nous sommes convaincus qu'il ne doit rien nous rapporter. — Les stoïciens, malgré la rigidité de leur morale, ont néanmoins accordé à l'homme, dans certains cas, un droit absolu sur sa propre vie. Mais on sait que, dans la Grèce, ces philosophes rejetaient le dogme de l'immortalité de la personne humaine, qu'ils se renfermaient dans un cercle de devoirs en quelque sorte spéculatifs et rationnels, qu'ils vivaient éloignés des affaires publiques, et presque étrangers aux affections de famille. A Rome, le stoïcisme revêtit un nouveau caractère ; il devint, dans des âmes qui avaient conservé un respect religieux pour la liberté et pour la patrie, une doctrine de dévouement social. Mais le stoïcien de Rome attachait une importance trop exclusive aux devoirs politiques ; il ne sentait encore que faiblement les devoirs de famille et d'humanité. En un mot, le stoïcisme, sous les diverses formes qu'il a revêtues, a toujours été dépourvu de bases religieuses, et s'est toujours montré trop exclusif dans la détermination des devoirs sociaux ou personnels. Or, quand la morale est

incomplète, il peut se présenter des cas où l'homme ne trouve plus aucun devoir à remplir sur la terre; il reprend alors son indépendance naturelle; il devient maître de disposer de sa vie. Ainsi Caton pouvait s'ensevelir sous les ruines de la liberté expirante : Caton ne tenait plus à rien, dès qu'il n'avait plus de patrie. Sa mission lui paraissait achevée, puisqu'il ne pouvait plus protéger Rome contre l'ambition des tyrans; et il croyait se dévouer encore pour son pays, en refusant de survivre à la liberté.

Passons maintenant à l'examen des objections par lesquelles on a essayé de légitimer le suicide. Nous nous arrêterons peu sur les deux premières, dont la faiblesse et la frivolité sont assez évidentes, et qui n'exigent pas une réfutation expresse et développée. « La vie est, dit-on, une propriété dont nous pouvons disposer à notre gré. S'il nous est permis de sacrifier un membre pour sauver le corps qui est un bien plus précieux, nous avons droit aussi de sacrifier notre corps à la conservation d'une chose plus précieuse, qui est notre bien-être. On ne saurait nier, je l'avoue, que l'homme ne soit obligé, dans les circonstances ordinaires, à veiller sur sa vie et à repousser toutes les causes qui la menacent : l'intention de la Providence nous est, à cet égard, très clairement marquée par cet instinct de conservation que Dieu imprime, ou plutôt impose à toutes les ames. Mais lorsque les maux de la vie, qui nous viennent aussi de Dieu, ont détruit cet instinct, et que la mort est devenue un besoin pour nous, le signe du devoir ayant disparu, le devoir cesse, et le désir de la mort nous donne le droit de nous délivrer de la vie. »

La vie est un don de Dieu, elle est notre propriété : oui, sans doute; mais ce don n'est pas absolu, il n'est pas une faveur sans condition : cette propriété est soumise à des charges déterminées, que l'on ne peut acquitter qu'en la conservant. La vie ne nous est donnée que comme moyen d'accomplir une tâche morale : son but la rend plus précieuse que le bien-être, et il ne nous est pas plus permis d'y renoncer que de renoncer au devoir. — Désirer de mourir, ajoute-t-on, c'est en avoir acquis le droit. Cette maxime serait commode pour les scélérats : il n'est pas de forfaits qu'elle ne puisse justifier. N'a-t-on pas vu souvent le délire des passions étouffer dans les ames perverses la voix de la conscience et l'amour du bien? Accepterez-vous donc l'excuse du meurtrier quand, s'emparant de votre principe, il vous dira : « La passion avait détruit en moi cette horreur du sang par laquelle

Dieu nous annonce que nous devons respecter la vie de nos semblables. L'assassinat me paraissait un moyen simple et naturel de satisfaire ma cupidité ou ma vengeance. Le signe du devoir ayant disparu, le devoir cessait pour moi et le désir de tuer m'en donnait le droit. » Par quelle étrange aberration d'esprit a-t-on confondu dans ce grossier et odieux sophisme l'un des signes par lesquels la loi morale se manifeste, avec le principe qui lui sert de base ? Ce n'est pas parce que nous aimons la vie que nous sommes obligés à la conserver ; c'est parce que sa conservation est liée à l'accomplissement de notre tâche morale sur la terre. Le désir ne crée pas le devoir, il ne fait que le rendre plus sensible et plus facile à pratiquer. Il est faux, d'ailleurs, que l'instinct de conservation soit jamais entièrement étouffé dans l'âme humaine. Le malheur peut faire naître dans l'intelligence des pensées et des désirs de mort ; mais l'instinct de conservation est indépendant des jugements de l'intelligence, il a sa racine dans l'organisation et résiste à toutes les influences. La nature répugne constamment à la destruction, et le suicide est toujours un acte de courage physique.

Nous emprunterons à Rousseau une autre objection plus importante que celles qui viennent d'être réfutées. « Chercher son bien et fuir son mal en ce qui n'offense point autrui, c'est un droit de la nature. Quand notre vie est un mal pour nous et n'est un bien pour personne, il est donc permis de s'en déli-
 « vrer..... On nous demande si jamais la vie peut être un mal.
 « En considérant cette foule d'erreurs, de tourments et de vices
 « dont elle est remplie, on serait bien plus tenté de demander si
 « jamais elle fut un bien. Le crime assiège sans cesse l'homme le
 « plus vertueux : chaque instant qu'il vit, il est prêt à devenir
 « la proie du méchant ou méchant lui-même. Combattre et souffrir,
 « voilà son sort dans ce monde : mal faire et souffrir, voilà celui
 « du malhonnête homme. — Admettons néanmoins que ce soit
 « un bien pour l'homme de ramper misérablement sur la terre. »
 Laissons à la multitude l'heureuse illusion qui lui fait aimer son triste séjour. « Il est des infortunés trop privilégiés pour suivre la
 « route commune, et pour qui le désespoir et les amères douleurs
 « sont le passe-port de la nature : c'est à ceux-là qu'il serait aussi
 « insensé de croire que leur vie est un bien, qu'il l'était au sophiste
 « Possidonium, tourmenté de la goutte, de nier qu'elle fût un mal. »
 — « Vous avouerez du moins, me dira-t-on, que notre vie ne

peut cesser d'être un bien pour les autres. Que cela soit vrai pour le plus grand nombre des hommes : nous sommes prêts à l'admettre. Mais l'expérience ne nous force-t-elle pas de reconnaître que ce principe souffre des exceptions? Les souffrances physiques ne peuvent-elles pas rendre l'homme incapable de continuer son service dans la société? N'a-t-on jamais rencontré de malheureux qui ne tiennent à rien sur la terre, et dont la vie n'est qu'une charge onéreuse pour les autres hommes? N'y a-t-il pas des situations exceptionnelles où le suicide peut se présenter à une ame honnête comme un acte, ou même comme une ressource de dévouement? La mort volontaire n'est un crime que pour ceux à qui leur position permet encore d'être utiles, ou que la société retient sur la terre par les liens de quelques devoirs spéciaux.»

Certes, voilà une objection fortement conçue, et néanmoins, dès que l'on fait intervenir dans le débat les principes religieux, elle ne supporte pas l'examen. Il n'y a pas de contestation à élever sur la majeure. C'est une maxime évidente et certaine; mais je dis que, dans la question du suicide, cette maxime ne peut recevoir aucune application légitime. Pour nous prouver que la vie est un mal, on nous trace un tableau lugubre de ses misères. Quoique les couleurs de ce tableau nous paraissent beaucoup trop chargées, nous avouons que la vie, considérée comme un moyen de jouissances, est rarement un bien; mais la valeur qu'il convient d'attacher à la vie, ne doit pas se mesurer sur les plaisirs qu'elle procure : c'est son but moral seul qui en fait le prix. La vie a été un bien pour l'honnête homme, puisque jusque-là il en a su faire un bon usage : elle ne peut cesser d'être un bien pour lui, puisqu'il dépend de lui de grossir le trésor de bons sentiments et de bonnes œuvres qui constituent notre vraie richesse. La vie passée a été un mal pour le méchant, puisqu'il ne l'a point appliquée à sa destination véritable; mais celle qui lui reste, est un bienfait de la Providence. O vous que le crime a conduits au malheur, ne prenez pas votre vie en haine; bénissez-la plutôt comme une ressource précieuse que Dieu, dans sa bonté, veut bien vous laisser encore, pour réparer vos désordres et pour échapper à sa justice ! La vie, considérée dans son but moral, n'est donc un mal pour personne : elle est un bien pour tous les hommes, puisqu'elle peut leur servir ou comme moyen de multiplier leurs mérites, ou comme moyen de repentir et d'expiation.

Peut-elle maintenant cesser d'être utile aux autres hommes? Oui sans doute, si l'on ne tient compte que des avantages matériels dont elle est la source. L'homme qui est atteint d'une maladie incurable, et qui attend sur son lit de douleur une mort inévitable, n'est plus alors qu'une charge pour ceux qui le nourrissent. Mais quand on embrasse dans sa pensée les biens moraux attachés à la vie d'un homme vertueux, la question reçoit une tout autre réponse. Non, l'homme vertueux ne peut jamais cesser d'être utile. Les exemples de patience, de résignation et de courage qu'il donne au monde, sont des germes précieux de sentiments généreux et de nobles actions. Que sont, après cela, quelques sacrifices matériels que le malheur de nos frères nous impose ! *Que celui qui meurt pour nous les épargner, ait été mû par une intention généreuse, je veux bien l'admettre; mais nous a-t-il rendu un vrai service? N'est-il pas tombé dans une déplorable erreur sur les résultats réels de son action? Pour moi, quand je descends au fond de ma conscience et que j'apprécie les devoirs qui résultent de ces positions extrêmes et sans remède, je ne vois de vraie générosité, de vraie grandeur, de véritable amour pour les siens que dans l'homme courageux qui s'écrie au sein de la douleur : « Mon Dieu, donnez-moi la force de souffrir ; car je ne veux point ravir au monde le spectacle et le fruit de mes dernières vertus ; car je ne veux point priver ma famille d'une occasion de dévouement. »* On nous parle de gens qui ne tiennent à rien, et qui n'ont, dans la société, aucun devoir spécial à remplir. Mais n'y a-t-il pas des devoirs généraux qui nous attachent au monde ? Si vous n'avez ni famille, ni patrie, n'êtes-vous pas membre de l'humanité ? en quelque lieu que le ciel vous place, ne serez-vous pas toujours au milieu de vos frères ? fussent-ils indifférents ou injustes, la loi sociale et surtout la loi divine vous commandent de leur consacrer votre vie. Quelque pénibles que puissent être vos devoirs, vous ne pouvez y renoncer. Tant que l'on conserve sa liberté morale, il faut vivre, quoi qu'il en coûte, et le suicide n'est jamais excusable, que quand il est le résultat d'un délire dont le principe est involontaire.

Pour compléter cette discussion, il nous reste à examiner les raisonnements que Montesquieu a formulés avec une énergique précision en faveur du suicide. « Quand je suis accablé de douleur, de misère, de mépris, pourquoi veut-on m'empêcher de
« mettre fin à mes peines, et me priver cruellement d'un remède

« qui est en mes mains ? — Pourquoi veut-on que je travaille
 « pour une société dont je consens de n'être plus, et que je tienn
 « malgré moi, une convention qui s'est faite sans moi ? La société
 « est fondée sur un avantage mutuel ; mais lorsqu'elle me devient
 « onéreuse , qui m'empêche d'y renoncer ? La vie m'a été donnée
 « comme une faveur , je puis donc la rendre , lorsqu'elle ne l'est
 « plus ; la cause cesse , l'effet doit donc cesser aussi. — Le prince
 « veut-il que je sois son sujet quand je ne retire point les avan-
 « tages de la sujétion ? Mes concitoyens peuvent-ils demander ce
 « partage inique de leur utilité et de mon désespoir ? Dieu , dif-
 « férent de tous les bienfaiteurs , veut-il me condamner à rece-
 « voir des grâces qui m'accablent ? Mais, dira-t-on , vous troublez
 « l'ordre de la Providence. Dieu a uni votre ame à votre corps ,
 « et vous l'en séparez : vous vous opposez donc à ses desseins et
 « vous lui résistez. Que veut dire cela ? Troublé-je l'ordre de la
 « Providence, lorsque je change les modifications de la matière?...
 « Non, sans doute , je ne fais qu'user du droit qui m'a été donné,
 « et en ce sens je puis troubler à ma fantaisie toute la nature sans
 « que l'on puisse dire que je m'oppose à la Providence. Lorsque
 « mon ame sera séparée de mon corps , y aura-t-il moins d'ordre
 « et moins d'arrangement dans l'univers ? Croyez-vous que cette
 « nouvelle combinaison soit moins parfaite , que le monde y ait
 « perdu quelque chose, et que les ouvrages de Dieu en soient moins
 « grands, ou plutôt moins immenses ? Pensez-vous que mon corps ,
 « devenu un épi de blé , un ver , un gazon , soit changé en un ou-
 « vrage de la nature moins digne d'elle , et que mon ame , déga-
 « gée de tout ce qu'elle avait de terrestre , soit devenue moins
 « sublime ? Toutes ces idées n'ont d'autre source que notre or-
 « gueil. Nous ne sentons point notre petitesse ; nous nous ima-
 « ginons que l'anéantissement d'un être aussi parfait que nous ,
 « dégraderait toute la nature , et nous ne concevons pas qu'un
 « homme de plus ou de moins dans le monde , que dis-je ? tous
 « les hommes ensemble , cent millions de terres comme la nôtre ,
 « ne font qu'un atome subtil et délié que Dieu n'aperçoit qu'à
 « cause de l'immensité de ses connaissances. »

Toutes ces objections en faveur du suicide peuvent être résumées dans ces trois arguments : 1° La société est fondée sur un avantage mutuel : lorsqu'elle devient onéreuse , rien n'empêche d'y renoncer ; 2° la vie est une faveur : je puis donc la rendre, quand elle ne l'est plus ; 3° c'est par orgueil que nous nous imaginons

troubler l'ordre de la Providence en nous donnant la mort. Il ne dépend pas de nous de troubler l'ordre, et la vie des insectes qui rampent sur la terre, est sans importance aux yeux de l'être infini. Le second de ces raisonnements est facile à réfuter. Oui, la vie est une faveur, quand on ne la regarde que comme un moyen de jouissances ; mais sous le point de vue moral, la vie est une épreuve, et il n'est pas permis de renoncer à une épreuve, comme à une faveur. D'ailleurs nous avons déjà montré que, dans son rapport à la vie future, cette vie terrestre est toujours un bien pour l'homme vertueux et qu'elle est toujours une faveur pour le coupable, puisqu'elle suspend les coups de la justice divine, et nous permet de rentrer dans les voies de la vertu et du bonheur.

Le troisième raisonnement auquel Montesquieu a consacré les plus longs développements, est le plus faible de tous ; il est fondé sur une confusion grossière de l'ordre physique avec l'ordre moral. Sans doute, quand on fait abstraction du devoir, il devient indifférent qu'un homme sépare violemment son ame de son corps, comme il est indifférent de changer les modifications de la matière. Lorsque notre corps sera devenu un épi de blé, un ver, un gazon, il ne sera pas un ouvrage indigne de la nature ; et notre ame, dégagée de tout ce qu'elle a de terrestre, n'en sera pas moins sublime, comme œuvre du Créateur. Nous concevons encore qu'un homme de plus ou de moins dans le monde, que cent millions de terres comme la nôtre ne fassent qu'un atome subtil et délié, que Dieu n'aperçoit qu'à cause de l'immensité de ses connaissances. Tout cela est vrai, est incontestable, quand on suppose que le suicide est moralement indifférent. Mais si, en effet, Dieu donne un but moral à la vie humaine, s'il n'est pas plus légitime de disposer librement de la vie, que de renoncer à ses devoirs, alors le suicide tire de son caractère moral une importance véritable aux yeux d'un Dieu dont la sagesse souveraine soumet à des lois certaines les volontés des intelligences, comme les mouvements des corps. L'argument de Montesquieu n'a donc pas de sens, ou il suppose, ce qui est en question, que le suicide est moralement indifférent. Enfin qui veut trop prouver ne prouve rien. La portée de cet argument est évidemment exagérée. Car il n'est pas de crime qu'il ne puisse servir à justifier. Le meurtrier ne sera-t-il pas en droit de prétendre que l'homme ne trouble pas plus l'ordre de la Providence en rompant les liens d'une organisation étrangère qu'en détruisant la sienne propre ? Qu'importe, en effet, à Dieu,

l'existence du chétif insecte qui a reçu la mort ? Après tout, le meurtrier n'anéantit ni l'âme ni le corps de la victime : il ne détruit que les rapports des deux substances ; chacune d'elles conserve les perfections qui lui sont propres. Pourquoi faire tant de bruit pour une action si peu importante ? Tous vos beaux mouvements de haine et d'indignation contre les assassins ne prouvent rien que votre orgueil et votre égoïsme. N'insistons pas davantage sur ces conséquences : l'immoralité de l'argument que nous combattons est trop évidente pour être dangereuse.

Reste le premier raisonnement qui, seul, mérite un sérieux examen. Essayons, avant tout, de le bien comprendre. Selon Montesquieu, la société étant fondée sur un avantage mutuel, quand elle devient onéreuse, il doit être permis d'y renoncer. L'auteur suppose évidemment que le malheur qui nous rend la société onéreuse, n'est pas notre ouvrage. Car si nos semblables ont observé fidèlement envers nous toutes les clauses du contrat social, les maux qui nous viennent de nous-mêmes, ne nous dispensent pas de rendre aux autres les services que nous en avons reçus. Cette loi de réciprocité qui nous lie à la société, nous oblige, tant qu'elle n'a pas été violée à notre égard, et que nous demeurons capables de l'observer. Il faut donc, pour entrer dans l'esprit du raisonnement de Montesquieu, imaginer un homme que la société persécute ou qu'elle ne garantit pas, comme elle le doit, des coups de la fortune. Que la société ne puisse pas, ou ne veuille pas s'acquitter de son rôle obligé de protection : dans l'un comme dans l'autre cas, elle n'a plus droit d'exiger de lui aucun service, aucune reconnaissance. Tel est, selon moi, le vrai commentaire qu'il convient d'ajouter au raisonnement de Montesquieu pour lui donner toute sa valeur.

Ici un premier moyen de réfutation se présente. L'individu peut-il, en alléguant le prétexte du malheur qu'il éprouve ou de l'injustice dont il est victime, annuler, de son autorité privée, le contrat qui le lie à la société ? A-t-il le droit de se poser comme seul juge dans sa propre cause ? Où est donc le sage, qui soit capable d'apprécier avec une exacte et rigoureuse impartialité toutes les causes réelles qui ont influé sur sa destinée ? Tout homme est suspect aux autres, et doit se défier de lui-même, quand il prononce sur une affaire qui l'intéresse personnellement. Nous n'avons le droit, ni d'accuser, ni de condamner le corps social. Entre nous et la société, il n'y a jamais qu'un fait de prouvé, c'est que nous tenons

d'elle notre intelligence et notre moralité. C'est là un bienfait immense, et qui ne peut pas être contesté, tandis qu'il est au moins incertain que nos souffrances ne soient pas notre ouvrage, et qu'elles nous viennent de nos semblables ou de ce qu'on nomme vaguement la fortune.

Cette réfutation offre, je l'avoue, un grand caractère de vraisemblance. Il me semble néanmoins qu'elle ne résout pas pleinement la difficulté. Quand une convention lie deux personnes, pour interdire absolument à chacune d'elles le droit de s'établir juge dans sa propre cause, ne faut-il pas les soumettre toutes les deux à l'autorité d'un arbitre, d'un juge commun? Si nulle autorité n'intervient entre l'individu et la société, en vertu de quelle loi *contraindrez-vous l'individu à s'abstenir de tout jugement? Ma conscience me dit que le contrat social a été violé à mon égard; et sous prétexte que ma conscience est faillible, il faut me taire, il faut souffrir, il faut dévorer l'injustice! J'accuse le corps social d'iniquité ou d'impuissance; et je réclame le droit de rompre par ma mort un pacte onéreux. Me forcer à vivre, n'est-ce pas me condamner? Et qui donc me condamne? N'est-ce pas cette même société que j'accuse? Elle est donc juge dans sa propre cause: entre elle et moi, tout n'est pas égal; le contrat qui nous lie est une révoltante injustice. Ne sont-ce pas des hommes faillibles comme moi, qui s'arrogent le droit de me condamner à vivre? Non, ces hommes ne sont pas mes juges; je ne puis voir en eux que des tyrans et des bourreaux? Ne vous retranchez pas derrière une prétendue infailibilité du corps social. Jamais la société en corps n'est appelée à juger un individu: la vie et la destinée d'un individu ne sont jamais connues que d'un petit nombre d'hommes. De quel droit ces hommes prétendent-ils soumettre ma conscience à leurs arrêts, et demandent-ils, comme le dit Montesquieu, ce partage inique de leur utilité et de mon désespoir? Vous nous parlez du bienfait de l'intelligence et de la moralité que nous devons au corps social! Mais l'intelligence et la moralité sont-elles de vrais biens, quand le malheur les accompagne? J'ai reçu ces dons sans le savoir et sans le vouloir; l'iniquité des hommes ou du sort les a empoisonnés; je les maudis!*

Je le dis dans mon ame et conscience, tant que l'on ne considère que les rapports qui unissent les hommes entre eux, l'honnête homme ne doit plus rien à une société qui ne veut pas ou ne peut pas le protéger contre les coups du sort. Pour l'enchaîner à la vie,

Il faut lui montrer au-dessus de lui et du corps social un législateur, un souverain, un juge commun. Dès que l'existence de cet être souverain est reconnue, notre devoir envers nos semblables devient absolu. Il est à la fois personnel et religieux, en même temps que social; personnel, puisque son accomplissement nous honore d'autant plus, que nos semblables ont moins mérité de nous; religieux, puisque Dieu nous commande d'aimer les hommes, comme il aime ses créatures. Quand nous ne devrions plus rien aux hommes pour eux-mêmes, nous leur devrions donc encore tout pour nous-mêmes et pour Dieu. Cette morale est élevée et quelquefois pénible; mais elle est toujours praticable et par conséquent toujours obligatoire pour qui sait puiser dans les hautes perspectives de la religion le mépris de la douleur et l'énergie du dévouement.

CHAPITRE X.

RÉFLEXIONS CRITIQUES SUR LES PRINCIPES MORAUX ET SUR LES SYSTÈMES EXCLUSIFS DE MORALE.

Si nous considérons l'influence que la raison humaine exerce sur les déterminations de la volonté, nous ne tarderons pas à nous convaincre que la force dont elle est douée, est plus apparente que réelle. Tout-puissante, quand elle agit seule et dans le silence des passions, aperçoit-elle des actions empreintes d'un caractère essentiel de bonté morale, elle dit que ces actions soient faites, et la volonté fait ce qu'elle dit : sa parole est alors plus qu'un conseil : elle est pour nous un ordre, une loi, une nécessité. Mais quand il faut lutter contre un désir, contre une simple émotion de l'ame, si cette raison souveraine ne trouve aucun auxiliaire dans la sensibilité, elle est frappée d'impuissance. Son flambeau brille encore à nos yeux, mais sans nous attirer : sa voix peut encore se faire entendre; elle ne sait plus se faire écouter. Pour nous entraîner vers le bien, la raison ne doit pas se borner à nous le montrer; il faut qu'elle parvienne à en faire un objet d'amour ou d'espérance. On dit que le sentiment est émoussé par l'habitude : l'habitude exerce néanmoins une influence irrésistible, lorsque nous n'avons contre elle d'autres armes que de froids raisonnements. Démontrez à un débauché, à un ivrogne, à un joueur, la bassesse et les dangers du vice dont il est devenu l'esclave : la conviction spéculative que vous aurez produite en lui, sera stérile et impuissante. Pour le ramener à la vertu et à l'honneur, il faut éveiller dans son ame le remords, le sentiment de sa dignité et la crainte de l'avenir. Le jugement le plus évident ne peut lutter contre la plus faible passion, s'il n'est secondé par une émotion du cœur. Lorsque nous avons pris une résolution, la raison est sans doute un guide propre à nous diriger dans l'accomplissement de notre projet; elle éclaire notre route, et nous montre les moyens d'atteindre au but que nous avons choisi; mais ne nous flattons pas de trouver en elle seule les forces qui nous sont nécessaires pour triom-

pher de nos désirs. La raison est toujours une lumière; elle ne devient un mobile qu'en s'alliant à la sensibilité.

Tous les moralistes ont reconnu ou du moins entrevu cette loi, qui fait dépendre du sentiment notre énergie morale, et qui place en lui le point d'appui de la volonté, luttant contre les penchans vicieux de notre nature. Étudiez attentivement leurs ouvrages et pénétrez bien leurs intentions : vous verrez que ceux même qui conçoivent la raison comme le principe de nos déterminations, ne lui attribuent d'autre force que celle qu'elle tire de sa liaison intime avec l'amour du bien, dont ses décisions déterminent en nous le développement. Les vrais mobiles de nos actions morales sont donc quelques affections naturelles, que leur affinité ou leur alliance avec la raison *distingue de toutes les autres, et empreint du noble caractère de la moralité. Ces affections précieuses, ces sentiments-principes se réduisent à quatre, qui sont l'amour de soi, la bienveillance pour nos semblables, l'amour du bien et l'amour de Dieu ou la piété.* Les autres mobiles qui influent sur notre conduite, peuvent n'être pas comptés : car ils se rattachent à quelque'un de ces grands principes; ou ils n'agissent que sur quelques âmes, ou enfin ils sont évidemment dépourvus de moralité. Aussi, quand les philosophes ont essayé de remonter à la source première de tous nos devoirs, ils ont cru qu'il fallait la chercher dans l'un des quatre sentiments que nous venons de nommer. Cédant au besoin d'unité qui tourmente tous les savants, ils ont souvent tenté d'établir la prédominance exclusive de l'une de nos affections morales, soit en détruisant toutes les autres, soit en niant leur moralité, soit en les ramenant à celle qu'ils voulaient conserver comme principe universel des devoirs. Ces tentatives, selon moi, toujours malheureuses, ont fait naître quatre systèmes exclusifs de morale, dans lesquels on pose, comme mobile premier et universel de nos actes moraux, comme principe unique de nos devoirs, l'une des quatre affections que nous avons indiquées plus haut. Sous le point de vue scientifique, il serait sans contredit désirable que l'on pût ramener toutes les lois à une seule loi, tous les devoirs à un seul devoir : mais il convient d'examiner si, pour obtenir cette unité, il ne faudrait pas faire violence aux faits, si toute doctrine qui est exclusive dans son principe, n'est pas obscure et embarrassée dans ses déductions, si elle n'est pas même nécessairement incomplète, enfin si elle n'entraîne pas en pratique des conséquences funestes.

1^o *Épicuréisme*. Dans l'étude que nous nous proposons de faire, la première doctrine morale que nous rencontrons, est celle qui ne reconnaît dans l'homme que l'amour de soi, et qui nous prescrit de rapporter toutes nos actions à notre intérêt bien entendu ; doctrine vulgaire, peu ambitieuse, qui ne flatte point l'orgueil humain, qui évite de placer trop loin les limites du possible, et qui, abaissant la vertu au niveau des âmes médiocres, se prétend la plus utile, la plus praticable, parce qu'elle est la plus conforme aux données de l'expérience, et qu'elle ne nous impose que des devoirs qui sont en rapport avec notre faiblesse ! nous ne nous arrêterons pas à examiner les opinions de ces philosophes, dont l'épicuréisme repose sur un matérialisme grossier et dégradant. Quelques disciples de Condillac, peu fidèles à leur maître en métaphysique, quelques physiologistes, que leurs habitudes scientifiques disposent à exagérer la puissance de l'organisation ; ont pu conserver ces opinions funestes, propagées dans le dernier siècle par la réaction violente du philosophisme contre l'autorité religieuse. Mais il est peu de philosophes proprement dits qui ne les rejettent aujourd'hui avec mépris. Si quelquefois encore elles osent se produire et braver l'arrêt de la conscience publique, l'imagination se croit au moins obligée de leur chercher des voiles ; et nous avons vu de nos jours une secte qui a peu duré, mais qui a laissé de nombreuses traces de son passage, cacher un matérialisme réel sous l'expression d'un idéalisme apparent. Puisque le malheureux système qui fait de l'homme une machine, n'est plus ouvertement avoué, et qu'il est désormais permis de le regarder comme une sorte de plaie philosophique ou morale, que l'on rougit de montrer publiquement, nous nous dispenserons d'une réfutation peu utile, et qui d'ailleurs est déjà contenue dans nos leçons précédentes.

D'autres, sans s'exprimer d'une manière formelle sur la nature du principe pensant et sur l'existence du libre arbitre dans l'homme, ont prétendu que la sensation est la source unique de toutes nos facultés, de toutes nos connaissances, de tous nos sentiments ; que puisqu'il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait passé par les sens, il n'y a non plus dans la sensibilité aucun besoin, aucun désir, aucune passion, qui ne se rapporte de près ou de loin à un objet physique ou à un plaisir sensuel ; que les seuls biens que l'homme recherche pour eux-mêmes, sont ceux dont la possession est une source immédiate de volupté ; qu'il n'existe en nous, d'autres tendances primitives que les appétits animaux ; qu'à la vérité, les dé-

veloppements de l'intelligence font naître en nous beaucoup de désirs qui, considérés dans leur objet immédiat, se distinguent des appétits ; mais que l'objet auquel ces désirs se rapportent, n'est qu'un moyen plus ou moins indirect, plus ou moins éloigné de parvenir à la possession de quelque bien physique, et que la seule chose qui nous élève au-dessus des autres animaux, c'est que nous pouvons étendre à l'infini le cercle de nos voluptés, et leur enlever par mille raffinements ingénieux leur grossièreté naturelle. Ce sensualisme est une calomnie contre la nature humaine ; nous l'avons déjà réfuté en psychologie. Nous avons démontré qu'il y a en nous comme deux êtres distincts, mais intimement unis, l'animal et l'homme. Si l'animal éprouve des besoins physiques dont l'énergie et la nécessité sont incontestables, l'homme rougit de ces besoins comme d'une servitude : il porte dans son cœur et peut y développer le germe d'affections plus élevées, plus pures et plus nobles. Laissons donc là le matérialisme et le sensualisme, qui nous ont assez occupé en psychologie, et contre lesquels la discussion, déjà épuisée, ne nous fournirait plus aucune preuve nouvelle ; examinons maintenant la doctrine de l'intérêt en elle-même, et indépendamment des principes métaphysiques ou psychologiques, qui pourraient lui servir de base.

Les théories morales ne s'appuient pas toujours sur des résultats fournis par la métaphysique ou par la psychologie ; on les a souvent déduites de l'observation des faits extérieurs. Or, quand on observe ce qui se passe dans le monde, il faut avouer que la doctrine de l'intérêt s'offre à l'esprit avec de grands caractères de vraisemblance. « Etudiez, nous disent certains pessimistes, habiles à démêler dans toutes nos actions la trace des faiblesses de notre nature, étudiez la conduite habituelle de vos semblables ; qu'y trouverez-vous ? Partout l'amour de soi. Chez ceux dont l'éducation n'a point altéré le naturel, il se manifeste avec une grossière, mais franche naïveté ; chez ceux dont l'intelligence est développée et dont la vanité aspire à une supériorité relative, il se dissimule, se déguise, et revêt, autant qu'il le peut, les formes menteuses du désintéressement et de la générosité : souvent il réussit à tromper un vulgaire assez simple pour croire au dévouement ; mais il n'échappe pas au sage qui sait reconnaître ses traits sous tous les masques dont il se couvre. Parmi toutes les actions vulgaires, pouvez-vous nous en montrer une seule que l'amour de soi n'ait pas inspirée ? Quant aux actions si peu fréquentes, que vous nommez grandes et

nobles, ne sont-elles pas le résultat d'une imagination exaltée par une forte passion? Or que cherchons-nous, je vous le demande, dans l'objet d'une passion quelconque, si ce n'est notre propre bonheur? Si, d'ailleurs, il y avait au fond du cœur humain quelque affection réellement désintéressée, son influence devrait quelquefois se montrer sur la scène politique. Les mobiles qui dirigent un peuple, sont empruntés aux individus qui le composent : son histoire doit manifester à nos yeux toutes les affections générales du cœur humain. Or étudiez en détail la vie des nations; vous les trouverez partout et toujours soumises à la loi de l'intérêt. En politique, le désintéressement n'est-il pas regardé comme une duperie? L'histoire ne flétrirait-elle pas le souverain qui, cédant à un accès de folle exaltation pour des vertus chevaleresques, sacrifierait à de vaines idées de générosité les intérêts généraux du peuple qu'il gouverne? Toute société d'hommes tend exclusivement et invariablement à son propre bien, et elle suit en cela une tendance qui est également invariable et exclusive dans l'individu. »

Il n'est pas nécessaire de désertir le terrain sur lequel on vient de porter la discussion, pour trouver des armes contre l'épicurisme. La loi à laquelle on soumet la vie des peuples, n'est pas aussi absolue, aussi inflexible qu'on le suppose; elle laisse place à d'honorables exceptions. Si, dans l'ensemble de leurs actions, tous les peuples sont dirigés par l'amour de soi, on voit aussi par intervalles se manifester en eux de plus nobles tendances. J'aperçois quelque chose de plus que l'intérêt dans la conduite de ce peuple qui impose à ses ennemis vaincus l'abolition des sacrifices impies dans lesquels ils immolaient des victimes humaines. Quand les Athéniens refusent de brûler la flotte de Lacédémone, il me semble qu'à leurs yeux comme à ceux d'Aristide, la justice ne se confond pas avec l'utilité. On en appelle au témoignage de l'histoire. Eh bien, comparez entre elles les principales nations que l'histoire nous fait connaître; même dans les tendances qui leur sont communes, vous remarquerez des différences morales qui vont quelquefois jusqu'au contraste. Toutes les nations aiment plus ou moins la gloire : mais il en est qui ne l'aiment que comme un moyen de prospérité et de puissance : pour d'autres, au contraire, la gloire est le premier des biens; et pour le conquérir, elles sacrifient leurs richesses et le sang de leurs enfants; elles vont même quelquefois jusqu'à risquer leur existence. Dans les crises que les révolutions sociales enfantent, certains peuples s'attachent aux principes qui doivent

leur rapporter le plus : d'autres s'attachent aux principes qui leur paraissent les plus vrais et les plus nobles. Pourquoi nier l'évidence? Pourquoi avilir nos propres vertus? Ces vertus chevaleresques que les épicuriens veulent nous faire regarder comme des accès de folie, ont imprimé leur trace dans toute notre histoire. Nous avons souvent combattu pour des idées, sans songer aux résultats matériels de la victoire; et pour moi, je suis heureux et fier d'être né au sein de la nation dont l'histoire prouve avec le plus d'évidence et d'éclat qu'il existe dans l'homme une puissance morale, supérieure à l'amour de soi. Veut-on maintenant faire descendre la discussion des peuples aux individus; on retrouvera, et en plus grand nombre, ces mêmes aspirations vers un but plus noble que notre intérêt. Selon les épicuriens, l'amour de soi est le principe universel des actions humaines : mais il parvient à se déguiser assez bien dans quelques-unes, pour que le vulgaire les regarde comme désintéressées. Il s'y déguise fort habilement, en effet, dirai-je à ces habiles observateurs, puisqu'il n'y a que vous qui réussissiez à le découvrir. Un homme s'élançait spontanément au-devant de la mort pour sauver ses frères; il croit se dévouer; son action porte en soi toute l'apparence d'un généreux sacrifice. Il faut bien de la pénétration pour surprendre là une trace d'intérêt personnel! Je crains bien que cette pénétration ne soit rien de plus qu'une vaine subtilité, et que votre imagination, servant des préventions systématiques, n'ait fait tous les frais de votre prétendue découverte.

Mais quand il serait vrai que l'intérêt personnel intervient, comme mobile apparent ou caché, dans toutes nos actions, pourrait-on conclure de ce fait que l'homme ne doit agir que dans son intérêt? Le fait est-il donc la mesure du devoir? N'est-il pas évident que la loi morale doit franchir les bornes du réel; qu'il faut qu'elle soit l'expression du bien possible, et qu'elle l'impose à nos efforts? Or ce n'est pas dans nos actes que nous découvrirons ce que nous pouvons; c'est dans nos cœurs. Rentrons donc en nous-mêmes; n'y trouvons-nous pas des sentiments distincts de l'amour de soi? La bienveillance suppose, il est vrai, l'amour de soi; mais elle en franchit les limites. Il faut avoir fait en soi-même l'épreuve des biens et des maux, pour en être touché dans autrui : mais la sympathie naturelle implique, nous l'avons démontré, un acte d'imagination instinctive qui identifie notre personnalité avec celle d'autrui, et qui produit en nous l'oubli complet de notre intérêt.

D'ailleurs, quand la bienveillance conserverait, en raison de son origine, quelque affinité avec l'amour de soi, il demeure toujours évident que, considérés sous le point de vue moral, la bienveillance et l'amour de soi constituent deux motifs distincts et même opposés. Lorsque, dans une ville assiégée, un homme qui n'est pas sûr de sa subsistance du lendemain, partage avec un malheureux le dernier morceau de pain qui lui reste, son action n'a-t-elle pas pour but le soulagement de celui qui l'implore, et n'est-elle pas un sacrifice personnel? Vous prétendez sans doute qu'il donne assistance au malheureux dans l'espoir d'obtenir le même secours, s'il devient malheureux à son tour; et moi, je vous dis que vous calomniez les intentions de cet homme, qu'il n'a cédé qu'à une émotion présente, et que sa conduite exclut toute idée d'avenir, tout retour sur soi-même.

Après la bienveillance, nous trouvons dans nos cœurs l'amour du bien. Or, s'il est vrai, comme nous croyons l'avoir déjà prouvé, que la conception du bien moral soit distincte et même souvent indépendante de celle de l'utile, le sentiment que nous éprouvons pour l'un, ne peut se confondre avec celui qui nous attache à l'autre. Au défaut des preuves que nous en avons déjà données, l'opposition de ces deux sentiments se démontrerait par l'opposition des effets intérieurs qu'ils produisent dans la conscience, quand ils servent de mobiles à une même action. Supposez que deux hommes agissent de la même manière dans une circonstance donnée, et que l'un d'entre eux cède spontanément à l'influence de cet attrait naturel que l'âme éprouve à la vue du bien, tandis que l'autre n'est déterminé que par la perspective des avantages attachés à son action : dites, vous semble-t-il que cette détermination commune produise en eux le même plaisir? N'est-il pas évident qu'ils éprouveront des impressions très diverses? Or la diversité des impressions dont leur conscience sera affectée, ne peut avoir son origine dans l'action, puisque l'action est exactement la même; elle n'a et ne peut avoir sa raison que dans la diversité des motifs qui les ont déterminés.

Enfin l'amour de Dieu ou la piété renferme, nous l'avons vu, deux éléments distincts. Ce sentiment implique, 1^o un mouvement de sympathie morale qui nous attache aux perfections infinies du Créateur, et, sous ce point de vue, il se confond avec l'amour du bien; 2^o un mélange de reconnaissance et d'espoir, résultat naturel et nécessaire de l'idée des biens que nous avons déjà reçus et

que nous pouvons encore attendre d'un Dieu dont la bonté est inépuisable, et dont la puissance est infinie; sous ce second point de vue, la piété se rattache à l'amour de soi. Ainsi, quoique, par l'un de ses éléments, l'amour de Dieu soit en contact avec le désir du bonheur, les confondre l'un avec l'autre, ce serait mutiler le premier, ou nier la distinction déjà établie entre l'amour de soi et l'amour du bien.

Imaginez maintenant qu'un homme ait étouffé tous les germes de bienveillance, de piété et d'amour du bien que la nature avait déposés dans son cœur, et qu'il cède dans tous ses actes aux inspirations ou plutôt aux conseils de l'amour de soi : cet homme ne cesse-t-il pas d'être vraiment vertueux ? Sa conduite n'exclut-elle pas toute idée de mérite moral ? Celui qui ne recherche que ce qui peut lui être utile, ne peut réclamer rien de plus que les éloges dus à la prudence. Or qu'est-ce que la prudence ? Un calcul de raison, un mérite purement intellectuel. Pour l'homme prudent il n'y a point de règle absolue : il ne voit dans ce que nous nommons loi morale ou devoir, qu'un moyen relatif, qu'un instrument subordonné et dont la valeur est déterminée par les services que l'on en peut tirer.

Quoique la prudence soit dépourvue de tout caractère de moralité, pourtant, aux yeux de tout homme éclairé qui place la règle des actions dans l'amour de soi, la prudence est la seule vertu, la seule qualité qui soit vraiment digne d'estime. Si, en effet, dans le choix des biens, l'épicurien ne se soumettait pas aux conseils de la prudence, il n'obéirait plus qu'au dangereux attrait du plaisir présent, qu'à d'aveugles penchants qui l'entraîneraient à sa ruine. Pour que l'amour de soi atteigne son but, et s'élève à l'autorité d'un principe, il faut que toutes ses tendances soient réglées et soumises au calcul. La loi suprême, dans la doctrine de l'intérêt, c'est de résister aux premières impressions, et d'examiner mûrement le pour et le contre, avant d'agir. C'est à la raison seule qu'il appartient de tenir la balance, où nous devons peser le présent et l'avenir. La sensibilité n'a que de faux poids ; si nous la prenions pour mesure, l'avenir serait toujours trop léger, et le présent, trop lourd. Ainsi, la doctrine de l'intérêt nous impose le devoir de la réflexion ; elle condamne la spontanéité comme une imprudence, et par conséquent elle tend à détruire en nous et à flétrir dans les autres les actes instinctifs de sympathie et de générosité.

Avouons-le, toutefois, l'expérience ne justifie pas toujours les

reproches dont l'épicurisme est l'objet dans les livres de certains moralistes. Si cette doctrine détruit la vertu, en proscrivant le dévouement, elle n'est pas toujours, et nécessairement, comme on l'a souvent prétendu, une source de vices et de crimes. Quand les âmes, qui subissent son influence, sont encore ignorantes et agitées par la violence des passions, il est certain qu'elle ne suffit pas pour arrêter les mouvements d'une orageuse sensibilité : mais supposez-la établie depuis longtemps chez un peuple civilisé, son action incessante aura peu à peu glacé les cœurs, et tari la source des fortes émotions ; elle n'aura plus à gouverner que de petites et mesquines passions, et pourra régner avec quelque succès sur des hommes qu'elle aura réduits à sa taille. Plus de grandes vertus, mais aussi plus de grands crimes ! Honneur à la médiocrité ! son niveau maintient la paix au sein de la famille et de l'État. Sages partisans de l'intérêt, hâtez-vous de jouir du calme qui règne autour de vous. Puisse le ciel demeurer longtemps serein ! Le moindre nuage me fait trembler pour vous ; car, s'il vous faut quelque jour lutter contre l'orage, vous êtes perdus.

2° *Socialisme*. Dans notre siècle de rénovation sociale et d'indifférence religieuse, quelques esprits semblent avoir adopté un système de morale, qui n'est formulé nulle part comme doctrine philosophique, mais dont on trouve des traces évidentes dans les écrits d'un grand nombre de publicistes. Ce système exprime avec assez de fidélité les préoccupations du présent : il se distingue du stoïcisme par sa forme, de l'épicurisme par son principe, de la morale théologique par son but ; on pourrait le nommer le *socialisme*. Selon ses partisans, l'homme est un animal politique. C'est la cité qui le forme ; c'est d'elle qu'il tire toutes les facultés qui le distinguent des autres espèces animées. L'homme n'est rien par lui-même ; il n'existe que par les autres et, en quelque sorte, dans les autres. Puisque l'homme ne vit que d'une vie empruntée, il n'a pas de valeur comme individu. La société, où il puise son être, est la seule réalité vivante : elle est un corps, l'individu humain n'est qu'un membre. Il faut donc que l'action de ce dernier se subordonne d'une manière absolue à celle du tout dont il fait partie, et qu'elle concoure constamment, avec celle des autres membres du corps social, au maintien et au développement de la vie commune, à laquelle chacun de nous participe. En un mot, l'individu n'a point d'existence, ni de destination distincte et indépendante ; il est né pour la société : il doit donc rapporter tous

ses actes au bien général. La société est pour lui le principe et le but de tous les devoirs ; et la bienveillance qui est, seule et par elle-même, un sentiment moral, s'impose à lui comme le premier, comme l'unique mobile des bonnes actions.

Le socialisme, tel que nous venons de l'exposer, n'est, comme nous l'avons déjà fait entrevoir, qu'une forme moderne du stoïcisme. En effet, si l'homme doit exclusivement tendre au bien général, la vertu implique, au moins dans certains cas, une abnégation complète de tout sentiment, de tout intérêt personnel. Quoique le bonheur de la société soit ordinairement lié au bien-être de ses membres, il peut arriver néanmoins que le sacrifice de l'un d'eux devienne nécessaire au salut et à la prospérité du corps entier. Alors l'individu est tenu de se dévouer de corps et d'ame au bien général. Dans ces circonstances délicates et difficiles, comme la doctrine que nous examinons, ne tient aucun compte des dédommagements dont la religion nous permet l'espérance, elle exige de nous un renoncement absolu à tous nos intérêts, et le bien commun auquel elle nous ordonne de tendre à tout prix, n'est pas une loi moins inflexible pour le citoyen, que le bien moral pour le stoïcien. Cette loi du bien commun ne peut souffrir d'exception. Admettez-en une seule, et vous retombez sous le joug de l'épicurisme. Car, si l'on était dispensé de quelque chose, ce ne serait que de la nécessité du dévouement, et par conséquent, la loi sociale ne nous obligeant plus qu'autant qu'elle pourrait se concilier avec celle de notre intérêt, nous ne chercherions en réalité dans le bien commun que notre bien individuel. Les objections générales auxquelles le stoïcisme est exposé, atteignent donc en même temps le système des socialistes.

Mais, quoiqu'il soit permis de confondre le socialisme et le stoïcisme dans une seule et même réfutation, nous croyons devoir signaler aussi les vices qui sont particuliers au premier de ces deux systèmes. Considérons-le d'abord sur le point de vue psychologique. La bienveillance peut-elle nous être imposée comme l'unique mobile de nos actions ? L'épicurien ne serait-il pas en droit de prétendre que l'action de l'amour de soi est nécessaire dans l'homme, et que la nécessité de son action le rend quelquefois légitime ? Cette bienveillance, que vous appelez à une domination exclusive, n'existe pas par elle-même et *à priori* ; elle n'est qu'un sentiment secondaire qui dépend, au moins dans son origine, de l'amour de soi, tandis que ce dernier nous est immé-

diatement donné par la nature. N'est-ce pas trop présumer des forces de l'homme, que de supposer qu'il puisse jamais anéantir une affection primitive, qui constitue le fond même de notre sensibilité? Par cela seul que l'amour de soi est un sentiment naturel et inextinguible, il réclame donc justement sa part d'influence dans nos actions. Il ne nous est pas plus donné de détruire que de créer : nous devons nous borner à régler nos tendances primitives et à développer chacune d'elles selon son degré d'excellence ou d'utilité. Hors de ce cercle, où notre nature nous renferme, toutes nos tentatives tourneraient à notre confusion et à notre ruine. D'ailleurs, la bienveillance n'est pas par elle seule un sentiment moral; elle n'est qu'un instinct qui nous pousse au bien, avant que notre raison soit capable de le connaître. Tant qu'elle ne se combine pas dans notre cœur avec l'amour du bien, elle n'implique encore aucune idée de mérite personnel. L'amour du bien est le seul mobile qui offre un caractère essentiel et immédiat de moralité; les autres affections tirent toute leur valeur du plus ou moins d'affinité qu'elles ont avec lui. Interdire l'amour de soi, c'est outrer la morale : laisser de côté l'amour du bien, ce serait la détruire ou la mutiler.

Les moralistes religieux ne pourraient-ils pas aussi se plaindre des défenseurs du socialisme, et leur reprocher une impiété qui est pire que l'athéisme? Que deviennent, en effet, les devoirs religieux dans les spéculations de ces philosophes? On en affranchit le sage, à qui sa raison fournit, dit-on, des motifs assez clairs pour le diriger, assez puissants pour le retenir dans la voie du bien. On les impose encore au vulgaire ignorant et grossier, pour qui la religion est un frein utile, nécessaire même, et qui, ne pouvant comprendre ce qui est bien, a besoin d'être contenu par une autorité sacrée. Ainsi le devoir religieux n'existe plus par lui-même : il n'est qu'un moyen que l'on emploie ou que l'on néglige, selon qu'il semble utile ou indifférent. Son existence n'a rien d'absolu; elle est subordonnée à la vanité de l'homme. Dès que l'on se croit capable de pratiquer ses devoirs sociaux sous la seule inspiration d'une bienveillance éclairée, il devient ridicule de reconnaître et d'adorer la divinité. Ce Dieu, que les croyances de tous les peuples ont revêtu d'une souveraineté si auguste, n'est plus qu'un épouvantail pour les âmes faibles et ignorantes. N'est-ce pas une honte pour des philosophes, de se jouer ainsi de la religion, et d'avilir à ce point les devoirs les plus sacrés de tous? Si Dieu

existe, nos rapports avec lui ne sont-ils pas antérieurs à ceux qui nous unissent à la société? Les devoirs qui naissent de nos rapports avec notre Créateur, ne nous obligent-ils pas par eux-mêmes, et indépendamment de leur importance sociale? Les transformer en moyens politiques, c'est les dégrader, c'est se mentir à soi-même et tromper les hommes. Timides héritiers du XVIII^e siècle, si vous êtes vraiment athées, ayez la franchise de l'avouer au monde : la vérité ne peut pas nuire aux hommes! Si vous croyez encore en Dieu, ne sentez-vous pas l'usage sacrilège auquel vous prostituez son saint nom, quand vous le faites servir à d'ambitieux projets de domination sur vos semblables?

Enfin, n'avons-nous pas montré qu'il y a pour l'homme des devoirs personnels dont l'existence ne dépend pas de leur influence sur la société; que ces devoirs tiennent à notre nature même, qu'ils naissent avec nous, et qu'ils nous obligent partout et toujours, dès que nous sommes capables de les comprendre? L'homme, en s'unissant à ses semblables, n'aliène jamais sa personnalité tout entière. Comme nous avons des devoirs que la société ne crée pas et qu'elle ne peut détruire, nous avons aussi quelques droits individuels qui nous sont nécessaires pour l'accomplissement de ces devoirs, et dont la société ne peut pas nous imposer le sacrifice. Le socialisme conduit nécessairement à l'abolition de tout droit et de tout devoir personnel. Ses partisans, en fondant tous les devoirs sur l'utilité commune, sont forcés en même temps de réserver exclusivement au corps social le droit de juger de ce qui lui est utile; et comme le jugement du corps social ne se manifeste que par les lois positives, toute conscience individuelle doit s'incliner devant la volonté du législateur civil. Ainsi, quand on admet le socialisme, l'individu ne peut plus être considéré que comme un esclave, et quelles que soient les formes politiques sous lesquelles se produise cette doctrine, elle tend à réaliser le despotisme absolu que Hobbes avait rêvé.

3^o *Stoïcisme*. Nous n'avons pas l'intention de faire connaître ici les variations que le stoïcisme a subies selon les temps et selon les lieux où cette doctrine s'est produite. Il suffit, pour le but que nous nous proposons, de constater le mobile commun que les stoïciens de tous les siècles et de tous les pays veulent faire prévaloir dans les actions humaines. « Ce mobile n'est autre que l'amour du bien, qui, suivant tous les stoïciens, doit être regardé comme le seul principe moral de nos actes. Le stoïcisme a pu quelquefois admet-

tre avec les platoniciens l'éternité des ames et l'immortalité de la personne humaine ; mais il ne veut pas compter parmi les mobiles moraux les espérances ou les craintes que fait naître l'idée d'une autre vie. La vertu doit être aimée pour elle-même : nous ne pouvons légitimement nous proposer, en faisant le bien, d'autre but que le plaisir qui lui est naturellement attaché. Toute action qui nous est inspirée par un motif d'intérêt, est dépourvue de moralité. Il est vrai, en fait, que le désir du bien-être entre, comme mobile, dans un grand nombre d'actions humaines ; mais ces actions ne peuvent être vraiment bonnes, vraiment vertueuses, qu'autant que nous sommes parvenus à nous élever au-dessus de l'amour de soi, pour n'obéir qu'au sentiment du devoir.»

Nous ferons remarquer d'abord que, pour rendre le stoïcisme praticable, c'est-à-dire pour écarter l'influence que les motifs d'intérêt exercent continuellement sur nous, il faudrait donner à l'amour du bien le plus haut degré d'énergie dont il soit susceptible dans une ame humaine : il faudrait créer et entretenir constamment dans notre cœur l'enthousiasme de la vertu. Mais pour que le bien excite en nous ces transports qui ne permettent plus à l'homme aucun retour sur lui-même, il ne suffit pas de l'apercevoir, de réfléchir et de raisonner sur sa nature ; il nous faut encore l'imaginer, le revêtir de formes sensibles et déterminées, l'animer en quelque sorte, et le personnifier dans un modèle qui devienne la règle de notre conduite, qui fixe notre pensée, et concentre sur soi toutes les affections de notre cœur. On n'aime pas le bien en général, le bien abstrait. Notre sensibilité ne s'émeut qu'en présence d'un bien concret que nous contemplons dans des êtres réels, ou dans des êtres fictifs, que réalise à nos yeux une noble et salutaire illusion de notre imagination. La nécessité de s'attacher à un modèle réel ou imaginaire qui donne de l'élan à la pensée, de l'énergie au sentiment, s'est fait sentir à toutes les ames qui ont voulu parvenir à quelque chose de grand et d'élevé. Où est le poète distingué qui ne se propose pas à lui-même un modèle imaginaire, ou puisé dans la nature, et qui ne tienne pas ses regards constamment fixés avec enthousiasme sur le type de beauté poétique que son imagination a rêvé, ou qu'elle a du moins embelli ? Cicéron ne trace-t-il pas un tableau idéal de la perfection oratoire ? Ne l'offre-t-il pas à l'admiration et à l'imitation de tous ceux qui aspirent à la gloire que donne l'éloquence ? Quel est le stoïcien vraiment épris d'amour pour la beauté morale, qui,

pour faire naître et entretenir dans son ame l'enthousiasme qu'elle lui inspirait, ne s'est pas cru obligé de lui donner une forme sensible, de la personnifier, de s'en faire une sorte de divinité fictive avec laquelle il brûlait de s'identifier? Mais, si en vertu d'une loi de notre nature, le stoïcien, afin de s'attacher au bien, est forcé de le réaliser en imagination, de lui donner la vie, de s'en représenter un type animé, le sentiment qui le porte vers le bien, paraît au fond différer fort peu de celui qu'inspirent au chrétien éclairé les perfections de son Dieu. Car ce dernier, pour faire de l'être infini un objet d'amour, a eu besoin aussi de le rapprocher de lui par un acte d'imagination, et de concevoir les perfections de son Créateur sous des formes relatives et déterminées. Quand on ne considère dans l'amour de Dieu que l'affection produite par l'image des perfections divines, il n'y a plus qu'une seule distinction à faire entre la piété chrétienne, et l'amour du bien qui remplit le cœur du stoïcien; c'est que celui-ci ne s'attache qu'à un être idéal qu'il considère comme le modèle de toutes les vertus, tandis que le chrétien s'émeut à l'aspect de perfections bien réelles, et qui appartiennent à un être dont sa raison lui a démontré l'existence.

Il me semble permis de conclure de là qu'il serait convenable de lier l'amour du bien au sentiment qui nous attire vers notre Créateur. Car enfin, puisque la nature de son intelligence force l'homme à concevoir la perfection dans un modèle quelconque, n'est-il pas étrange que nous chargions l'imagination seule du soin de créer ce modèle, lorsque au-dessus de nos têtes règne un être très grand et très bon, qui a imprimé dans le monde et en nous-mêmes les marques de sa grandeur et de sa bonté? Les poètes rêveraient-ils un type de beauté poétique imaginaire, s'ils pouvaient découvrir sur la terre un homme vraiment inspiré, qui unirait au génie le plus étendu et le plus sublime le goût le plus pur et le plus délicat? Qui ne voit que cet heureux mortel, dépositaire du feu sacré de la poésie, deviendrait leur Apollon, et qu'ils chercheraient toutes leurs inspirations dans la contemplation de ses admirables qualités et de ses œuvres divines? Si Démosthènes avait réuni tous les caractères de la parfaite éloquence, Cicéron n'aurait-il pas cru devoir proposer dans ce grand homme un modèle à tous les orateurs? Il y a donc une sorte d'inconséquence impie à aimer la perfection ailleurs que dans l'être infini dont elle est l'éternel et l'incommunicable attribut.

Qui ne sent, d'ailleurs, tout ce que l'amour du bien peut gagner de puissance réelle sur la volonté et de précision dans ses applications, en se combinant avec l'amour de Dieu? Le stoïcien est forcé de chercher dans différents êtres les perfections éparses dont son imagination doit former le modèle de sagesse qu'il veut aimer et imiter : travail difficile, pénible, et dont les résultats, presque toujours incomplets, sont sujets à varier d'homme à homme, selon les caractères et les mœurs. La raison, au contraire, montre au philosophe religieux un être réel dont elle fixe les attributs : elle seconde, en le déterminant, le travail de l'imagination ; et quoique notre caractère influe toujours, à quelque degré, sur les conceptions que nous nous formons de la divinité, il est certain néanmoins que dans la conception du divin modèle que nous devons imiter, notre imagination, recevant de la raison des données précises, est soumise à une règle plus sûre, est moins sujette à s'égarer, que si nous lui permettions d'errer entre des perfections dispersées dans différents objets de la nature. Ainsi, les efforts qui ont pour objet de faire naître ou d'entretenir l'amour de Dieu dans l'esprit d'un chrétien éclairé, sont plus faciles que ceux qui tendent à développer l'amour du bien dans l'âme du stoïcien, et les résultats qu'ils produisent, sont aussi plus déterminés, moins variables, et par conséquent plus parfaits. Je conclus de là, qu'à n'examiner qu'en eux-mêmes les deux principes que nous venons de comparer, il serait convenable et utile de placer l'amour de Dieu au-dessus du sentiment qui nous attache au bien en général.

Ajoutons que l'affection produite par l'idée de la perfection divine, tire un nouveau degré d'énergie et d'influence des autres rapports qui unissent la créature à son Créateur. Ce Dieu que j'aime et que j'admire comme le type du beau moral, est le bienfaiteur et le père du genre humain ; la reconnaissance et l'espoir viennent se fondre dans l'amour qui m'attache à ses adorables qualités, et tournent en plaisir cette imitation du bien, dont le stoïcien avait fait un effort en l'opposant à l'amour de soi. Selon moi, ce mélange, cette fusion de l'amour du bien et de l'amour de soi qui constitue la piété, est un puissant motif pour la préférer au principe moral des stoïciens. La piété est merveilleusement appropriée à la nature de l'homme : par l'un de ses éléments, elle répond à ce qu'il y a de noble et d'élevé en nous ; par l'autre, elle est en rapport avec notre faiblesse, et comme elle a l'avantage d'unir en soi les deux tendances de notre sensibilité, elle est plus capable, que tout autre senti-

ment, d'exercer sur notre conduite une influence énergique et durable.

La doctrine des stoïciens a le tort de fonder la morale sur un principe qui ne peut agir et n'agit exclusivement que dans des circonstances rares et passagères. A qui persuadera-t-on, en effet, que les plus grands hommes qui ont adopté les maximes de Zénon, n'aient jamais cherché dans les services qu'ils rendaient à l'humanité, que le plaisir attaché au témoignage d'une bonne conscience, et que des idées de gloire, de considération, d'ambition même ne soient venues assez souvent, et malgré eux, se mêler au généreux enthousiasme que leur inspirait la vertu ? Je ne veux pas nier que quelques belles ames n'aient heureusement étendu en elles l'influence que le sentiment du devoir doit toujours exercer sur nos déterminations : *loin de moi le projet de chercher des motifs bas et vicieux aux actions nobles et vertueuses !* Mais il m'est impossible de reconnaître qu'il y ait au monde des hommes capables de se dérober habituellement aux influences de l'amour de soi. L'homme ne peut distraire constamment son esprit de l'idée du bonheur et des avantages qui sont ou peuvent être, dans ce monde ou dans l'autre, les conséquences de la vertu. Or l'idée de ce bonheur et de ces avantages suffit pour en inspirer le désir, et ce désir ne peut naître sans se joindre aussitôt, comme encouragement, à l'amour du bien. L'action exercée par le désir du bonheur est constante : elle ne peut jamais être suspendue que dans ces courts instants où notre ame, saisie d'un enthousiasme subit, et incapable de réfléchir sur les suites de ses actions, se sent comme remplie et enivrée du sentiment de la beauté morale, qui se manifeste à ses regards dans tout son éclat, dans toute sa pureté. La vertu du stoïcien n'est donc, dans notre vie, qu'une heureuse exception. Le cours ordinaire des événements ne lui laisse aucune place ; et comme peu d'hommes ont reçu du ciel cette puissance d'imagination qui nous rend capables d'oublier entièrement l'idée et le soin de notre bonheur, la vertu, placée à la hauteur où l'élève le stoïcisme, n'est plus un bien accessible à tout le monde : semblable au génie, elle devient un privilège que le ciel accorde à quelques ames choisies, et qu'il ne leur permet même d'exercer que dans quelques rapides instants et à de rares intervalles.

Je ne m'arrêterai pas à développer les conséquences qu'entraînerait le stoïcisme, s'il devenait jamais la loi morale d'une nation. Orgueil dans quelques ames qui auraient réussi par d'énergiques

efforts à se rapprocher de leur but moral ; hypocrisie dans toutes celles qui , ne pouvant s'élever jusqu'à la vertu , auraient néanmoins conservé pour elle un reste d'amour et de respect ; découragement dans le plus grand nombre , à la suite de tentatives inutiles ; réaction de l'amour de soi qui ne s'use jamais , contre des mobiles usés par leurs efforts même pour le comprimer ou pour le détruire ; désordre moral , vices de tout 'genre introduits par les passions , redevenues maîtresses de la volonté ; tels seraient les déplorable fruits d'une doctrine exagérée. Excusons ses fondateurs ; louons , si l'on veut , leurs nobles intentions : mais gardons-nous de nous associer aux illusions dangereuses qui les ont séduits , et malgré le caractère de grandeur dont leur système paraît empreint , ne craignons pas de le condamner comme exagéré dans son principe et comme funeste dans ses résultats.

4° *Mysticisme.* Nous avons vu que l'amour de Dieu l'emporte sur l'amour du bien , parce qu'il est en soi plus convenable de rapporter ses actions à Dieu , qu'à un modèle fictif et idéal , parce que l'amour de Dieu , impliquant le mélange et la fusion des deux affections principales , qui nous sont naturelles , du désir de la perfection et du désir du bonheur , peut devenir plus énergique et exercer sur notre conduite une influence plus constante que le principe moral des stoïciens. La piété a encore un autre avantage ; c'est qu'il est possible d'en déduire logiquement tous nos devoirs. En effet , toute ame qui est animée du sentiment religieux et qui se croit destinée à vivre un jour dans une intime communion avec son Créateur , doit sentir qu'elle ne pourra se rapprocher de lui , qu'en le prenant pour modèle , et en essayant de reproduire en elle , selon la mesure de sa capacité , les perfections de son Dieu ; que chacun de ses progrès moraux est , en quelque sorte , un degré nouveau qui l'élève au noble but auquel sa nature lui fait une loi d'aspirer ; qu'enfin l'être parfait ne recevra dans son sein et ne comblera , par sa possession , d'une éternelle félicité que ceux qui auront su se rendre semblables à leur divin modèle. Le devoir de perfectionner son être découle donc immédiatement de la piété ; et comme le Dieu que nous devons imiter , s'est montré le bienfaiteur du genre humain , et l'appelle aux plus hautes destinées , nous aussi , à son exemple , nous croirons devoir contribuer au bonheur des autres hommes , et nous tiendrons à honneur d'agir , sur cette terre , en dociles instruments d'une bienfaisante Providence. Ainsi il semble que la doctrine qui fait remonter l'origine de tous nos

devoirs à la piété, et qui la pose comme le principe universel de toutes nos actions, soit tout à la fois vraie et complète, puisque la piété est un sentiment conforme à la nature de l'homme, fécond en conséquences, et dont on peut déduire avec exactitude toutes les lois qui nous obligent, soit envers nous-mêmes, soit envers nos semblables.

Le mysticisme a néanmoins, comme le stoïcisme, ses inexactitudes et ses dangers. Il existe dans l'homme des affections morales qui sont réellement différentes de la piété, et qui ont une valeur particulière et distincte. Qui pourrait, par exemple, confondre la bienveillance avec l'amour de Dieu? Ne se manifeste-t-elle pas dans nos âmes, longtemps avant que nous soyons capables de connaître et d'aimer la divinité? N'a-t-elle pas une moralité qui lui est propre? N'est-elle pas, ou ne peut-elle pas être la source d'un vrai mérite moral, avant qu'on ne puisse acquérir celui qui se tire de l'accomplissement des devoirs religieux? Dans la doctrine du mysticisme, la bienveillance nous est, sans doute, imposée comme devoir : mais elle ne l'est que comme moyen de satisfaire à la loi qui nous prescrit d'imiter notre divin Père. Si donc nous avons le malheur de ne pas connaître distinctement notre Créateur, c'est en vain que nous aimerions les hommes, parce qu'il nous paraîtrait bien de les aimer : la bienveillance cesserait d'être une affection moralement bonne; elle ne serait plus qu'un sentiment utile. Celui qui n'exercerait la bienfaisance que pour satisfaire un penchant du cœur qu'il aurait jugé conforme à la loi du bien, verrait flétrir cette action dans son principe, et en perdrait tout le prix moral, parce qu'il n'aurait pu la rapporter à un Dieu qu'il ne connaissait pas encore. Laissons, ou plutôt rendons à la piété toute son importance; mais ne cessons pas de voir dans la bienveillance le caractère de bonté morale qui lui appartient, et comme elle ne tire pas son origine de la piété, et qu'elle en diffère dans sa nature ainsi que dans son objet, regardons-la toujours comme un principe de devoirs, réellement distinct de l'amour de Dieu.

Examinons maintenant les conséquences du mysticisme. Nous avons reconnu qu'en théorie les devoirs religieux peuvent servir de fondement logique à la loi qui nous oblige à travailler au bonheur de nos semblables et au perfectionnement de la société : mais en pratique, quand on songe qu'aux yeux des vrais mystiques, notre séjour sur la terre n'est qu'un temps d'épreuve, et que toute la félicité que nous pouvons, à force de travaux, conquérir ici-bas,

n'est qu'une vaine ombre, une mensongère image de la béatitude céleste, conçoit-on que l'homme s'applique avec ardeur à embellir, soit pour lui, soit pour les autres, cette patrie terrestre, qui n'est qu'une vallée de larmes, ou qui du moins ne donne que des joies passagères? Croira-t-on qu'il soit bon de s'attacher fortement à quelque chose dans une société, qui n'est, après tout, qu'un passage à une société plus heureuse et plus durable? Dites à l'homme qu'il doit tout rapporter à Dieu et aux espérances d'une autre vie; et, si votre doctrine pénètre jusqu'à son cœur, s'il règle sur elle tous ses sentiments, les choses de la terre ne lui inspireront que de l'aversion et du mépris. Il n'y aura pour lui de bonheur que dans une sorte de mort anticipée, dans la contemplation des perfections divines, dans les élans d'une ame affligée de son exil, vers sa céleste patrie, vers le séjour encore éloigné de l'éternelle félicité.

D'ailleurs, quand la piété est vive dans le cœur de l'homme, et qu'elle devient le mobile exclusif de ses actions, elle se détermine et se particularise toujours dans son objet. Elle ne se borne pas à la conception générale d'un être puissant et bon; elle assigne à la divinité des formes précises. Souvent même, non contente de se représenter une image vivante du grand être, elle l'adore dans ses actes, dont elle a imaginé ou reçu par tradition l'histoire merveilleuse. La piété des mystiques est toujours accompagnée d'un cortège de croyances qu'elle regarde comme sacrées, et qui ne forment avec elle qu'un seul tout indivisible: elle se manifeste dans un culte extérieur qui lui semble seul digne de la divinité à laquelle il est offert, seul propre à reproduire la pureté et la grandeur du sentiment religieux. L'homme qui se livre au mysticisme, a toujours son Dieu, son culte particulier; et comme l'expérience nous le prouve tous les jours, ce qu'il respecte le plus dans ce Dieu et dans ce culte, ce ne sont pas les traits ou les caractères généraux de ressemblance qui les rapprochent des autres Dieux et des autres cultes, adoptés et révés par ses semblables: il n'attache, au contraire, d'importance et de prix qu'à ce qui distingue sa religion, qu'à ce qui lui donne un caractère propre, et en quelque sorte une physionomie individuelle. Si le Dieu que vous honorez, n'est pas de tout point identique à l'objet de ses adorations, ce n'est qu'une vaine idole. Si vos croyances ne s'accordent pas complètement avec les siennes, elles ne sont, à ses yeux, que des erreurs criminelles, et il suffit que vous condamnerez dans son culte quelques pratiques minutieuses, quelques dogmes à peu près indiffé-

rents, pour que le vôtre ne lui paraisse plus qu'un ensemble de cérémonies sacrilèges. Une piété exclusive a toujours pour effet de nous inspirer de l'aversion ou du mépris pour toutes les religions qui diffèrent de la nôtre. Ne vous imaginez pas que des maximes philosophiques de tolérance suffisent pour nous engager à enfermer ces sentiments dans nos cœurs. Ils se produiront au dehors, et auront assez d'énergie pour nous entraîner à des actes contraires au repos de la société. Quoi ! nous aimerions notre Dieu de toute notre ame, de tout notre esprit, de toutes nos forces, et nous n'essaierions pas de détruire tous les cultes impies qui sont des outrages à son saint nom ! Nous ne compterions pas parmi nos devoirs les plus sacrés celui de nous dévouer au triomphe de la vérité, et quand les moyens de persuasion seraient inefficaces, malgré cette haine vigoureuse qui nous anime contre les fausses religions, respectant un droit que l'indifférence religieuse des philosophes a seul mis en honneur, nous nous abstiendrions de toute attaque violente contre les consciences égarées et coupables des autres hommes ! Non, la tolérance parfaite n'est pas compatible avec une piété exclusive. Il faudrait peu connaître la nature humaine, pour nier que la doctrine qui pose l'amour de Dieu comme l'unique principe de nos devoirs, tend à produire dans les ames l'intolérance et le fanatisme. J'avoue que, dans des siècles de barbarie, l'ignorance des peuples a pu aggraver les maux qui résultent de cette doctrine ; mais l'histoire des nations civilisées prouve avec évidence, qu'une piété exclusive est naturellement accompagnée d'un esprit de prosélytisme et de persécution, qui trouble le repos et compromet quelquefois le salut de la société.

Nous avons démontré qu'on ne peut poser comme l'unique principe de nos devoirs, ni l'amour de soi, ni la bienveillance, ni l'amour du bien, ni l'amour de Dieu. Faut-il conclure de là que la morale est nécessairement dépourvue d'unité ? Non, sans doute. Toutes les affections dont nous avons successivement examiné la valeur et la portée, peuvent se ramener à deux principes, qui sont l'amour de soi et l'amour du bien. Or, le premier de ces deux principes n'a en soi aucune valeur morale ; le second est donc la vraie source de notre moralité, le vrai fondement de notre mérite. La piété et la bienveillance ne sont des mobiles vraiment moraux, qu'en raison du rapport intime qu'elles ont avec lui. Tant que l'on ne s'occupe que de morale générale, il est permis de poser l'amour du bien comme le principe du devoir, comme

la loi fondamentale à laquelle nous sommes tenus d'obéir. Mais, quoique l'amour de soi ou le désir du bonheur exclue en soi toute idée de mérite, on aurait tort de le proscrire comme absolument incompatible avec la vertu. Puisque l'on ne peut détruire son influence, il faut se contenter de la régler et de la subordonner à celle que l'amour du bien doit toujours exercer sur nos déterminations. La vraie morale ne nous ordonne pas de ne jamais chercher le bonheur : elle nous prescrit seulement d'agir avant tout en vue du bien ; elle n'interdit pas à l'homme les considérations d'intérêt : elle se borne à exiger qu'elles ne deviennent jamais le motif principal de ses actes.

CHAPITRE XI.

NOTIONS GÉNÉRALES SUR LE DROIT NATUREL.

Tous nos devoirs peuvent se résumer dans la loi qui nous oblige à conserver notre vie et à travailler au perfectionnement de notre être. *L'observation complète de cette loi implique l'accomplissement des devoirs religieux et sociaux ; car la piété, la justice et la bienfaisance sont des vertus auxquelles on ne peut renoncer sans honte, et c'est s'avilir, se dégrader soi-même, que de manquer à ses devoirs envers Dieu et envers ses semblables. On peut donc dire que la fin de l'homme ici-bas est de veiller à sa conservation et de tendre à son perfectionnement. La rectitude de notre conduite dépend de son rapport à cette fin et du choix des moyens que nous employons pour nous en rapprocher. Il n'y a d'actions vraiment droites que celles qui nous conduisent à cette fin par les voies les plus directes. Supposez qu'un homme se choisisse un but factice, et qui l'écarte de celui que la Providence lui assigne ; lors même qu'il suivrait, pour parvenir à ce but, les voies les plus sûres et les plus courtes, il est évident que cet homme serait hors du droit chemin. Le droit, en général, implique donc à la fois légitimité dans le but et sagesse dans l'emploi des moyens ; or, notre but n'est légitime qu'autant que nos actes tendent à la conservation de notre vie et au développement de nos facultés, et le rapport de nos actes à cette double fin ne peut nous être révélé que par la raison : par conséquent, le droit en général, le droit, dans sa signification métaphysique, est tout ce que la raison approuve comme moyen nécessaire et certain de conservation et de perfectionnement. On me demandera peut-être si je ne considère pas aussi comme conformes au droit, les actes qui ont notre bonheur pour objet. Je réponds que la recherche du bonheur est sans contredit très permise, quand elle n'est pas contraire au devoir. Mais la recherche du bonheur ne nous conduit-elle pas à préférer l'utile à l'agréable ? Pour trouver le bonheur, n'est-il pas souvent nécessaire de résister à l'attrait*

du plaisir présent? Qui ne voit qu'en l'absence de devoirs plus sacrés, cette préférence donnée à l'utile, et cette lutte de la volonté contre l'attrait du plaisir, sont des actes qui, en développant notre courage moral, contribuent au perfectionnement de notre être? Notre définition générale du droit comprend donc, outre les actes moraux proprement dits, toutes les actions dans lesquelles nous pouvons, sans mal faire, suivre la loi de l'intérêt.

Considéré comme une qualité dans les personnes, le droit est un pouvoir moral; c'est la faculté de faire usage de sa liberté, conformément à la raison. En soi, l'exercice de notre puissance n'est pas un droit, il n'est qu'un fait : il ne devient un droit que lorsqu'on le renferme dans de justes limites, et qu'on le fait servir à la réalisation d'un but dont la raison reconnaît la légitimité. Quand on considère les rapports de l'homme avec Dieu, le droit n'est que la faculté de travailler, selon les vues de la Providence, à l'accomplissement de notre fin : il a son fondement, son but, et aussi sa limite dans nos devoirs religieux, sociaux et personnels. Si nous considérons nos rapports avec nos semblables, le droit paraît moins limité. Le législateur suprême peut réprimer et punir tous les abus de notre libre arbitre : les hommes ne peuvent réprimer et punir que ceux qui impliquent une violation des lois de la justice. Tant que ma liberté agit dans la sphère qui lui est propre, et ne porte aucune atteinte aux droits d'autrui, elle est inviolable : son exercice doit être approuvé, quand il est utile pour moi, sans être funeste aux autres; il doit être toléré, quand il ne nuit qu'à moi-même. Ma liberté, en se renfermant dans les bornes de la justice, impose à tous le devoir de la respecter; il n'y a dans une personne aucun droit qui ne corresponde dans autrui à un devoir déterminé. Quelques moralistes ont tiré de l'idée du devoir qui lui correspond, une autre définition du droit. Selon eux, le droit est ce qui fait qu'une personne peut moralement exiger quelque chose d'une autre, ou se permettre quelque chose envers elle. Mais cette définition reproduit, sous une forme plus restreinte, les idées que nous avons exprimées dans la nôtre : car que pouvons-nous exiger des autres hommes? qu'ils soient justes, c'est-à-dire qu'ils respectent en nous l'exercice et les conséquences de la liberté. Que pouvons-nous légitimement nous permettre envers eux? De les contraindre à la justice, quand ils s'y refusent, c'est-à-dire de réprimer les attaques qu'ils dirigent contre notre liberté et contre les droits qui résultent du légitime usage que nous en faisons.

Tous les hommes ont même origine; ils sont tous doués de raison et de liberté : ils possèdent donc les mêmes droits et peuvent également les exercer dans les mêmes circonstances. La nature ne crée pas plus de privilèges en fait de droits, qu'elle n'établit de dispenses en fait de devoirs. La même destinée, la même fin nous est imposée à tous; il est juste que nous puissions tous disposer des mêmes moyens pour l'accomplir. Puisque nous sommes également responsables, nous devons rester également libres. Si les droits sont les mêmes pour tous les hommes, ils comportent néanmoins une certaine inégalité, ou plutôt des différences de degré. Ils s'étendent ou se resserrent avec nos facultés. L'homme qui l'emporte sur ses semblables en activité et en industrie, a droit de retirer du travail plus de richesses : celui dont le génie sert le plus utilement la société, a droit d'exiger que la société mesure les récompenses qu'elle lui accorde, sur les services qu'elle a reçus de lui. A chacun selon sa capacité; à chacun selon ses œuvres : telle est la vraie loi d'égalité que la Providence a établie entre les hommes, et dont les législations civiles doivent tendre à se rapprocher. La justice de cette loi se démontre d'ailleurs par la liaison intime qui unit les droits aux devoirs. Plus les intelligences sont élevées, plus leur responsabilité devient pesante. Les exigences de la loi morale se multiplient ou s'accroissent avec les moyens qui nous sont donnés pour les satisfaire, et, par cela seul que nous devons plus, il est nécessaire que nous puissions davantage.

» Tout moyen nécessaire ou légitime de conservation, de perfectionnement et même de bonheur, doit être considéré comme un droit existant *à priori* et en puissance. Le droit a sa racine dans la raison et dans la liberté. L'enfant qui vient de naître, est ignorant et faible; on ne voit en lui aucune trace d'intelligence et de moralité : il n'éprouve encore que des besoins ou des appétits physiques; et il lui faut plus de temps qu'aux autres animaux, pour devenir capable de les satisfaire. Mais cet enfant, qui paraît si dénué de ressources, possède en soi les facultés humaines. L'intelligence, la sensibilité morale et la liberté vont bientôt s'éveiller en lui au contact de ses semblables : il est appelé par la Providence à la même destinée que ses parents. Dieu a mis en lui toutes les tendances et toutes les puissances de l'humanité, et comme il est doué de toutes les facultés qui constituent la nature humaine, il possède aussi tous les privilèges qui sont attachés à l'existence

de ces facultés. Il a droit de vivre, puisque c'est un devoir pour ses semblables de veiller à sa conservation : il a droit de trouver hors de lui tous les moyens qui lui manquent, et qui lui sont nécessaires pour exploiter les trésors que Dieu a cachés dans son sein. Qu'on ne nous dise donc pas que l'homme tient tous ses droits de la société. La volonté du corps social n'est pas plus le principe de notre droit, qu'elle n'est le principe de notre devoir. Le droit et le devoir ont leur fondement dans notre nature. La société peut les modifier ; elle ne peut ni les créer, ni les détruire. Le droit est antérieur à la société ; car la création de la vie sociale est tout à la fois l'exercice d'un droit et l'accomplissement d'un devoir.

Le droit revêt en nous les mêmes caractères que les facultés rationnelles et morales auxquelles tient son existence. Tant que ces facultés demeurent inactives, le droit n'a, en quelque sorte, qu'une existence virtuelle. Il n'existe et ne se produit en acte, que quand nous pouvons faire œuvre de raison et de liberté morale. L'exercice du droit est subordonné à notre capacité. On peut devenir propriétaire, avant de savoir ce que c'est que la propriété ; mais pour user du droit d'aliéner ou d'administrer ses biens, il faut être en état d'apprécier la valeur et la portée de ses actions. Quand nous ne pouvons user de nos droits, ils doivent être exercés à notre profit par nos semblables. Notre incapacité impose aux autres hommes le devoir de nous protéger : elle nous place sous leur tutelle ; mais l'autorité qu'elle leur donne ayant pour origine et pour but un devoir de bienfaisance, l'exercice seul de nos droits est en leur puissance : il ne leur est pas permis de les aliéner. Ces principes que nos lois appliquent aux droits civils, peuvent, selon moi, s'étendre aux droits politiques. La liberté est pour les peuples, comme pour les individus, le pouvoir de se gouverner eux-mêmes. Ce pouvoir existe *a priori* et en puissance. Tant que les peuples manquent de capacité, c'est-à-dire de lumières ou de vertus, l'exercice de leur liberté demeure suspendu : ils tombent sous la tutelle des rois, ou des prêtres, ou en général des intelligences d'élite qui s'élèvent dans leur sein. Mais la souveraineté, dont un peuple ignorant et incapable de se conduire doit laisser l'exercice aux tuteurs que la loi positive lui impose, n'est, entre les mains de ceux-ci, qu'un dépôt dont ils auront à rendre compte, et qu'ils seront tenus de rendre à ceux qu'ils nomment leurs sujets, quand le progrès des lumières, affranchissant enfin le peuple

des devoirs de la minorité, lui aura donné le droit de réclamer son émancipation politique.

Les droits sont naturels ou acquis. Je nomme naturels, les droits qui naissent avec nous, et ceux qui résultent d'un développement nécessaire et légitime de nos facultés, indépendamment de toute convention. Je nomme acquis, les droits qui sont fondés sur une convention expresse ou tacite, et qui ne nous sont conférés qu'en vertu du consentement des autres hommes. Quelques moralistes ont cru pouvoir comprendre tous les droits des hommes sous quatre chefs principaux, qui sont : la vie, la liberté, la propriété et l'empire. Le droit de conserver la vie naît avec nous. Les hommes ne peuvent pas plus nous dépouiller de ce droit, qu'ils ne peuvent nous dispenser du devoir auquel il est lié. Il est même évident que la loi de bienfaisance oblige nos semblables à nous seconder dans l'exercice de ce droit et à protéger au besoin notre vie contre les dangers qui la menacent. — L'homme a été créé libre ; il est, devant Dieu, responsable de sa destinée. La liberté, étant le principe de la personnalité, et le moyen d'accomplir les devoirs que la Providence nous impose, ne peut nous être ravie sans injustice : elle est donc un droit primitif et naturel. Il est vrai que l'exercice de la liberté implique un certain développement de l'intelligence. Mais, si nous ne sommes pas libres de fait dès notre naissance, c'est pour nous un droit de le devenir, et nos semblables, au lieu de faire usage de leur puissance pour étouffer le germe de personnalité que nous portons au dedans de nous, doivent favoriser en nous la croissance intellectuelle à laquelle tient la manifestation externe de notre liberté. Je comprends aussi la propriété parmi les droits naturels ; car la propriété n'est qu'une extension de la liberté. Nous ne pouvons faire acte de liberté sans nous créer par cela même un droit de propriété sur l'objet que notre action a modifié. L'empire, n'est pas comme la vie, la liberté et la propriété, un droit qui tienne immédiatement à la nature humaine. Si l'on excepte le pouvoir qui est naturellement attaché au titre et aux fonctions de la paternité, il n'y a parmi les hommes aucune puissance dont l'autorité ne repose en droit sur une convention, et ne tire sa légitimité du consentement de ceux qu'elle gouverne. Tous les hommes sont frères : il n'y a point entre des frères de rapports primitifs et nécessaires de dépendance. La loi morale ne les soumet qu'à l'autorité de leur père commun. Pour qu'un être puisse s'arroger l'empire sur des agents libres, il faut

qu'il joigne au titre de leur créateur une supériorité de nature incontestable. La première condition manque toujours aux dépositaires de la puissance civile, et, quelle que soit la supériorité de leur force, de leur intelligence et de leur vertu, il n'y a jamais entre eux et les autres citoyens qu'une différence de degré. Dans l'ordre civil, l'empire, sous quelque forme qu'il se produise, est un *droit acquis* : ce n'est point une propriété que l'on possède par soi-même et dont on puisse disposer dans son intérêt ; c'est une mission, une charge que nos semblables nous confèrent, et qui doit être exercée à leur profit.

L'homme peut repousser toutes les attaques qui sont dirigées contre sa personne, contre sa liberté, contre ses biens : quand il est investi dans la société de la souveraine puissance, ou qu'il exerce légalement quelque pouvoir social, il peut et il doit maintenir intacte l'autorité qui lui est confiée. La vie, la liberté, la propriété, l'empire, sont des droits dont la possession et l'usage peuvent être au besoin maintenus ou revendiqués par la force. Les droits sont *parfaits*, quand, pour les faire respecter ou pour les recouvrer, il est permis de recourir à la force et d'user de contrainte contre les autres hommes. On voit, par cette définition, que nos droits parfaits correspondent dans autrui à des devoirs de justice. Mais il existe aussi des droits en faveur desquels l'emploi de la force nous est interdit. Tels sont ceux qui correspondent aux devoirs de bienfaisance. J'avoue que le devoir de la bienfaisance est aussi sacré que celui de la justice ; mais il n'y a que Dieu qui puisse nous punir de ne l'avoir pas pratiqué. L'homme qui, pour suppléer à son indigence personnelle, voudrait contraindre ses semblables à disposer en sa faveur de leur vie, de leur liberté et de leurs biens, manquerait envers eux aux lois de la justice, et violerait des droits parfaits. On peut solliciter, implorer des secours ; il n'est jamais permis de les exiger.

Enfin les droits sont encore aliénables ou inaliénables. On les regarde comme aliénables, quand ils ne sont liés à aucun devoir déterminé, et comme inaliénables, quand on ne peut y renoncer sans renoncer en même temps à quelque devoir spécial dont l'accomplissement est subordonné à leur exercice. Ainsi, la liberté est un droit dont le sacrifice nous est absolument interdit, puisque la servitude, en nous réduisant à la condition d'une chose, nous met hors d'état d'accomplir la tâche morale que la Providence nous impose. S'il est beau de sacrifier sa vie pour le salut

de son pays, il n'est pas permis de la soumettre aux caprices d'une volonté étrangère; car la loi divine nous oblige à la conserver et à la défendre, et l'homme n'étant jamais dispensé de cette loi que pour obéir à une loi supérieure, c'est-à-dire à la loi du dévouement, il est évident que les cas où la loi du dévouement nous affranchit de l'obligation de conserver et de défendre notre vie, doivent toujours rester soumis au jugement de notre raison, à la décision de notre volonté. Le droit de propriété même, quand on le considère en général et indépendamment des objets déterminés auxquels il s'applique, me paraît inaliénable. On ne pourrait y renoncer sans porter une grave atteinte à sa liberté et à sa dignité individuelle. Je citerai encore parmi les droits inaliénables, ceux qui sont attachés au titre de père. Tant que nos enfants ne sont pas capables de se conduire, nous sommes responsables de leur destinée. Aucune volonté humaine ne peut nous dégager de cette responsabilité; et comme ceux qui répondent du sort d'un enfant, sont naturellement chargés du soin de veiller sur sa vie et de diriger ses actions, personne n'a droit d'exiger ou d'accepter de nous le sacrifice de l'autorité paternelle. Quoique les droits acquis soient quelquefois des moyens de perfectionnement personnel ou de bienfaisance envers autrui, il est permis néanmoins de les regarder comme aliénables. Le droit civil de commander, par exemple, est une mission que nous acceptons librement : nous demeurons libres de le rendre à ceux qui nous l'ont conféré. L'empire est, sans contredit, un puissant moyen d'exercer la bienfaisance; mais les devoirs qu'il nous met en état de remplir, ne sont pas les principes du droit; ils en sont les conséquences. En renonçant au droit de commander, nous ne renonçons pas au devoir de la bienfaisance. Ce droit n'est pas le seul moyen de servir l'humanité, et il peut se présenter des cas où il soit utile d'en faire le sacrifice. En résumé, tous les droits acquis sont aliénables par leur nature; ils ne cessent de l'être que par occasion. Parmi les droits que nous tenons immédiatement de la nature, il n'y en a pas un seul qui n'ait son fondement dans quelque devoir, et qui ne soit inaliénable, quand on le considère en général, et indépendamment des modifications déterminées qu'il reçoit au sein des mouvements divers de la vie privée ou de la vie sociale.

Lorsque l'homme s'unit à ses semblables, il ne met en commun, et n'aliène au profit de la société que la portion de ses droits

individuels à laquelle il peut renoncer sans manquer à ses devoirs ; et , comme les droits d'une société qui se forme, se composent nécessairement de tous ceux auxquels les individus renoncent en la formant, il est évident que , si le devoir oblige les individus à se réserver toujours en principe quelques-uns de leurs droits naturels, le pouvoir social que leur volonté institue, ne peut pas être absolu. En établissant qu'il existe des droits inaliénables, nous avons donc implicitement démontré, que la souveraineté humaine, dans l'état civil, a des limites déterminées, et qu'aucune volonté humaine ne peut détruire. Le despotisme absolu du corps social sur ses membres ne serait, à mon avis, réellement légitime que chez une nation dont les chefs auraient reçu leur mission de Dieu même, et régneraient au nom et sous l'inspiration du souverain maître de l'univers. *Mais dans un état qui ne se constitue que sous l'autorité de la raison et de la loi morale, l'individu ne pouvant disposer des droits auxquels tient l'existence de sa personnalité et l'accomplissement de ses devoirs, la souveraineté du corps social est nécessairement limitée par quelques droits individuels, fondamentaux et inviolables, dont il ne doit ni exiger, ni même accepter le sacrifice.* Quelque évidente que soit cette théorie, elle a rencontré de nombreux contradicteurs. Hobbes et Rousseau, dont les vues sont d'ailleurs entièrement opposées, la combattent d'un commun accord, et soutiennent également que l'aliénation des droits de l'individu en faveur de la société est complète et sans réserve. Nous aurons plus tard occasion d'examiner l'opinion de Rousseau sur ce point. Nous nous bornerons maintenant, pour confirmer nos idées tant sur les limites du pouvoir civil que sur la nature des droits en général, à réfuter la doctrine que le génie de Hobbes a fondée au profit du despotisme.

« Suivant Hobbes, la volonté humaine n'a d'autre mobile que des sensations de plaisir et de peine, d'autre loi que de tendre au bonheur par les calculs de la raison. Comme chacun de nous sent bien que ses désirs et ses penchans peuvent et doivent même souvent trouver des obstacles dans les désirs et dans les penchans d'autrui, nous sommes naturellement disposés à voir dans nos semblables des ennemis de nos intérêts. Ce qui domine dans nos affections envers les autres hommes, c'est un fond de malveillance que les mensonges de notre politesse ne parviennent jamais à dissimuler complètement. Dans nos conversations, nous n'aimons que la satire et la médisance : au théâtre, nous ne trouvons de

plaisir que dans le tableau des crimes, des vices et des ridicules de nos semblables. Parlerai-je des mille et une précautions, dont nous nous armons les uns contre les autres, des serrures et des verroux derrière lesquels nous mettons nos personnes et nos biens à l'abri des attaques dont nous les croyons sans cesse menacés. La méfiance est toujours notre disposition première et naturelle : à nos yeux, tout inconnu est un ennemi, ou peut au moins le devenir. A cette malveillance mutuelle dont les lois civiles ont tant de peine à comprimer les funestes effets, se joint encore, dans l'état de nature, une autre cause de division et de guerre. Je veux parler du conflit des droits, qui ne se limitent pas les uns par les autres, et que chacun mesure sur ses désirs et sur sa puissance. Les produits de la terre, quelle que soit leur origine, appartiennent à tous et à chacun. *Chaque homme, étant soumis à la loi de son intérêt, ne doit consulter et ne consulte réellement, en appropriant les choses à son usage, que son plaisir, sa convenance ou son utilité.* Quand deux hommes désirent un même objet, ils ont le même droit de s'en emparer. La force peut seule décider entre eux : la propriété *de l'objet en litige est le prix de l'adresse ou du courage, et appartient au vainqueur, tant qu'il peut la conserver.* Ainsi, de l'universalité des droits qui n'ont pour chacun d'autre limite de fait que son pouvoir, et de la haine mutuelle dont les hommes sont animés les uns contre les autres, doit résulter un vaste et perpétuel conflit de prétentions, un état de guerre permanent, dans lequel chacun, pouvant tout craindre, peut aussi tout oser. Au sein de cette guerre effroyable, la liberté et la vie d'un homme ne sont pas des biens plus sacrés que sa propriété. Chacun a droit sur tous comme sur toutes choses. Vous êtes mon ennemi. Votre mort me paraît un bon moyen de soustraire ma vie à vos attaques : je puis vous tuer ; votre liberté serait pour moi un utile instrument : je puis vous la prendre. Un autre me traitera peut-être demain comme je vous traite aujourd'hui : raison de plus pour que je me hâte d'user contre vous du privilège que me donne la force. Mais cette guerre de tous contre chacun et de chacun contre tous ne peut donner de sécurité à personne. Il n'y a pas de force individuelle assez supérieure aux autres, pour n'avoir à craindre ni surprise, ni défaite. La terreur qu'un homme inspire, peut réunir contre lui plusieurs ennemis, qui, après l'avoir abattu, se disputeront ses dépouilles. Les inégalités qui existent entre les individus, étant trop faibles pour que la guerre ne devienne pas à la longue funeste

à tout le monde, la loi de l'intérêt commande à chacun de renoncer à des luttes désastreuses et de contribuer de tout son pouvoir à l'établissement de la paix. Or la paix résulte, suivant Hobbes, de la convention qui institue la société civile. En formant cette société, chacun lui transfère tous ses droits naturels; comme ces droits n'avaient, dans l'état de nature, d'autre limite que la puissance de l'individu, ceux de la société sont absolus et illimités, puisque la force sociale est supérieure à toutes les forces individuelles. Le souverain ou le dépositaire de la force publique est donc seul juge des moyens qui peuvent maintenir la paix entre les membres de l'état, et c'est à lui seul qu'il appartient de prescrire aux individus leurs croyances religieuses, leurs principes moraux, et la conduite qu'ils devront suivre dans l'ordre civil ou politique. »

Toute la doctrine de Hobbes repose sur des principes de matérialisme et de sensualisme que nous avons déjà combattus, et dont il nous semble inutile de prouver encore une fois la fausseté. C'est désormais pour nous un fait hors de discussion que notre volonté est soumise à d'autres mobiles qu'aux sensations de plaisir et de peine, et qu'elle manifeste, au moins par intervalles, une tendance au bien qui la rend capable de s'élever au-dessus de la loi de l'intérêt. En cherchant quels sont les principes sur lesquels repose la souveraineté, nous avons aussi prouvé que la force n'engendre aucun droit, qu'elle ne donne jamais lieu qu'à un fait qu'il est quelquefois prudent de subir, mais que rien n'oblige à respecter. Il n'y a point de droits sans devoirs qui leur correspondent. Hobbes pourrait-il nous dire ce que les hommes se doivent les uns aux autres dans cet état de nature, où il est permis à chacun, dès qu'il le peut, d'enlever aux autres leur vie, leur liberté et leurs biens? Il n'y a que le faible qui doive s'abstenir de toute tentative d'assassinat, de tyrannie et de vol; et il n'y est obligé que par la loi de son intérêt propre. Car il ne doit rien à personne. Il n'y a, entre les hommes que Hobbes a rêvés, aucune relation de justice; et par conséquent ces hommes n'ont pas plus de droits à exercer que les bêtes sauvages, qu'ils surpassent en férocité plus encore qu'en intelligence. Mais si les hommes n'ont aucun droit réel dans l'état de nature, s'ils n'ont en réalité qu'une puissance de fait, dont l'usage exclut toute idée de justice ou d'injustice, ils n'ont pas pu transmettre au corps social des droits qu'ils n'avaient pas; ils n'ont institué qu'une puissance supérieure plus nécessitante, mais non plus obligatoire que les forces individuelles

dont elle est la réunion. Ne me parlez donc plus du droit du souverain et de l'obéissance que je lui dois; car c'est dans mon intérêt seul que je lui ai promis obéissance; et si les circonstances me font trouver quelque avantage dans la violation de cette promesse, je ne serai pas assez sot pour me croire obligé à la tenir. Pour que la révolte contre les lois soit légitime, il suffit qu'elle soit heureuse; le succès justifie tout, et il n'y a de coupable que le maladroit qui ne sait pas échapper aux coups du pouvoir judiciaire. Mais c'est trop insister sur les conséquences de la doctrine de Hobbes. Essayons de prouver qu'elle est aussi fautive dans ses principes qu'immorale dans ses résultats.

Quand le bonheur de nos semblables ne coûte rien au nôtre, il y ajoute. L'instinct de sympathie qui nous porte à partager les joies et les douleurs de nos frères, se manifeste avec évidence dans toutes les âmes honnêtes; il n'est même pas entièrement étouffé dans les cœurs que de longues habitudes d'égoïsme semblent avoir dépouillés de tout sentiment d'humanité. Quand on n'a aucun profit à espérer de l'infortune d'autrui, il est bien difficile, pour ne pas dire impossible, qu'on n'éprouve aucun mouvement de compassion à l'aspect de souffrances dont le spectacle nous frappe pour la première fois. L'habitude peut nous endurcir et nous rendre indifférents à la vue des maux dont nous avons souvent été témoins: les émotions sympathiques s'usent, comme toutes les autres, par une trop fréquente répétition: mais tous les cœurs sont naturellement tendres et compatissants; il n'y a pas d'hommes dont les yeux n'aient été quelquefois mouillés des douces larmes de la pitié. C'est donc calomnier le genre humain que de supposer en nous un sentiment primitif et constant de malveillance contre nos semblables. Je ne veux pas nier que la satire et la médisance ne flattent notre vanité: mais peut-on sérieusement conclure de là que les hommes sont naturellement ennemis les uns des autres? Ce besoin de satire et de médisance que l'on nous reproche, est-il porté au même degré dans toutes les âmes? Ne doit-on faire aucune distinction entre le piquant badinage dans lequel la vanité des honnêtes gens se joue quelquefois des ridicules d'autrui, et cet esprit de dénigrement et de calomnie dont les méchants seuls se montrent animés? Tel qui vient d'égayer une réunion par le plaisant tableau de mes ridicules, prendrait au besoin ma défense, si quelqu'un osait devant lui attaquer mon honneur, et s'exposerait pour me sauver, s'il voyait ma vie en péril. Quant aux précautions que nous prenons pour la

conservation de nos personnes et de nos biens, Hobbes n'en tire-t-il pas des conséquences ridiculement exagérées? Les serrures et les verroux qui défendent l'entrée de nos maisons, ne prouvent pas qu'à nos yeux tous nos semblables soient des ennemis, des assassins ou des voleurs. Il y a des malfaiteurs dans la société : il faut bien se mettre à l'abri de leurs attaques, et puisque nous ne les connaissons pas, il faut que les précautions que nous prenons contre eux, s'étendent indistinctement à tous ceux dont nous ignorons les intentions.

Hobbes prétend ensuite que la nature appartient à tous au même titre, et que, nos droits sur les choses ne se limitant pas les uns par les autres, la force seule peut décider la question de propriété, quand nos prétentions portent sur le même objet. Mais ce droit universel et vague que nous avons sur toutes choses, s'individualise et se détermine par son exercice même. Le premier occupant a plus de droit, que tout autre homme, sur l'objet dont il vient de s'emparer, et si l'objet dont il veut disposer est le produit de son travail, son droit devient exclusif : la raison impose aux autres hommes le devoir de le respecter. Les droits des hommes sur chaque production de la nature restent égaux, tant que les hommes n'agissent pas : mais dès qu'ils agissent, leurs droits cessent de consister dans une aptitude générale à jouir des mêmes choses ; ils revêtent, par rapport à la personne, un caractère d'individualité, et se limitent les uns les autres dans leur application spéciale à des objets divers. Pour que l'opinion de Hobbes fût soutenable, il faudrait supposer qu'aucun fait spécial d'appropriation, résultant de l'activité humaine, n'est légitime dans l'état de nature, et que la propriété, au lieu d'être un droit naturel, comme nous l'avons prétendu, n'est qu'un droit civil, dépendant d'une convention, et subordonné à la volonté du législateur.

« Puisque les hommes sont naturellement ennemis les uns des autres, chacun d'eux a droit de penser que tous les autres en veulent à sa vie, à sa liberté et à sa propriété, et peut prévenir leurs attentats en les dépouillant des biens qu'ils ont l'intention de lui ravir. » En admettant même cette malveillance mutuelle, dont Hobbes prétend que les hommes sont animés, il me semble que l'on pourrait encore lui reprocher ici d'avoir déduit de ses principes des conséquences exagérées. Les dispositions malveillantes d'un homme contre moi doivent m'inspirer de la défiance : la défiance rend toutes les précautions légitimes : mais elle ne justifie pas tou-

jours l'emploi immédiat de la violence contre un ennemi qui jusque-là s'est abstenu de toute agression contre moi. Quand il suffit de se mettre en garde contre des attaques que l'on est sûr de pouvoir repousser, on n'a pas droit de les prévenir. On ne peut commencer les hostilités, qu'autant qu'il n'y a pas d'autre moyen d'échapper aux coups dont on est menacé. Deux peuples se haïssent : suit-il de là, que chacun d'eux ait le droit d'attaquer l'autre ? N'y a-t-il, pour deux nations rivales, rien d'obligatoire dans les traités ? A ce compte, il existerait fort peu de traités vraiment obligatoires, et le droit des gens se réduirait à bien peu de chose, puisqu'il ne pourrait plus s'appliquer qu'à des peuples amis, ou qui ne seraient du moins divisés par aucun sentiment de malveillance. Les peuples *vivent souvent, je le sais, les devoirs qui les obligent les uns envers les autres* ; ils se sont montrés jusqu'à présent trop égoïstes et trop ambitieux : mais ils savent qu'ils sont soumis par la nature à une autre loi qu'à celle de l'égoïsme et de l'ambition, et reconnaissent en principe que toute agression d'un peuple contre un autre est contraire à la justice, quand elle n'est pas absolument nécessaire au maintien de sa liberté et de sa puissance. Ce que nous disons des peuples, s'applique aux relations des individus entre eux dans l'état de nature. Supposons-nous pour un moment vivant dans les forêts, et sans aucun lien civil avec nos semblables. Un homme passe près de moi ; il ne m'a jamais vu ; il ne me rencontrera peut-être jamais. Quand il m'apercevrait, il est si pressé d'atteindre quelques ennemis particuliers et de se venger d'une agression récente, qu'il ne s'arrêterait pas pour combattre un inconnu. J'ai néanmoins le droit, suivant Hobbes, de l'attaquer par derrière, de le tuer ou de le réduire en servitude. Si les tigres étaient capables de raisonner, ils ne pourraient se créer une morale plus lâche et plus cruelle.

Ce droit universel de meurtre, de tyrannie, et de vol repose-t-il au moins sur l'intérêt véritable de l'individu ? Nullement. Il n'a d'autre fondement que la malveillance, dont on nous suppose animés les uns contre les autres ; il n'est qu'un moyen brutal de satisfaire nos instincts de férocité. On avoue qu'il ne peut donner de sécurité à personne, qu'il est funeste à tout le monde, et que c'est un devoir pour chacun de contribuer, en le transmettant au corps social, à l'établissement de la paix. Mais, si vous admettez que ce soit une loi pour l'homme de ne faire que ce qui lui est avantageux, n'est-il pas absurde de lui accorder un droit dont l'exercice

doit nécessairement lui être funeste? Ne voyez-vous pas que les droits de l'homme, quels qu'ils soient, ont pour limite son intérêt même, et que les attentats contre la vie, la liberté et les biens d'autrui, n'étant utiles à personne, ne peuvent plus être considérés que comme d'odieux abus de la force? Pour vivre heureux sur cette terre, il faut que l'homme sache borner son ambition. Quand il essaie de disposer violemment de la vie et de la liberté d'autrui, il provoque des réactions qui lui enlèvent toute sécurité, et deviennent tôt ou tard pour lui une cause de misère ou de ruine. Son intérêt bien entendu lui fait donc une loi de s'abstenir de toute agression violente contre ses semblables, et de se renfermer dans le droit de défense personnelle.

En résumé, quelle que soit la fin de l'homme, il n'y a d'actions légitimes et droites que celles qui le conduisent à cette fin, ou qui du moins ne l'en détournent pas. Toutes celles qui l'éloignent de sa fin naturelle, sont contraires au droit, puisqu'elles sont condamnées par la raison. S'il n'y a de bien pour nous que ce qui peut nous rendre heureux, et que la malveillance soit un sentiment funeste, quand la malveillance serait un sentiment naturel, c'est un devoir pour nous de la combattre et d'éviter les actes dont elle est le mobile. Par conséquent, parmi les actes que l'homme, dans l'état de la nature, se permet contre ses semblables, il en est qui ne sont pas légitimes; mais s'il est des actes qui ne soient pas légitimes, les droits de l'individu sont nécessairement bornés. L'aliénation de ces droits au profit du corps social, fût-elle complète et sans aucune réserve, n'aurait donc pas pu, ainsi que le prétend Hobbes, créer dans l'état une souveraineté absolue.

Nous avons compris parmi nos droits naturels la vie, la liberté et la propriété. Nous ne reviendrons pas sur les deux premiers droits, dont l'existence et la légitimité ne sont aujourd'hui contestées par personne. Mais quoique nous ayons déjà indiqué le principe sur lequel repose le droit de propriété, comme quelques publicistes de nos jours ont nié ce droit, et que d'autres le subordonnent à la volonté du corps social, il me paraît nécessaire d'entrer dans quelques détails pour prouver que la propriété est un droit primitif, antérieur à toute convention, et indépendant des lois positives.

« Je pense et je veux, dit M. Lerminier; donc je dois et je puis être libre. Mais comment puis-je être libre vis-à-vis de la nature sans tenter de la maîtriser et de m'en approprier quelque chose?

« La propriété sur le monde physique est le développement néces-
 « saire de la liberté : sans la propriété, la puissance de l'homme
 « ne serait pas prouvée. L'homme a besoin de s'abriter : il con-
 « struit une cabane sur un petit espace de terrain, et dit : « Cela
 « est à moi. » Il voit passer devant lui un coursier rapide et sau-
 « vage; il le dompte et le cheval reconnaît son maître. Améric
 « vole à travers les mers; plus heureux et moins grand que Co-
 « lomb, il donne son nom à tout un monde. Les pays qu'a décou-
 « verts le génie de l'homme, le détroit de Magellan, la Colom-
 « bie, etc., attestent sa liberté, sa faculté d'appropriation; et la nature
 « ne reçoit pour nous de sens et de valeur que lorsque nous l'avons
 « nommée. » Ainsi, suivant M. Lermnier, la propriété est une
 conséquence de la Liberté; et cette conséquence tient si intimement
 à son principe, qu'il serait impossible de détruire l'une sans porter
 atteinte à l'existence de l'autre. Personne ne conteste que le pouvoir
 personnel ou le libre arbitre n'implique la propriété de soi-même,
 et de tout ce qui est dans la dépendance immédiate de moi. Je dis
 mon ame, parce que c'est pour moi un droit et même un devoir
 de disposer de toutes les facultés intellectuelles et morales qui la
 constituent, parce que ces facultés sont les moyens que la Provi-
 dence me donne pour l'accomplissement de ma destinée : je dis
 mon corps, parce que le corps est le domicile naturel du pouvoir
 personnel, l'instrument nécessaire de mon activité : je dis ma
 pensée, parce que la pensée est un produit immédiat de ma force
 libre. Jusque-là, le lien intime qui unit la propriété à la liberté,
 est évident : dire que l'homme est libre, c'est dire qu'il est maître
 de lui-même, et qu'il peut disposer de ses facultés morales et phy-
 siques.

L'homme est, de droit, maître souverain de la nature : il peut,
 dans l'intérêt de sa conservation, de son perfectionnement et de son
 bonheur, disposer de toutes les forces aveugles qui l'environnent.
 J'avoue que ce droit universel qu'il a sur toutes choses, ses sem-
 blables le possèdent au même titre que lui, et que la nature est le
 domaine commun de l'humanité. Mais, par cela même que la na-
 ture appartient à tous, l'activité humaine qui nous met en jouis-
 sance de ce vaste domaine, implique un pouvoir spécial et indi-
 viduel d'appropriation. Les fruits de cet arbre nous appartenaient
 en commun; chacun de nous avait droit de s'en nourrir. J'en ai
 cueilli une partie qui était nécessaire à ma subsistance; ces fruits
 que j'ai cueillis, m'appartiennent désormais en propre : il serait

injuste de me les ravir. Si vous voulez vous nourrir des mêmes fruits, faites comme moi ; donnez-vous la peine de les cueillir. La part que je me suis faite, m'appartient légitimement, puisqu'elle ne dépasse pas mes besoins naturels. M'en dépouiller, ce serait violer contre moi les principes d'égalité ; ce serait porter atteinte à ma liberté et même à mon droit de conservation. Car, si toutes les productions dont je m'emparerais, m'étaient successivement ravies en vertu du prétendu droit que vous vous arrogez, je serais condamné à mourir de faim. L'occupation crée donc un droit incontestable à l'usage des choses, quand elle est restreinte dans les limites du besoin. Avouons-le, toutefois, si l'homme ne joignait jamais le travail à l'occupation, son droit de propriété serait souvent contestable, par cela même qu'il l'exercerait rarement dans les limites de ses besoins. L'homme ne devient vraiment propriétaire, qu'en transformant la nature, et en lui imprimant par son travail le sceau de sa personnalité. Mais, quand son activité a fécondé le sol qu'il occupe, et l'a couvert des marques de sa puissance créatrice, il est évident que le dépouiller des biens qu'il a péniblement conquis, ce serait porter atteinte à sa personnalité même, puisque la liberté est comme incorporée à ses produits, et que nos créations sont à la fois des images et des dépendances de notre être.

« Suivant quelques philosophes de nos jours, l'homme peut revendiquer comme un droit un certain usage des choses ; ses semblables doivent lui tenir compte de son travail, et lui accorder un salaire proportionné à la valeur de ses œuvres ; mais la propriété proprement dite ne peut jamais être entièrement individuelle : elle est toujours collective ou sociale. Ce n'est point de lui-même que l'individu tire ce qu'il produit. Pour parvenir à la manifestation et au développement de sa personnalité, il faut qu'il puise au dehors les aliments physiques, intellectuels et moraux, dont son corps et son âme ont besoin de se nourrir. Sa pensée se forme en s'assimilant les idées d'autrui. Quand, ensuite, il applique son activité à une matière quelconque, il n'y met guère que ce qu'il a reçu. Le génie même vit d'emprunts ; il n'est original que dans la forme ; il ne l'est pas dans le fond. L'œuvre d'un homme n'est donc jamais purement individuelle : il n'y a en elle presque rien qui lui soit propre que la volonté de la produire. Cette œuvre est, en grande partie, humaine et sociale ; par conséquent l'individu n'a pas le droit exclusif de la dire sienne, et la société peut juste-

ment réclamer une large part dans cette propriété qui ne s'est produite que sous son inspiration. »

C'est là, je crois, l'objection la plus sérieuse que l'on ait pu trouver contre le droit individuel de propriété. On ne peut contester le fait sur lequel elle repose; mais il est facile de voir que ce fait n'a pas la portée qu'on lui suppose. Oui, sans doute, pour développer ses facultés, l'individu a besoin de vivre au sein d'une atmosphère sociale, imprégnée d'idées et de sentiments étrangers; il faut que son intelligence puise dans celle des autres hommes les aliments qui sont nécessaires à la formation de la pensée. Mais il y a en nous un principe d'assimilation spirituelle, en vertu duquel notre moi s'approprie tous les matériaux qu'il reçoit du dehors. Les idées qui nous viennent des autres, subissent en nous une élaboration particulière, par laquelle notre esprit se les incorpore, comme le corps humain se rend propres au moyen de la digestion, les substances alimentaires qui sont destinées à réparer ses pertes. Quand on compare le développement de la pensée à l'acte physique de la nutrition, n'est-on pas obligé de reconnaître que les idées dont notre esprit se nourrit, lui appartiennent en propre et font partie de sa substance intellectuelle, comme les aliments que le corps parvient à s'assimiler, perdent leur nature première, pour prendre celle de la substance animée qui les reçoit, et se rangent sous les lois de la force vitale. Il serait ridicule de prétendre que les parties de mon corps appartiennent à la nature, parce que la nature en a fourni la matière: il ne l'est pas moins d'imaginer que notre pensée appartient à nos semblables, parce qu'ils en ont fourni les éléments. Ce qui constitue l'unité du corps, c'est la force vitale: toute molécule animalisée, qui subit l'empire immédiat de cette force, devient sa propriété. On peut dire de même que la force pensante constitue l'unité de l'être intelligent, et que toute la matière intellectuelle, que cette force s'assujettit en la concentrant dans l'unité de sa conscience, est devenue pour elle un domaine propre et légitime. En un mot, tout ce que mon esprit conçoit et comprend, est à moi, et quand je réalise volontairement ce que je conçois, en transformant, suivant mes idées, une matière externe qui n'appartient en propre à personne, cette matière qui porte l'empreinte de mon intelligence et de mon travail, m'appartient désormais aussi légitimement que ma pensée et ma volonté.

Le raisonnement que nous combattons, est d'ailleurs fondé sur une comparaison, dont il est facile de démontrer la fausseté. L'acte

de la nutrition par lequel le corps se conserve et se développe, n'est qu'une trompeuse image de celui par lequel la pensée se forme dans l'esprit. Le corps reçoit réellement du dehors la matière qu'il s'assimile; il se développe aux dépens des substances étrangères. La matière de la pensée est dans l'esprit: il ne la reçoit pas du dehors; il ne la doit point aux autres intelligences. Quand deux hommes entrent en communication l'un avec l'autre, l'idée qui est dans l'esprit de l'un, ne passe point dans l'esprit de l'autre. Quand je parle à quelqu'un, je ne lui communique point la substance de ma pensée: il ne voit pas ce qui est dans ma conscience: il n'aperçoit qu'un acte physique à l'occasion duquel son esprit engendre une idée. Cette idée qui surgit en lui, n'est pas une émanation de la mienne, puisqu'il n'y a pas de communication immédiate entre les intelligences; elle n'était pas, non plus, contenue en germe dans le signe extérieur qui en a précédé l'apparition. Elle ne lui vient donc que de lui-même: il la possédait en puissance, avant que le pouvoir excitateur du langage ne vint en aide à la force pensante pour la convertir en acte. Je ne veux pas nier l'heureuse et bienfaisante influence que la société exerce sur l'esprit de l'individu: je n'ignore pas que le secours de la société nous est nécessaire pour entrer en possession de nos richesses intellectuelles; mais je dis que la société n'est pas la source où nous les puisons. Chaque ame porte en soi une précieuse matière de connaissances dont la fécondité est inépuisable, et l'action que la nature et l'humanité exercent sur elle par la sensation et par le langage, n'est qu'un stimulant dont elle a besoin pour trouver, produire et exploiter les trésors de pensée, que Dieu a cachés dans son sein. Puisque la matière, l'origine et la cause de la pensée sont en nous, son caractère individuel ne dépend pas de son originalité. Quand toutes mes idées seraient semblables à celles des autres hommes, elles ne cesseraient pas d'être miennes. Pour que le champ que je cultive m'appartienne, il n'est pas nécessaire que je le soumette à un système de culture qui ne soit pratiqué nulle part. Même en suivant les procédés connus, j'agis d'après mes idées, et je fais ma volonté.

Nous n'avons fondé d'abord le droit de propriété que sur la liberté ou sur le pouvoir personnel. Les considérations précédentes nous démontrent que ce droit a aussi de profondes racines dans l'intelligence, et qu'il tient, si je l'ose dire, à la nature de l'être humain tout entier. J'avoue qu'il peut être restreint dans son exercice par les intérêts et les droits des autres hommes; mais il est in-

dépendant de toute convention ; chacun est obligé à le reconnaître dans autrui, et comme son abolition serait un attentat contre la liberté et la dignité de l'individu, chacun se doit à soi-même de le faire respecter dans sa personne.

Si l'homme restait dans les limites de la vie sauvage, et se bornait à s'approprier, au moment du besoin, les fruits que la terre produit pour son usage, ou les animaux qui peuvent lui servir d'aliment, il n'aurait que peu d'occasions de faire des échanges avec ses semblables et de se lier à eux par des conventions. Mais, lorsque les hommes se créent des propriétés permanentes, en soumettant les animaux à la domesticité, et le sol à la culture, lorsque leurs besoins, se multipliant avec leur intelligence, développent les arts mécaniques et donnent naissance aux arts industriels, personne ne trouve plus alors dans son travail le moyen de se créer directement et par lui-même tous les objets qui sont devenus nécessaires à son bonheur : chacun, appliquant son activité à un but déterminé, multiplie ses produits spéciaux pour offrir leur superflu à ses semblables, en échange des objets qui lui manquent et que ceux-ci possèdent en trop grande abondance. La propriété, en se fondant sur le travail, nécessite donc entre les hommes de constants et nombreux échanges, et donne lieu à ce vaste ensemble de conventions qui forment les nœuds de la société humaine.

Il me semble inutile de prouver que les conventions imposent aux hommes des devoirs de justice dont l'accomplissement est nécessaire au salut de la société. Tout le monde comprend que si la bonne foi était bannie de la terre, les hommes ne pouvant plus espérer aucune justice de leurs semblables, et n'ayant plus, pour soutenir leurs prétentions, d'autre appui que la force, seraient bientôt conduits de la défiance à la haine, et de la haine à cet état de guerre, que Hobbes regarde comme naturel, et qui est directement contraire au but pour lequel la société est instituée. Je me bornerai à déterminer en peu de mots quelles sont les conditions de validité ou de nullité dans les contrats.

Pour qu'un contrat soit valide, il faut que les parties agissent librement, et par conséquent qu'elles aient l'usage de leur raison. Tout contrat implique un acte de volonté, et aucun acte ne peut être considéré comme volontaire, quand on n'est capable d'en comprendre ni la nature, ni la portée. Il faut de plus que les parties se comprennent bien, et qu'il y ait entre elles un parfait accord

de vues sur la nature et l'étendue des engagements qu'elles subissent ou qu'elles imposent. Tout malentendu exclut l'idée du concours des volontés; et quand les volontés sont divergentes, il n'y a pas de convention, puisque l'engagement accepté ou pris par chacune des deux volontés n'a pas été réellement pris ou accepté par l'autre. Toute convention obligatoire implique donc deux conditions fondamentales : 1° l'usage libre de la raison et de la volonté dans les contractants; 2° l'accord parfait de leur intelligence sur l'objet de la convention.

Une convention est un échange de droits ou d'avantages. Il n'y a pas vraiment convention, quand on fait un sacrifice qui ne rapporte rien. Lorsque je m'engage à donner quelque chose sans exiger rien en retour, ce n'est point un contrat que je fais; c'est une simple promesse de service que l'on ne peut me contraindre à observer, et qui ne fait qu'ajouter un devoir personnel à la détermination d'un devoir de bienfaisance. Si celui envers qui je m'engage, me laisse ignorer que ce qu'il me promet est sans aucune valeur réelle, il n'y a point contrat entre nous, puisque nous ne sommes pas d'accord sur la portée de l'engagement. J'ai dit qu'une convention est un échange de droits. Toute convention par laquelle on s'engage à la cession d'un droit inaliénable, ou à la violation d'un devoir, est donc nulle, et nous ne devons pas ajouter au crime de l'avoir faite celui de l'observer. Nul n'est tenu à l'impossible. Quand, par des circonstances indépendantes de sa volonté, un homme est hors d'état de remplir ses promesses, si la convention n'a été suivie d'aucun sacrifice de notre part, nous devons le délier de ses engagements. Si l'exécution de la convention a eu lieu de notre côté, et qu'il soit devenu notre débiteur, la convention subsiste; mais l'exercice des droits qu'elle nous donne, demeure suspendu, tant que notre débiteur ne peut, malgré ses efforts, trouver les moyens de s'acquitter. Un contrat, devant être le résultat du concours libre de deux volontés, est évidemment nul, lorsque l'un des contractants a subi, de la part de l'autre, une contrainte physique. En est-il de même, quand la contrainte n'est que morale, c'est-à-dire quand l'engagement n'a été imposé que par menaces? En droit naturel, cette question ne me paraît pas douteuse. Si vous me menacez pour obtenir de moi une promesse que rien ne m'oblige à faire, vous commettez un attentat contre ma liberté; vous êtes en guerre contre moi. J'ai droit de me soustraire au danger présent auquel votre injustice m'expose, en employant contre vous, à mon choix,

la force ou la ruse ; je puis donc écarter , par une fausse promesse , l'effet de vos menaces. J'avoue qu'il serait plus généreux d'employer contre vous la force que l'adresse. Mais le choix des moyens n'intéresse que mon honneur ; aucun devoir de justice ne défend de tromper un injuste ennemi. En un mot , une promesse qui nous a été arrachée par menace , ne nous engage point envers autrui : mais le sentiment de notre dignité peut , dans certains cas , nous en imposer l'accomplissement comme un devoir personnel.

CHAPITRE XII.

DE LA RÉPARATION DES DOMMAGES ET DES OFFENSES.

Lorsque les familles se sont multipliées, que les propriétés se sont établies par l'occupation et le travail, que la réciprocité des besoins a produit de nombreux échanges et donné naissance à des conventions qui lient tous les membres de la société les uns aux autres, la multitude et la continuité des relations que les hommes entretiennent entre eux, amènent à leur suite les dommages, les injures, les offenses, et font ainsi naître les querelles et les combats. Or, comme la félicité du corps social dépend de l'harmonie qui règne entre ses membres, et que des guerres intestines, trop fréquentes ou trop durables, deviendraient pour lui un principe de dissolution et de mort, rien n'est plus important pour les hommes que de trouver et de mettre en usage les moyens les plus propres à faire promptement cesser les divisions intérieures que suscitent parmi eux les injustices des agresseurs, et que les exigences des offensés tendent à perpétuer.

C'est un principe de droit naturel, que celui qui a fait tort à quelqu'un dans sa personne, dans sa liberté ou dans ses biens, doit réparer l'injure ou le dommage dont il est l'auteur, et que celui qui a souffert d'une injustice, peut en exiger la réparation, et employer au besoin la force pour l'obtenir. Mais il ne faut pas oublier, d'un autre côté, que l'homme qui nous a offensés, nous est uni par les liens d'une fraternité indissoluble. L'esprit de bienveillance doit être conservé même envers ceux qui nous forcent à en suspendre les effets. Quand un de nos frères agit contre nous en ennemi, la nature et la religion ne nous permettent de haïr en lui que son injustice. La lutte que nous soutenons contre lui, ne doit point avoir pour but de satisfaire par sa ruine un sentiment d'animosité personnelle, mais de le contraindre à réparer ses torts et à rentrer dans les limites de ses devoirs. La guerre n'est jamais légitime comme moyen de vengeance; elle ne peut l'être que comme

moyen de défense personnelle, et la morale nous ordonne de mesurer l'étendue de la défense à la gravité de l'attaque. Quoique, dans la pratique, ces obligations soient rarement respectées, elles sont néanmoins évidentes et fondées sur notre nature même, que la culture des affections bienveillantes rend capable de modérer les exigences et les ressentiments de l'amour de soi.

Mais si la loi morale nous interdit l'esprit de vengeance, parce qu'il détruit l'un des sentiments qui honorent le plus l'humanité, si elle nous défend, même dans l'état de nature, de nuire à autrui, sans y être forcés par la nécessité de repousser un danger présent ou de reconquérir les droits qui nous ont été ravis, combien ces devoirs acquièrent d'importance, et qu'ils nous obligent étroitement, quand on songe que leur observation est absolument nécessaire au salut de la société ! Admettez, en effet, que l'homme joigne au droit de se défendre celui de se venger ; l'état de guerre cesse d'être un accident : les querelles les moins graves dans leur principe tendent à s'envenimer, et donnent lieu à des luttes affreuses qui ne peuvent avoir d'autre terme que la ruine de l'un des deux adversaires. Puisque l'esprit de vengeance, en perpétuant toutes les guerres qui s'élèvent entre les individus, tend à la ruine de la société, et que la loi du bien commun est la règle suprême de nos sentiments et de notre conduite, quelque difficile qu'il soit pour un homme offensé de résister à son ressentiment et de conserver cette modération qui permet le retour à la bienveillance, il doit néanmoins regarder comme une fâcheuse nécessité tout le mal qu'il est forcé de faire à son ennemi. Aux yeux de l'homme vertueux, le recours à la force est toujours un malheur, et il ne se résigne à en faire usage qu'après avoir employé tous les autres moyens, à l'aide desquels il croit pouvoir conserver ou recouvrer ses droits. L'homme offensé doit donc épuiser envers son adversaire toutes les voies de conciliation ; il doit, soit par ses propres conseils, soit par l'intermédiaire d'arbitres choisis dont son adversaire ne puisse méconnaître ni les lumières, ni l'impartialité, l'engager à réparer le tort dont il s'est rendu coupable. Toutefois, disons-le hautement, il ne faut pas que l'esprit de bienveillance dégénère en faiblesse et devienne un encouragement pour les méchants. C'est pour nous un devoir, autant qu'un droit, de faire respecter les lois de la justice, quand on veut les violer dans notre personne. Si notre adversaire se refuse à tout accommodement, et persiste dans son injustice, alors plus d'hésitation ; revendiquons

nos droits par la force; combattons pour eux sans haine, mais avec toute l'énergie de la vertu.

Dans la société civile, on distingue avec raison les injures dont on est actuellement menacé, de celles qui sont consommées. Nous pouvons nous garantir des premières, et par conséquent nous défendre des attaques qui sont dirigées contre nos biens et nos personnes : mais nous n'avons pas le droit de poursuivre nous-mêmes et par nos seules forces la réparation d'une offense passée. La loi nous permet de repousser un danger présent, contre lequel son secours nous arriverait trop tard : elle nous défend d'employer la force pour recouvrer un droit qui nous a été ravi. Cette distinction n'existe pas dans la société naturelle, c'est-à-dire dans une société dont les membres ne seraient unis que par les liens de la loi divine, et ne pourraient compter sur l'appui d'aucune loi positive, d'aucune force publique. Au sein d'une telle société, chacun peut employer la force, soit pour se préserver des périls dont il est menacé, soit pour obtenir la réparation de l'injustice dont il a été victime. J'ajouterai que dans le cas même où le mal que nous aurions souffert, serait irréparable par sa nature, la punition de l'offenseur serait encore légitime. Car le droit de défense que nous tenons de la nature, ne se borne pas à la faculté de conserver ou de recouvrer ce qui nous appartient; il implique en outre le pouvoir de prévenir le retour des injures qui nous ont été faites. Qui ne voit en effet que si l'on nous refuse le droit de poursuivre nos ennemis, quand ils seront hors d'état de réparer leurs offenses, on nous expose sans armes aux attaques des méchants, et qu'au lieu de les engager à nous donner satisfaction, quand ils nous auront causé quelque dommage, on les excite à commettre contre nous des crimes irréparables par leur nature, ou qu'ils rendront tels pour nous échapper? Cette restriction du pouvoir de défense enlèverait donc à l'homme de bien toute sécurité, et ne serait utile qu'au méchant, qui aurait alors quelque raison de regarder la justice comme une sottise et une duperie. Ainsi, dans la société naturelle, le droit de réprimer les attentats des méchants, en proportionnant la défense à l'attaque, la punition à l'injustice et à la crainte de son retour, appartient dans toute sa plénitude à l'individu, seul juge de ce qu'il peut et de ce qu'on lui doit.

Mais quand l'exercice de ce droit est subordonné à la conscience et à la volonté de chacun, il entraîne des si graves inconvénients, que l'individu doit bientôt chercher les moyens d'y renoncer, sans en perdre

les principaux avantages. L'état de nature constituant chacun juge dans sa propre cause, il est presque impossible que les décisions soient équitables. Comme l'offensé ne peut se défendre de tout mouvement de colère et d'indignation, les torts de son adversaire se grossissent toujours à ses yeux, et, fût-il résolu à renfermer ses réclamations dans les limites de son droit, la passion le pousse en secret à exiger plus qu'il ne lui est dû. L'offenseur, au contraire, essaie toujours de se soustraire à la nécessité de réparer le dommage qu'il a causé; ou, s'il reconnaît cette nécessité, il atténue ses torts, autant qu'il le peut, afin d'adoucir la condamnation à laquelle il se sent obligé à se soumettre. Ainsi, tandis que l'un dépasse les bornes d'une légitime défense, l'autre, dans la volonté de réparer le mal, demeure au-dessous de la justice. Il est donc impossible que le débat se termine jamais d'une manière qui satisfasse à la fois les deux adversaires. Tant que l'offensé ne parvient pas à obtenir une satisfaction qu'il regarde comme suffisante, il continue ses poursuites contre son ennemi; et s'il réussit à lui arracher tout ce qu'il se croyait en droit d'exiger, celui-ci, pensant qu'on lui a enlevé beaucoup plus qu'il ne devait rendre, se regarde à son tour comme victime d'une injustice, et sa conscience cesse de lui reprocher des hostilités qui sont devenues à ses yeux des actes de défense. Ne vous imaginez pas que les deux parties se décident facilement à suspendre les hostilités pour choisir, d'un commun accord, des arbitres désintéressés dont le jugement deviendrait pour eux une loi obligatoire. Le recours aux arbitres serait très rare dans l'état de nature, et ne serait guère désiré ou invoqué que par les faibles. Dans les querelles qui s'élèvent entre les hommes, on sait que presque toujours l'un des deux adversaires est de mauvaise foi, et veut garder ou conquérir ce qui ne lui appartient pas. S'il se sent assez fort pour soutenir ses prétentions, se soumettra-t-il à un arbitrage qui doit infailliblement tourner contre lui? S'il est plus faible que son ennemi, ce dernier, toujours plus exigeant que ne le seraient des arbitres désintéressés, acceptera-t-il leur médiation? Ne profitera-t-il pas de sa supériorité? Je suppose néanmoins qu'il se montre généreux et qu'il veuille bien admettre une intervention dont son adversaire seul a besoin: n'est-il pas évident que la paix rétablie entre lui et son injuste agresseur n'aura rien de solide, et qu'elle ne durera qu'autant que celui-ci sera trop faible pour faire revivre ses prétentions? Or, dans l'état de nature, comme le méchant n'est jamais assez faible pour croire qu'il

lui soit absolument impossible de l'emporter, soit par force, soit par ruse, sur un individu isolé, l'espoir de vaincre vit toujours dans son âme, et entretient en elle le désir et la volonté de profiter de toutes les occasions favorables, pour attaquer ou pour surprendre son ennemi.

Je viens de prouver que la plupart des disputes qui s'élèveraient entre les individus dans l'état de nature tendraient à se perpétuer. On peut ajouter qu'elles ne s'arrêteraient pas aux individus entre lesquels elles auraient pris naissance : on les verrait bientôt s'étendre et envelopper les parents et les proches des deux adversaires. En effet, les membres d'une famille sont si étroitement unis entre eux, qu'ils ne forment réellement, surtout en ce qui concerne les offenses, qu'un seul corps indivisible. On ne peut nuire à l'un d'eux sans que tous les autres ne se sentent blessés. Chacun s'attribue la faculté, s'impose même le devoir de protéger contre d'injustes attaques les droits sacrés de ceux qui lui sont unis par les liens du sang. Les nœuds même de l'amitié sont quelquefois assez forts pour que nous confondions notre cause avec celle d'un ami. Je suis loin de blâmer les hommes d'avoir établi entre eux ces rapports de solidarité. Ils ont eu raison de penser que la loi de la bienveillance ne se borne pas à nous commander la charité envers les malheureux ; qu'elle nous impose aussi l'obligation de défendre les opprimés, et que cette obligation devient plus étroite et plus rigoureuse, quand les victimes de l'injustice sont nos parents, nos proches ou même nos amis. Mais par cela seul qu'il est honteux de laisser les siens sans secours contre les violences et les attaques d'autrui, et que cet esprit de corps qui doit animer tous les membres d'une même famille, est, en général, celui d'entre nos devoirs que nous observons le mieux, il est évident que dans l'état de nature les guerres ne peuvent jamais rester individuelles, qu'elles enveloppent bientôt les familles entières des premiers combattants, et deviennent nécessairement domestiques.

Je crois devoir faire observer maintenant que des familles qui n'ont point entre elles de lien civil, ne possèdent pas assez de ressources pour assurer leur indépendance, leur liberté et leurs biens. On ne peut douter qu'en fait chaque famille, menacée d'une injuste agression, ne soit, pour la repousser, presque toujours réduite à ses seules forces. En effet, on rencontre bien peu de ces hommes généreux qui se font un devoir et un honneur de prendre part à des querelles étrangères. On n'épargne même pas les raille-

ries et les dénominations flétrissantes à ces esprits chevaleresques, mais trop souvent inconsiderés, qui s'établissent les vengeurs de la vertu opprimée et se chargent de redresser les torts. Les hommes de bien ne sentent pas assez vivement qu'un attentat contre l'un d'eux est un attentat contre tous, et ils craignent trop de dépasser la limite de leur droit, en se portant spontanément à la défense d'autrui. Entre eux, l'esprit de corps est donc presque nul. Le méchant, au contraire, trouve dans ses pareils des complices toujours prêts à seconder ses tentatives, pour en partager les profits. L'essentiel pour lui est de s'assurer la victoire sur les individus ou sur les familles isolées, et tant qu'aucune force publique n'est instituée pour la répression du crime, il lui est assez facile d'atteindre son but, puisque le nombre des méchants que l'intérêt peut réunir, surpasse toujours de beaucoup celui des membres de chaque famille.

Ainsi nous avons prouvé, 1° que dans la société naturelle, l'exercice du droit individuel de défense avait pour effet de perpétuer les querelles, et qu'en faisant de la guerre un état permanent, il tendait à la ruine de l'humanité; 2° que ce droit n'était une garantie ni pour les individus, ni pour les familles, puisque aucun individu n'est assez fort pour résister sans protection à tous les périls qui le menacent, et que chaque famille est individuellement trop faible pour repousser toutes les attaques des méchants. La sécurité et le salut de tous exigeaient donc, que chacun renoncât au droit individuel de chercher par la violence la réparation d'un dommage ou d'une offense consommée : il fallait sortir d'un isolement dangereux, abdiquer une indépendance funeste, opérer la réunion de toutes les volontés, de toutes les forces individuelles ou domestiques, et opposer à l'injustice, non plus le pouvoir borné et insuffisant d'un seul ou d'un petit nombre, mais une puissance commune et supérieure, agissant au nom de tous et chargée du maintien de tous les droits. Pour que l'action de cette puissance fût vraiment efficace, il fallait encore créer des lois, expression de la volonté générale, et confier l'exécution de ces lois et la direction de la force publique à quelques chefs, qui seuls désormais seraient investis du droit de réprimer les violences individuelles et de maintenir la paix entre tous les membres de la nouvelle société. Dans l'état civil, quand un citoyen est offensé, il est donc tenu d'invoquer l'appui des lois : il a perdu le droit de se faire justice à lui-même. L'intérêt personnel de l'individu n'a point à souffrir du

sacrifice que les lois civiles nous imposent, puisqu'elles nous accordent en échange une protection constante et bien plus efficace que celle que nous pouvions trouver dans notre force individuelle. Le pouvoir de se faire justice à soi-même n'a de prix qu'autant qu'il est une garantie réelle pour nos autres droits; et nous avons vu combien cette garantie est insuffisante dans l'état de nature ! La société, en se chargeant d'exercer à notre profit notre droit de justice, nous a donc rendu un service incontestable, et il n'est personne qui ne sente combien l'homme a gagné en sécurité, depuis qu'il a renoncé à son pouvoir de justice privée, pour placer ses droits sous la sauvegarde de la justice publique !

Il en coûte néanmoins à la vanité humaine d'observer, au sein des sociétés civiles, la loi fondamentale qui ordonne à chacun de *recourir à l'appui de la puissance publique, quand il a été victime d'une injustice*. On trouve bien peu de citoyens qui ne se croient souvent dispensés du devoir que cette loi leur impose, et qui ne se permettent fréquemment de reprendre leur indépendance naturelle. Pour justifier leurs prétentions, on soutient que la renonciation de l'individu au pouvoir de se faire justice, n'est pas absolue; que l'homme doit, il est vrai, s'abstenir d'exercer ce pouvoir, toutes les fois que la société lui offre une protection efficace, mais que, dans tous les cas où l'individu ne peut obtenir par le secours de la force publique la réparation des offenses qu'il a reçues, il lui est permis de la chercher par tous les moyens dont il est capable de disposer. Je ne suis certes pas un de ces hommes austères ou ambitieux qui ne parlent à leurs semblables que de devoirs, ou qui ne font usage du mot, droit, que pour se l'appliquer à eux-mêmes. Je pense que dans la société les individus sont quelque chose, et qu'on ne peut légitimement leur demander le sacrifice d'un droit, sans leur donner quelque chose en échange, ou sans y être du moins déterminé par un grand intérêt public. Si donc on me prouvait que, dans certains cas, l'individu est seul capable d'obtenir réparation de l'injustice qui lui a été faite, et que l'exercice du droit personnel de justice lui est utile sans être funeste à la société, alors je le déclare hautement, il me semblerait injuste et tyrannique de le condamner à l'inaction et de le contraindre à renoncer à la réparation qui lui est due. Mais personne ne démontrera jamais que l'individu puisse quelquefois se faire justice à lui-même sans nuire à l'État: il est bien évident que l'ar-

deur naturelle que nous montrons trop souvent à poursuivre directement et par nous-mêmes la punition des offenses que nous avons reçues, est toujours une cause de trouble, d'anarchie et de ruine pour la société.

Quand vous aurez châtié votre adversaire, la société interviendra par ses chefs; elle vous dira : « De quel droit avez-vous maltraité un citoyen placé, comme vous, sous ma protection? Vous prétendez qu'il vous a offensé. Mais, si vous pouviez prouver son offense, pourquoi n'avez-vous pas eu recours à ma justice? Me feriez-vous l'injure de douter de mon zèle à punir vos ennemis selon la gravité de leurs crimes? Si vous êtes hors d'état de prouver l'offense que votre adversaire vous a faite, comment ne voyez-vous pas que je suis obligée à vous regarder comme l'agresseur et à vous traiter en perturbateur de la paix publique? Ainsi, dans le cas où vous auriez réellement souffert l'injure dont vous accusez votre ennemi sans pouvoir l'en convaincre, vous me réduiriez à la cruelle nécessité de vous punir pour protéger un coupable. Vous n'avez, dites-vous, renoncé à votre droit de défense personnelle que pour les cas où je pourrais l'exercer à votre profit. Mais ai-je pu vous promettre d'atteindre sans exception tous vos ennemis? Ne savais-je pas qu'il y en aurait toujours quelques-uns qui échapperaient à ma vigilance et à ma justice? Non, je n'ai point fait, je n'ai pu faire cette promesse qu'un Dieu seul pourrait tenir. Ce que je vous ai promis, c'est que si vous renonciez au droit de justice individuelle que vous possédiez dans l'état de nature, vous jouiriez, sous ma protection, de la sécurité la plus complète qu'il soit possible d'obtenir par des moyens humains. Vous ai-je manqué de parole? Les ennemis qui peuvent m'échapper, ne sont-ils pas mille fois moins nombreux que ceux dont vous seriez par vous-même entièrement incapable de punir les attentats? Votre action, répliquez-vous, est perdue dans la foule : je n'en suis pas sensiblement blessée. Etrange aveuglement! Quoi! il me faudrait périr, si tous vos concitoyens imitaient votre conduite, et vous osez imaginer et dire qu'elle doit m'être indifférente! Laissez là, croyez-moi, ces sophismes de l'égoïsme; rentrez en vous-même et interrogez sincèrement votre conscience; elle vous répondra que nul n'a droit, dans l'état civil, de se faire justice à soi-même. Ce principe est universel, et n'admet aucune restriction. Il y a peut-être quelques positions extraordinaires dans lesquelles on est excusable de l'oublier.

Mais c'est se rendre coupable envers moi, que de supposer que les actions qui sont contraires à ce principe, puissent jamais mériter plus qu'une tolérance d'exception. »

A la question générale de la réparation des offenses se rattache une question particulière que les anciens ne connaissaient pas ; je veux parler des duels, qui furent introduits en Europe par les barbares et dont l'origine doit être cherchée dans quelques vertus poussées à l'excès et dans l'ignorance des devoirs sociaux. Nos ancêtres avaient conservé, au sein de leurs forêts, un esprit d'indépendance absolue, qu'il est permis de considérer comme une vertu dans l'état de nature, mais qui devient criminel dans les sociétés civiles, puisqu'il tend à ruiner le principe qui leur sert de fondement. Ces âmes fières dédaignaient toute espèce de joug, et n'étaient pas encore assez éclairées pour sentir qu'il n'y a de honteux que le joug qui nous est imposé par des hommes, et que celui des lois est tout à la fois salutaire et honorable. La société, ébauche encore imparfaite parmi eux, n'avait d'autre but que la victoire, la conquête et le partage des dépouilles. Il est vrai qu'ils avaient établi quelques lois pour assigner des rangs et des privilèges distincts aux diverses classes de citoyens, pour régler les droits personnels de chacun, et déterminer les moyens d'acquérir, de conserver et de transmettre la propriété : mais ces lois n'étaient pour les individus qu'un faible lien, à chaque instant brisé par les passions. Chacun avait confiance dans son épée, et quand on avait reçu quelque affront, souffert quelque injustice, on donnait un libre cours à son ressentiment ; et l'on s'imaginait qu'un homme de cœur ne peut, sans s'avilir, invoquer l'appui de la force publique. Ainsi l'esprit d'indépendance, joint à la valeur guerrière, entretenait dans les esprits un secret dédain pour les vertus civiles, et le patriotisme consistait à suivre fidèlement les bannières du chef que l'on s'était choisi, tant qu'on le jugeait digne du commandement, et que l'on se flattait de trouver, sous sa conduite, gloire et profit.

Des hommes dont la principale vertu était le courage, devaient aimer par dessus tout la gloire ; pour eux, l'estime de leurs frères d'armes était le plus pressant des besoins ; et comme cette estime ne s'accordait qu'au courage, et qu'on aurait accusé de lâcheté celui qui n'aurait pas essayé d'obtenir par la force la réparation d'un affront, chacun se sentait entraîné, par la double puissance de ses penchants et de l'opinion publique, à reprendre sans cesse ce

droit individuel de justice dont l'abandon est nécessairement impliqué dans la fondation de toute société civile. On se croyait donc obligé à tirer l'épée contre ses ennemis, et, dans certains cas, les deux adversaires combattaient avec les mêmes armes, sans se permettre aucune surprise, sans prendre leurs avantages, parce que le courage leur inspirait une noble confiance, et qu'ils auraient eu à rougir devant leurs concitoyens d'une victoire qu'ils n'auraient pas due tout entière à leur valeur. Quand la raison examine froidement cette étrange institution du duel, elle a d'abord quelque peine à s'expliquer comment nos pères pouvaient s'engager dans des luttes sanglantes et mortelles pour des offenses que la société ne punirait que d'une légère amende ou de quelques jours de prison; mais l'étonnement cesse, lorsqu'on songe qu'ils ne connaissaient pas le prix moral de la vie, et que des dangers continuels leur apprenaient de bonne heure à la mépriser. La vie leur paraissait si peu de chose qu'ils ne devaient pas hésiter à la risquer pour laver les plus légères taches faites à leur honneur. Ils ne pensaient pas d'ailleurs qu'il fallût examiner si la réparation exigée était égale à l'offense : une seule chose leur paraissait importante, c'était de savoir si l'usage ou l'opinion voulait qu'on exigeât cette réparation.

Lorsque les barbares se furent établis dans les Gaules, les susceptibilités et les exigences de l'honneur ne firent que s'accroître, principalement en ce qui concerne les voies de fait. Les vilains ne marchaient point armés de la lance et de l'épée; ils n'usaient habituellement, dans les luttes qui s'élevaient entre eux, que des armes de la nature; et comme le mépris dont leur personne était l'objet, devait naturellement s'étendre à leurs moyens de défense et d'attaque, les armes de la nature, s'avilissant entre leurs mains, étaient devenues infâmes. On conçoit donc que, si un chevalier dont un casque couvrait la noble figure dans les batailles et dans les tournois, eût reçu un soufflet ou un coup de bâton, l'audacieux agresseur n'aurait pas eu assez de mille vies pour payer un outrage qu'il devait réserver à un vilain. De nos jours, on attache encore l'infamie à un soufflet reçu, et c'est, à mon avis, une chose assez étrange que des amis de l'égalité établissent encore, entre les coups qu'ils donnent ou qu'ils reçoivent, les mêmes distinctions d'honneur ou de honte que les nobles chevaliers des temps féodaux.

Ces réflexions, en nous dévoilant l'origine des duels, nous ont fait au moins entrevoir que cette coutume est insensée, con-

traire aux devoirs sociaux dont on nous prêche aujourd'hui le respect avec tant de force, et que si elle peut être excusable à une époque où la société civile, à peine ébauchée, laisse en fait à l'individu la plus grande partie de son indépendance naturelle, elle devrait entièrement disparaître chez tous les peuples, lorsque les progrès des lumières ont enfin éclairé tous les esprits sur les avantages et sur les devoirs de l'état civil, et que chacun est devenu capable de sentir que le véritable honneur consiste à vivre indépendant de toute volonté individuelle, mais soumis à la loi, c'est-à-dire à la volonté générale.

Sans me préoccuper davantage du fait d'origine, je vais examiner maintenant si le duel peut trouver quelques fondements dans les principes du droit naturel. Pour résoudre complètement cette question, je crois devoir la généraliser, ou plutôt la remplacer par cet autre problème dans lequel elle est nécessairement contenue : quels sont les cas où il nous est permis d'exposer notre vie et d'attaquer celle de nos semblables ? Il n'est pas question ici des actes de dévouement ou d'obéissance aux lois, des nobles périls que nous bravons pour protéger les jours et la liberté de nos frères menacés par des malfaiteurs, ou pour défendre notre patrie contre ses ennemis. Il s'agit de savoir ce que nous pouvons faire légitimement, soit pour défendre nos droits contre des attaques présentes, soit pour les revendiquer, lorsque nous en avons été injustement dépouillés, et de déterminer si le duel est ou n'est pas compris dans notre droit de défense personnelle, dans notre pouvoir de punir. Voyons d'abord quelles sont les injures auxquelles l'homme est exposé. On peut nous faire tort, 1° en nous ravissant ou en refusant de nous rendre nos biens ; 2° en soumettant notre personne à des voies de fait dangereuses pour notre santé ou pour notre vie ; 3° en attaquant notre liberté naturelle ou morale ; 4° enfin, en essayant de nous priver de l'honneur, c'est-à-dire de l'estime de nos semblables.

1° Toute voie de fait peut être réprimée ou punie. Pour repousser la violence dont notre personne est menacée, nous sommes en droit d'élever nos moyens de défense au-dessus des moyens d'attaque, et d'employer contre notre adversaire des armes supérieures à celles dont il se sert contre nous. Tout ce qui nous est nécessaire pour nous assurer la victoire sur un injuste agresseur, devient légitime. Suit-il de là que toute attaque violente nous autorise à frapper de mort l'ennemi qui nous menace ? Nullement.

S'il est évident que notre ennemi n'en veut point à notre vie, si nous n'avons à craindre que des souffrances ou des blessures qui ne peuvent mettre notre existence en péril, ce serait franchir les limites du droit de défense personnelle, que d'ôter la vie à notre adversaire. Faisons retomber sur sa tête tout le mal qu'il voulait nous causer; ajoutons-y même autant qu'il le faut, pour inspirer une crainte salutaire au coupable et à ceux qui seraient tentés de suivre son exemple; mais gardons-nous de disposer de la vie d'un homme, quand la nôtre n'est pas réellement compromise. En principe, il n'est permis de donner la mort que pour l'éviter. Je n'ignore pas que, dans l'état de nature, le meurtre d'un injuste agresseur devient souvent légitime, parce que la férocité des mœurs rend l'homme presque insensible aux dangers qui ne menacent pas sa vie, et qu'il y a, d'ailleurs, peu d'agressions qui ne puissent se terminer par la mort de l'offensé. A des époques où les méchants ne mesurent pas la portée de leurs attaques, les bons ne sont pas obligés à user d'une grande circonspection dans leur défense : et comme ils ont d'ordinaire tout à craindre dans les luttes qu'ils soutiennent, il leur est permis de tout oser. En résumé, l'intérêt de notre conservation est, au fond, le seul motif que nous puissons légitimement invoquer pour justifier le droit que nous nous arrogeons quelquefois, de repousser la violence par le meurtre. S'il s'agit de punir une action passée, il ne suffit pas que notre vie ait été menacée, pour que celle du coupable nous appartienne : il faut, de plus, que sa mort soit nécessaire, pour l'avenir, à la conservation de notre vie; et s'il est d'autres moyens d'obtenir une sécurité suffisante, nous ne pouvons imposer à personne le sacrifice de sa vie pour punir une tentative de meurtre qui n'a pas réussi. Cherchez sur quel fondement repose le droit de vie et de mort que la société exerce contre les coupables; vous n'en trouverez pas d'autre que l'intérêt de sa conservation. S'il était prouvé que la peine de mort n'est plus nécessaire pour réprimer ou prévenir les crimes qui attaquent l'existence de la société, cette peine cesserait d'être légitime, et toute exécution d'un arrêt de mort deviendrait un assassinat légal.

2° Les attentats contre la propriété, considérés en eux-mêmes et indépendamment des violences qui souvent les accompagnent ou des conséquences qui les suivent, ne donnent à aucun homme le terrible droit de punir de mort son semblable. On a vu des peuples infliger le dernier supplice aux citoyens qui se rendent cou-

pables de certains vols ; mais un tel système de pénalité n'est excusable , qu'autant qu'il est nécessaire pour empêcher la propagation de ces crimes , qui ne pourraient se multiplier sans compromettre le salut de l'État. L'individu ne peut guère se trouver placé dans des circonstances assez extraordinaires pour que la perte de ses biens entraîne nécessairement celle de sa vie, et par conséquent, il semble qu'on ne devrait jamais lui accorder le droit de tuer le voleur qui veut s'emparer de ses biens. Il faut néanmoins prendre garde de rien exagérer. Tout attentat contre notre propriété nous donne un double droit contre son auteur : 1° celui de le repousser ; 2° celui de le punir. Vous attaquez mes biens ; je puis, par cela même, me rendre maître de votre personne, et vous contraindre à une réparation. Si vous refusez de vous soumettre, je puis employer la force contre vous. Quand la lutte est engagée, je puis et je dois même m'assurer la supériorité ; s'il est indispensable d'user dans ce but d'armes meurtrières, je ne suis pas responsable des conséquences. Je n'attaque pas votre vie ; je défends mon bien et ma personne ; et pour les garantir de vos atteintes, je puis risquer sans crime de vous donner la mort. Ainsi, lorsqu'on attaque notre propriété, le but de notre défense doit être de nous emparer du malfaiteur, pour lui infliger une peine proportionnée à son crime, et qui nous rende la sécurité ; mais si la gravité de l'attaque nous force à user de moyens capables de donner la mort, et que l'agresseur périsse sous nos coups, sa mort est un accident dont l'humanité peut gémir, et non une injustice dont nous ayons à répondre devant Dieu et devant les hommes.

— Je suppose maintenant que l'attentat contre nos biens soit consommé : nous pouvons sans doute exiger de notre ennemi une restitution complète, et lui infliger une peine qui nous garantisse contre le retour de la même injure. S'il s'oppose à l'exercice de ce droit, l'emploi de la force est légitime, et la lutte que sa résistance rend nécessaire, peut quelquefois être suivie de sa mort, sans que l'on soit en droit de nous adresser de reproche. Mais, si le malfaiteur est désarmé, s'il ne nous reste plus qu'à déterminer la peine que nous lui ferons subir, il me semble évident qu'en lui imposant le sacrifice de sa vie comme réparation d'un dommage qu'il nous a fait subir dans nos biens, nous franchissons les limites du droit de défense personnelle.

3° Les attentats contre la liberté naturelle ou civile de l'homme ne sont pas moins graves que ceux qui ont pour but de lui ravir

ses biens ; ils impliquent nécessairement l'emploi de la violence et peuvent être repoussés par la force. Quelles que doivent être les conséquences du combat, nous sommes en droit de nous soustraire aux tentatives d'un injuste oppresseur. Nul n'est obligé à subir la captivité, parce qu'en essayant d'y échapper, il s'exposerait à tuer l'ennemi qui menace son indépendance. Mais je suppose que l'un de nos semblables nous ait chargés de chaînes, et nous ait retenus quelque temps en prison : quoique une telle injure mérite un châtement sévère et nous autorise à exiger une éclatante réparation, nous devons au moins respecter la vie du coupable. Un homme qui ravit à un autre la liberté, a mérité de perdre la sienne : il n'a pas mérité de mourir.

Si l'on excepte les voies de fait, sur lesquelles nous aurons occasion de revenir, les attentats contre notre indépendance et contre nos biens, n'autorisent pas l'individu à reprendre le droit de justice auquel il a renoncé dans la société, et à chercher une réparation dans le duel. Ceux qui tiennent le plus à leur indépendance et à leurs droits de propriété, doivent au moins reconnaître qu'ils peuvent sans honte laisser à la société le soin de punir les actes de vol ou de tyrannie individuelle dont ils ont été victimes. Il faudrait être insensé pour se croire obligé à risquer sa vie contre celle d'un misérable qui se serait dégradé par de tels actes. Il serait ridicule de s'imaginer qu'il fût bon de faire montre de courage, en offrant le duel à des hommes dignes de mépris plus encore que de haine. Quand on comprend bien quelle est la nature du duel, on sent qu'il n'a pas pour but la répression des crimes dont nous venons de parler ; et c'est une maxime admise par ses partisans, que l'honneur nous défend de nous battre contre quiconque a perdu l'honneur.

4^e Je dis maintenant qu'il n'est pas permis de punir de mort les attaques dirigées contre notre liberté morale. Pour le prouver, il suffit d'examiner quelle est la nature de ce crime. Attenter à la liberté morale d'un homme, c'est exiger de lui une action criminelle, en le menaçant d'une peine, s'il refuse d'obéir aux ordres qu'on lui donne. Il résulte de cette définition même, qu'il est impossible de réussir dans une pareille tentative sans attaquer la personne que l'on veut contraindre. Cela posé, si l'agresseur menace notre vie ; nous pouvons la défendre, même aux dépens de la sienne : si nous n'avons à craindre que quelques souffrances, il nous est permis de les repousser et de faire retomber sur la tête

de notre ennemi tout le mal qu'il a voulu nous causer ; mais, dans ce dernier cas, il ne devient légitime de le tuer, qu'autant qu'on n'a pas d'autre moyen de s'affranchir de ses persécutions. Suppose-t-on que notre adversaire ait eu la puissance de nous contraindre ? alors il n'a pu nous rendre coupables, puisque la contrainte que nous avons subie, a détruit la moralité de notre action. « Qu'importe, me dira-t-on, que l'on n'ait pas réussi à nous rendre criminels ? N'est-ce pas assez de l'avoir tenté pour être digne du dernier supplice ? Quand un homme est arrêté, dans une tentative de meurtre, par des circonstances indépendantes de sa volonté, n'est-il pas puni comme meurtrier, quoiqu'il n'ait pas consommé son crime ? » Pour réfuter cette objection, il suffit de faire observer qu'il n'est jamais permis de punir, comme réellement accomplie, une action que sa nature rend impossible. Je comprends parfaitement, qu'un assassin qui a échoué dans sa tentative, puisse être puni comme si elle avait réussi ; cette tentative pouvait réussir, et les obstacles qu'elle a rencontrés, peuvent à l'avenir cesser d'exister. Mais l'homme qui veut me faire commettre un crime, est un fou qui tente l'impossible. Au lieu de mesurer son châtement sur une intention qu'il lui est absolument impossible d'exécuter, ne dois-je pas le régler sur le dommage qu'il m'expose à souffrir ? L'attentat à notre liberté morale ne se résout-il pas nécessairement, ou en actes de violence que nous sommes en état de repousser, ou en une contrainte physique qui suspend la responsabilité de nos actions, ou en une contrainte morale qui ne détruit pas entièrement notre libre arbitre ? Dans le premier cas, nous n'avons à punir que des voies de fait : dans le second, nous n'avons point commis de crime ; nous n'avons pas perdu l'honneur : de quel droit punirions-nous, comme si on nous l'avait réellement ravi ? Enfin, dans le troisième cas, nous sommes, il est vrai, criminels : mais nous avons voulu l'être : de quel droit punirions-nous l'homme qui a profité de notre faiblesse et de notre lâcheté, comme l'unique auteur de la dégradation que nous n'avons pas eu le courage d'éviter ? Disons-le hautement, dans ces sortes d'attentats, ce qui nous irrite le plus, ce n'est pas le danger auquel notre vertu a été exposée ; car nous savons fort bien qu'il n'est au pouvoir de personne de nous ravir la vertu ; ce n'est pas non plus la violence dont nous avons été momentanément victimes. Ce qui nous excite le plus fortement à la vengeance, c'est que nous craignons les flétrissures de l'opinion, quand, ne sachant résister ni à

la force, ni à la menace, nous nous laissons entraîner à une action honteuse pour un homme libre ; c'est que nous croyons voir le mépris public passer de l'action à notre personne, et que le mépris, même le moins mérité, est un malheur dont le poids est insupportable à notre vanité.

5° Il nous reste à examiner si les attaques dirigées contre notre honneur ou contre notre considération peuvent nous donner quelque droit sur la vie de nos semblables. S'il nous était permis de mesurer l'étendue de notre droit à la gravité que nous attachons à l'offense, et de punir de mort quiconque nous ravit un bien que nous préférons à la vie, certes, la question ne serait pas douteuse : il n'y a pas, parmi nous, un seul homme de cœur qui ne craigne moins la mort que le mépris. Mais il ne s'agit pas de savoir si nous tenons plus à l'estime qu'à la vie, et s'il en coûte peu à notre courage d'affronter les chances d'une lutte meurtrière, pour nous venger d'un homme qui nous a ravi l'estime publique. S'il est honorable de ne pas craindre la mort, il n'est permis de s'y exposer que pour l'accomplissement d'un devoir. Le prix que nous devons attacher à la vie est indépendant des jouissances ou souffrances terrestres qui l'accompagnent : il dépend uniquement de son but et de ses conséquences. Or le but de la vie, c'est l'accomplissement des devoirs que Dieu nous impose : sa conséquence peut être, si nous le voulons, une éternelle félicité. Il n'y a donc qu'un seul bien qui soit supérieur à la vie ; ce bien, ce n'est pas l'estime des hommes, c'est la vertu. Nous avons prouvé, d'ailleurs, qu'il n'appartient qu'à Dieu de régler la durée de notre existence terrestre, et que la vie est de telle nature qu'il n'est permis de l'exposer que pour la sauver, de la sacrifier que pour la garantir de la souillure du crime. Mais comme notre vie appartient à Dieu, il est maître aussi de celle de nos semblables. La vie d'autrui est donc sacrée et inviolable pour nous, et nous ne pouvons l'attaquer que pour les mêmes motifs qui nous permettent ou nous font un devoir d'exposer ou de sacrifier la nôtre. Immolons donc des hommes à la nécessité de défendre nos concitoyens ou de repousser la mort dont on nous menace : hors de là, respectons en eux un bien qui ne nous appartient pas plus qu'à eux-mêmes, un bien dont nous ne pouvons leur ravir l'usage, et qu'ils ne peuvent nous offrir en réparation de leurs offenses.

Dans un chapitre sur les bases philosophiques de la législation

pénale, M. Lerminier a laissé échapper quelques lignes d'approbation en faveur du duel. « Pour apprécier le duel, on doit, dit-il, « mettre en compte le respect de l'individualité humaine qui, « appelée à un combat tragique, n'a pu s'y refuser sans perdre sa « dignité vis-à-vis d'elle-même, et son honneur vis-à-vis des « autres. Flétrissons le duel, quand il n'est qu'un assassinat hi- « deux et frivole qui trouble nos réunions, nos spectacles et nos « salons; mais que le législateur sache bien que, dans le duel « lui-même, philosophiquement considéré, il y a quelque chose « de plus grave que les petites satisfactions d'une vanité ridicule. « L'homme n'existe socialement que s'il est estimé de lui-même « et des autres, et il doit toujours retenir le droit de venger lui- « même ces outrages que la société ne nous permet pas de par- « donner. La loi ne saurait désarmer à ce point l'individu; et, « pour tout homme libre, ce droit est inaliénable; il est comme « l'épée du gentilhomme qui ne le quittait jamais. »

Selon l'auteur, l'individu ne peut refuser un duel sans perdre sa dignité vis-à-vis de lui-même. C'est là, je pense, préjuger la question, ce n'est pas la résoudre. Je suppose qu'un honnête homme soit convaincu qu'il n'a jamais droit de s'engager dans des luttes individuelles, et que toutes les satisfactions qu'on peut avoir à exiger de lui, doivent lui être demandées au nom et par l'intermédiaire de la société. Si cet homme, obéissant à ses convictions, refuse par devoir le duel qui lui est demandé, n'est-il pas évident qu'il conserve à ses propres yeux toute sa dignité personnelle, et qu'il l'aurait perdue en acceptant un défi que sa conscience lui ordonnait de refuser? Quand, au contraire, un homme croit le duel légitime, et qu'il ne répond pas à une provocation, il s'avilit par un acte de lâcheté; il n'est pas retenu par le devoir, mais par la crainte, et excite justement notre mépris en sacrifiant sa réputation à un bas et misérable intérêt de conservation. Le jugement que l'homme porte sur lui-même, quand il refuse un duel, dépend donc du motif qui dicte son refus, et par conséquent avant de déclarer, avec tant d'assurance, que le refus du duel est contraire à notre dignité personnelle, il faudrait prouver que la loi sociale ne nous oblige point à laisser notre épée dans le fourreau, tant que la société ne nous ordonne pas de l'en tirer pour combattre ses ennemis, ou que nous n'avons pas à repousser une agression présente. — Quant à notre honneur vis-à-vis des autres hommes, c'est pour nous un droit et même un devoir de le conserver, tant

que l'opinion qui le détermine, n'est viciée par aucun préjugé et qu'elle est d'accord avec les jugements de notre conscience; mais, si l'opinion s'égare et attache un caractère de flétrissure à l'accomplissement d'un devoir, l'honnête homme est-il obligé à renoncer aux lumières de sa conscience, et à violer une loi morale dont il reconnaît l'autorité, pour s'asservir aux exigences de cette reine si souvent injuste et tyrannique, qu'on nomme l'opinion? Quelque précieuse que soit à ses yeux l'estime de ses concitoyens, ne doit-il pas se résigner à en faire le sacrifice, lorsqu'il ne peut l'obtenir ou la conserver que par des actes que sa raison condamne? Que l'on excuse quelquefois ceux qui n'ont pas le courage de résister à l'opinion pour obéir à leur conscience, je le conçois; mais il ne convient pas à un philosophe de fonder sur l'opinion la légitimité d'une action que la science combat par des raisonnements qui sont au moins dignes d'examen. — M. Lerminier, pour confirmer ses idées, puise ensuite dans un roman l'exemple d'un duel qui, je l'avoue, est provoqué par un motif noble et généreux, puisque le provocateur se dévoue pour venger une victime innocente, et pour délivrer la société des crimes d'un lâche séducteur que les lois ne peuvent atteindre. — Mais il en est de cet exemple comme du suicide de Caton qui se décida à mourir par dévouement pour la liberté. L'acte de Caton ne prouve pas que le suicide ne soit pas un crime; le fait allégué par M. Lerminier ne prouve pas que le duel ne soit point, en général, contraire à nos devoirs sociaux.

Aux raisonnements que nous venons d'examiner, on en ajoute un autre qui est plus commun, mais qui n'est pas plus décisif. « Prenez garde, nous dit-on, en défendant à l'individu de poursuivre par le duel la réparation qui est due à son honneur offensé, vous lui ôtez le seul moyen qu'il puisse employer, pour prévenir le retour des offenses dont il a été victime. Car il ne peut demander justice à la société sans risquer sa réputation et sans se faire plus de mal qu'à son ennemi. Il serait peu généreux de recourir aux châtimens vulgaires que la populace met en usage; et la société ne souffrirait pas qu'on punît le coupable dans sa liberté. » L'individu ne peut demander justice à la société! Mais, s'il est victime d'une calomnie, comment ose-t-on dire qu'il risque sa réputation en faisant flétrir publiquement le calomniateur? J'avoué néanmoins qu'il y a bien peu d'hommes qui puissent demander sans danger à la société la réparation des offenses faites à leur honneur. Dans

ces sortes de procès, le coupable a coutume d'aggraver son crime, en dévoilant toutes les taches qui souillent la vie de son accusateur. Quand on plaide pour sa réputation, il est rare que la discussion s'arrête au fait dont on veut obtenir la punition. Les hommes dont la conscience n'est pas nette et pure, redoutent donc justement des débats publics qui peuvent amener des révélations funestes à leur honneur. Mais ce serait étrangement raisonner que de dire : Je ne suis pas assez vertueux pour demander aux tribunaux justice des calomnies qui m'atteignent ; je puis donc recourir au duel pour punir les calomniateurs. — Je suppose maintenant que l'on nous ait dépouillés d'une estime que nous ne méritons pas ; le tort que l'on nous a fait, est sans doute fort grave, et, si notre ennemi n'avait d'autre but que de satisfaire sa malveillance, on peut même soutenir qu'il a commis une injustice. Mais il faudrait être bien aveuglé par l'égoïsme et par la vanité, pour s'imaginer qu'un homme a mérité de mourir, parce qu'il nous a dépouillés d'une estime usurpée. — Le préjugé, dit-on enfin, nous interdit les châtimens que la populace met en usage ! Faudra-t-il pour cela infliger à son ennemi une peine qui soit sans aucune proportion avec le crime ? Quel est l'honnête homme qui n'aimerait mieux laisser ses offenses impunies que de les venger par une injustice ?

Nous avons prouvé qu'il ne nous est permis d'attenter à la vie d'autrui que dans l'intérêt de notre conservation ou pour la défense de nos frères et de notre patrie : le duel est donc contraire à la loi divine. Si nous l'examinons maintenant dans ses causes et dans son but, nous trouverons de nouvelles raisons de le condamner. On rougirait d'employer le duel à la punition d'un voleur ou d'un assassin. Il ne nous arrive presque jamais d'y recourir pour nous venger des attentats commis contre notre liberté naturelle ou civile. Les violences physiques ne donnent lieu au duel, qu'autant que l'opinion attache quelque flétrissure à celui qui les souffre sans en demander réparation par la voie des armes. Enfin, si le duel nous sert quelquefois à nous venger des tentatives d'oppression morale que l'on s'est permises contre nous, c'est surtout parce que de semblables tentatives peuvent nous nuire dans l'estime d'autrui. Je dis donc que les duels ne sont, en général, provoqués que par des attentats à notre considération ou à celle des personnes qui nous sont chères. Voyons d'abord ce que l'on doit penser des duels qui sont déterminés par des voies de fait réputées injurieuses. Si des

peuples, entièrement étrangers à nos usages, apprenaient que nous établissons, sous le rapport de la honte, des distinctions entre les coups que nous pouvons recevoir, n'auraient-ils pas quelque droit de rire d'un si bizarre préjugé? L'honneur exige, dit-on, qu'on lave dans le sang du coupable l'affront d'un soufflet. Mais pourquoi tous les coups, de quelque part qu'ils viennent, n'exigent-ils pas la même punition? Les raisons de cette différence ne peuvent se tirer que de l'intention, de la qualité de l'offenseur et de l'opinion publique qui déclare qu'il faut, dans tel cas donné, risquer sa vie pour obtenir réparation d'un outrage. Or toutes ces raisons se résument en une seule, l'opinion publique. Il est convenu qu'un soufflet reçu d'un homme bien élevé déshonore celui qui n'en demande pas réparation par le duel. *Sans cette convention, un soufflet ne serait qu'une violence ordinaire que l'on pourrait punir par l'emploi de la force physique.* Supposons pour un moment qu'il ne restât en France que quelques rares partisans du duel : pourraient-ils persister longtemps à croire qu'il leur est permis de braver la mort et de la donner pour un soufflet? N'en viendraient-ils pas bientôt à soupçonner qu'il est insensé d'exposer sa vie pour un tel motif, et qu'il est cruel d'attaquer celle d'autrui? C'est donc l'opinion qui pousse les duellistes au combat : ils craignent le reproche injuste de lâcheté et sacrifient la vertu au besoin d'une fausse considération.

« Il est, me direz-vous, des offenses plus graves que celles dont vous venez de parler ; notre honneur est quelquefois exposé à des attentats qu'un Dieu seul pourrait pardonner. » Oui, sans doute ; mais, quelles que soient ces offenses, si vous livriez votre ennemi au jugement de la société, elle ne se croirait pas en droit de lui ôter la vie, parce que la peine de mort, en supposant qu'elle puisse jamais être juste, ne devient légitime que quand il s'agit du salut même de l'offensé. Croyez-vous donc qu'il vous soit permis de punir votre ennemi avec plus de rigueur que ne le ferait la société, qui est chargée de punir son injure en même temps que la vôtre? — J'avoue, répliquerez-vous, que je n'ai pas le droit de prendre mes avantages et de tuer mon adversaire par surprise : mais en consentant à exposer ma propre vie, je puis exiger qu'il mette la sienne en péril. — Eh quoi ! ne voyez-vous pas que c'est un crime de risquer votre vie pour faire subir à votre adversaire une peine qu'il n'a pas méritée? Quel est d'ailleurs votre but? Agissez-vous en juge et en vengeur de vos offenses? Alors, il faut en con-

venir, rien n'est plus insensé que de rendre la partie égale entre vous et votre ennemi. Que dirait-on de la société, si, pour punir les coupables, elle croyait devoir leur ouvrir une lice, et s'exposer à subir un nouveau dommage dans la personne de ses représentants? Non, vous n'agissez ni comme juge, ni comme exécuteur d'une sentence; autrement, il est évident que vous devriez, avant tout, assurer force et supériorité à votre bon droit. Vous proposez-vous de prévenir les insultes futures, en montrant que vous savez vous venger? Mais est-il juste que dans ce but vous causiez à votre adversaire un mal sans proportion avec votre offense? Vous croyez-vous donc en droit d'aggraver sans cesse les peines que vous infligez, jusqu'à ce que le retour des crimes que vous punissez, soit devenu impossible? Vous imagineriez-vous recouvrer l'estime en combattant celui qui vous en a privé? Mais vous ne tuerez pas la calomnie avec le calomniateur. La mort de votre ennemi ne prouvera rien en votre faveur : personne ne croit plus que le jugement de Dieu se manifeste dans ces déplorables combats. Enfin, voulez-vous le contraindre à se rétracter? Je suppose que sa mort ne prévienne pas cette rétractation : pensez-vous qu'on serait obligé d'y ajouter foi? Si la calomnie a été favorablement accueillie, le témoignage contraire que vous arracherez à votre adversaire, produira-t-il plus que le doute et l'indécision; et ce demi-avantage, que vous n'êtes pas même sûr de tirer de votre combat, je le demande, vaut-il la vie d'un homme?

Ainsi l'on ne peut trouver au duel aucun but raisonnable. Il ne peut avoir pour objet la punition du coupable : car si nous combattons pour assurer l'exécution d'une sentence, il serait insensé de rendre les chances égales entre notre adversaire et nous; car le droit de justice ne peut être légitimement exercé que par la société; car la mort est une peine trop sévère, même pour les insultes ou les offenses les plus graves. Quelle est donc la vérité sur ce triste sujet? Quel est le vrai mobile des duellistes? Je l'ai déjà dit, c'est l'opinion qui leur met les armes à la main. Il s'agit pour eux de couvrir, autant que possible, la honte qu'ils ont subie, sous l'éclat d'une affaire d'honneur : ils veulent que la société, flattée de leur empressement à suivre ses lois, ne se souvienne que de leur courage et oublie la cause qui les a forcés à le montrer. Ils sont esclaves d'un préjugé universel; ils lui sacrifient tout, devoirs religieux, devoirs sociaux, devoirs personnels. Le principe qui les dirige, pourrait les

conduire aux plus grands crimes. Supposez, en effet, que l'opinion commande d'assassiner son ennemi, quand on ne peut pas obtenir la réparation ordinaire; et il se trouvera des ames honnêtes qui s'imagineront que l'honneur exige d'elles un assassinat

CHAPITRE XIII.

DE LA FAMILLE.

Quand les présomptions psychologiques qui se fondent sur la nature de l'homme, et les considérations morales qui se déduisent de la sagesse du Créateur, ne nous feraient pas un devoir d'admettre que la Providence, en créant nos premiers parents, a formé de sa propre main les liens d'une société primitive et naturelle, quand il nous serait permis d'imaginer que l'état social n'a pas toujours existé et qu'il est l'œuvre de l'homme, nous ne pourrions du moins expliquer l'état d'isolement et de dégradation auquel Dieu nous aurait condamnés dans le principe, sans supposer que le ciel nous aurait soumis à des besoins ou à des penchants sociaux, capables de produire, par l'énergie de leur influence, cette même société dont il nous aurait abandonné la création. Il faut être, selon moi, bien aveuglé par l'imagination ou par l'esprit de système, pour ne pas voir que notre nature nous pousse irrésistiblement à la vie sociale, et que nos besoins nous en font une nécessité. Quand on veut prêter quelque durée à l'état sauvage, tel que Rousseau l'a rêvé, n'est-on pas obligé de dépouiller l'homme de toute affection morale, de le réduire, comme la bête, à la sensibilité physique, d'oublier les longs besoins de l'enfance, de nier dans les femmes la tendresse maternelle, de supposer dans les hommes une stupide indifférence pour leur postérité, de ne voir dans le penchant qui attire un sexe vers l'autre, rien de plus que cet instinct de brutal amour qui unit les animaux féroces au sein des forêts, de méconnaître enfin toutes les différences caractéristiques qui distinguent l'homme de la bête.

Je n'ignore pas que l'amour, considéré dans son origine, est avant tout un instinct physique; et je reconnaitrai, si on veut, que chez des sauvages errant à l'aventure, uniquement occupés d'eux-mêmes, et dont la vie tout entière est consacrée à combattre

les bêtes féroces et à poursuivre péniblement une proie nécessaire à leur misérable existence, ce sentiment a pu n'être, durant quelque temps, qu'un pur appétit des sens, auquel ne se mêlait aucun mouvement de sympathie morale. L'homme des bois, je l'admets, n'aura vu dans la femme que le hasard offrait à sa vue, qu'un instrument de grossière volupté : sa passion une fois assouvie, il l'aura quittée avec indifférence, et cette rencontre fortuite se sera même bientôt effacée de son souvenir. Pourtant, quand on considère combien le désir de se voir revivre dans des enfants, est profondément empreint dans tous les cœurs, les concessions que nous venons de faire paraissent fort exagérées, et l'on a peine à concevoir que l'homme ait pu demeurer longtemps indifférent pour celles à qui la nature a confié la mission de perpétuer sur la terre l'espèce humaine. « Vous oubliez, me dira-t-on, que le sauvage ne réfléchit jamais, que toutes ses pensées sont renfermées dans le jour présent, qu'il est entièrement incapable de rêver aux plaisirs d'une paternité future, et qu'il lui serait même impossible d'en concevoir l'idée. » Quoi donc ! dans ses longues courses, n'a-t-il pas dû voir d'autres animaux veillant en commun avec une tendre sollicitude sur les fruits de leurs amours ? Ces spectacles touchants ont-ils frappé ses regards, sans éveiller aucun sentiment dans son cœur ? A l'aspect d'une mère allaitant son fils, n'a-t-il jamais senti ses entrailles s'émouvoir en faveur des enfants inconnus qui ont pu naître de ses fugitifs amours ? Quand, ensuite, une passion nouvelle l'aura uni à une nouvelle compagne, est-il impossible qu'il ait été retenu auprès d'elle par le désir de voir le fruit de cette union et de lui prodiguer ses soins paternels ? On a souvent prétendu que nos actes primitifs dérivent de l'imitation. Mais le penchant à imiter ne s'exerce pas au hasard : il ne s'applique pas indifféremment à toutes sortes d'objets. C'est notre nature qui nous indique les exemples auxquels nous devons conformer nos actions. Or, si l'on veut rapporter les sentiments et les actes du sauvage à l'influence de l'imitation, je le demande, lui est-il plus naturel d'imiter les farouches transports des loups et des tigres, et leur stupide insouciance sur les résultats d'une union fortuite, que de s'essayer à reproduire la tendresse conjugale, la prévoyante sollicitude et le dévouement paternel des oiseaux ?

Admettons toutefois que l'homme, en s'unissant à la femme, n'ait eu primitivement d'autre but que de satisfaire sa passion du moment, et qu'il n'ait trouvé dans son cœur aucune affection

capable de le fixer auprès d'une compagne : il est impossible au moins de nier qu'une première société se serait immédiatement formée sous l'empire des sentiments qui attachent les mères à leurs enfants. Personne, sans doute, n'osera soutenir qu'en nourrissant de son lait l'enfant qu'elle venait de mettre au monde, la femme sauvage n'aurait obéi qu'à un besoin de soulagement physique, et que, semblable à quelques femelles d'animaux féroces, qui n'éprouvent pour leurs petits qu'un attachement égoïste et passager, elle se fût montrée disposée à négliger ou à repousser l'être faible qu'elle avait porté dans son sein, dès que son lait, devenu plus rare, aurait cessé de compromettre sa vie ou sa santé. Non, personne n'oserait calomnier à ce point l'affection la plus pure et la plus touchante, l'amour dont le principe est le plus évidemment distinct et indépendant de l'intérêt personnel, puisqu'il trouve son premier aliment dans la souffrance et qu'il s'accroît en raison des privations et des sacrifices qu'il impose ! C'est, d'ailleurs, un fait incontestable que l'amour maternel n'est point, dans notre espèce, une affection temporaire : il survit aux besoins de l'enfance, et ne s'éteint qu'avec la vie. Il n'a donc pas pour unique fin la conservation de l'espèce ; il est aussi destiné à perpétuer la société que l'instinct et la nécessité ont créée entre la mère et les enfants. Comment s'imaginer, en effet, qu'une sage et bienveillante Providence aurait placé dans le cœur d'une mère un foyer d'amour inextinguible, si, au bout de quelques années, son fils devait se séparer d'elle pour toujours, et mener une vie solitaire et sauvage, loin de sa première bienfaitrice ? L'amour maternel, utile pour le fils, ne serait donc pour la mère qu'une source intarissable de douleur et de larmes ; il survivrait à leur société, sans profit pour personne au monde, et comme pour déchirer le cœur qui l'aurait conservé !

D'un autre côté, si nous réfléchissons sur les longs besoins de l'enfance, nous sentirons qu'une société de plusieurs années, nécessaire à la conservation des enfants, devait naturellement éveiller dans leur âme les sentiments d'une profonde reconnaissance et d'une vive tendresse. Si sauvage que soit un homme, il lui est impossible de ne pas aimer celle qui a guidé ses premiers pas dans la vie, et dont le dévouement constant a prévenu tous ses besoins, écarté de sa tête tous les périls. Quand les liens de la nécessité physique, qui unissent un fils à sa mère, ont été brisés, ne se sent-il pas retenu près d'elle par un lien moral, aussi fort que le premier,

par un besoin du cœur? La société primitive, que l'instinct et le besoin ont formée entre la mère et les enfants, est donc nécessairement conservée et maintenue par les affections naturelles qu'elle développe ou qu'elle fait naître dans les âmes. Supposer qu'elle puisse se dissoudre, aussitôt qu'elle a cessé d'être physiquement nécessaire, c'est nier en nous les penchans moraux les plus incontestables; c'est calomnier le genre humain; c'est faire injure à la sagesse de la Providence.

Puisque les enfants demeurent nécessairement unis à leur mère, et qu'ils forment ainsi entre eux une société dont elle est le centre, si l'homme, par ignorance, a d'abord vécu éloigné de la compagne vers laquelle le besoin des sens l'avait attiré, on conçoit du moins que la société conjugale a dû naître immédiatement des rapports qui unissaient les frères à leurs sœurs. Ainsi, quand on supposerait que Dieu, qui connaissait les besoins de la femme, les dangers presque insurmontables auxquels elle serait exposée dans la solitude par les fatigues de la grossesse et par les souffrances de l'enfantement, ne lui eût point, en la créant, assuré le secours de l'homme par le mariage, il demeure néanmoins évident que l'homme se serait bientôt senti retenu près de la femme par un penchant du cœur, et surtout par le désir de se voir revivre dans sa postérité. Au défaut de la raison qui aurait encore été incapable d'apprécier la sainteté du mariage, le sentiment aurait suffi pour créer, dès la seconde génération, une première ébauche d'union conjugale. En résumé, tout prouve que l'homme est destiné à la vie domestique; et, si l'institution de la famille n'est pas l'œuvre immédiate de Dieu, elle est au moins un résultat si naturel et si nécessaire de nos penchans et de nos besoins, que nous devons la considérer comme le fondement sur lequel le Créateur nous ordonne d'appuyer la société humaine.

Il s'est cependant rencontré des hommes qui, poussant l'esprit d'innovation jusqu'à la folie, n'ont pas craint de s'attaquer à cette institution aussi vieille que le monde. A les en croire, « la famille n'est qu'une forme sociale particulière, bonne pour les siècles où elle fut établie, puisqu'elle était dans l'origine un progrès véritable; mais aujourd'hui, elle peut et doit même être détruite, parce qu'elle a porté tous les fruits qu'il était permis d'en attendre, et que ne pouvant plus servir au développement ultérieur de l'humanité, elle devient, par cela même, un obstacle au perfectionnement que réclament les institutions civiles. » Déjà, dans l'an-

tiquité, leur maître, Platon, avait fait le procès à la famille; « il avait, disent-ils, victorieusement démontré que la famille est une institution vicieuse, contraire au progrès politique, et dont l'idée est inconciliable avec celle d'une société parfaite, d'un gouvernement-modèle. Les affections domestiques nuisent au patriotisme; elles énervent les âmes et amollissent le courage. Au sein de la petite famille dont on est le chef, il est bien difficile de ne pas oublier la grande. Quand l'homme est époux et père, il aime avant tout sa femme et ses enfants : n'attendez plus de lui qu'il sacrifie sa vie pour le salut de tous. Il est exclusivement préoccupé du soin de préparer à sa postérité un riche et brillant avenir : comment obtiendrait-on de lui ce désintéressement absolu que le devoir politique nous impose? Non, la patrie ne peut compter sur le zèle et le dévouement des citoyens, tant qu'on n'aura pas rompu les liens puissants qui les attachent aux intérêts de leurs parents et de leurs proches, et que l'égoïsme domestique continuera d'être estimé comme une vertu. D'ailleurs, l'état de famille divise un peuple en mille petites sociétés dont chacune a son chef, ses traditions, ses principes et ses croyances. Quand chacun peut, à son gré, transmettre avec la vie ses préjugés et ses sentiments particuliers, comment parviendrait-on à établir cette unité d'opinions, de sentiments et de vœux qui est nécessaire au bonheur d'une nation. Pour détruire tous les intérêts qui détournent l'homme de l'accomplissement des devoirs politiques, pour soumettre toutes les âmes à cette loi d'unité morale qui est la vie d'un peuple, il faut donc renoncer à l'état de famille, abolir le mariage, établir la pluralité ou la communauté des femmes, et ravir les enfants à leurs parents, pour les faire élever publiquement sous la direction exclusive des chefs de l'état. »

A entendre les ennemis de la famille, on dirait que les qualités de l'homme et les lois de la société, quelque excellentes qu'on les suppose, n'impliquent jamais rien de plus qu'un certain degré de bonté relative et temporaire; que les affections qui nous viennent de Dieu même et les institutions auxquelles elles donnent naissance, peuvent devenir avec le temps imparfaites ou vicieuses, et que, pour marcher dans la voie du perfectionnement, l'homme est capable de se créer à lui-même des moyens ou des instruments artificiels, préférables à ceux qu'il tient de la nature. Mais de telles idées ne sont que de vaines et présomptueuses illusions. Il est évident que l'homme ne peut pas tout changer en lui; il y a en nous

des tendances innées, un fonds immuable de sentiments auquel il serait dangereux de toucher, et ce serait une entreprise aussi funeste qu'insensée, que de combattre nos affections primitives pour leur substituer des principes secondaires qui seraient notre ouvrage. Notre œuvre, quelle que puisse être notre habileté, ne vaudra jamais celle de Dieu; et si, en se façonnant lui-même de ses propres mains, l'homme ne respecte pas les formes essentielles qui le constituent, il court grand risque de se défigurer, au lieu de s'embellir. Notre perfectionnement n'est point une création; c'est un développement régulier des germes de sentiment, d'intelligence, et de force que la Providence a déposés dans nos âmes. Si donc il y a des institutions sociales qui dérivent nécessairement de nos besoins et de nos instincts, il peut être permis de les modifier, pour les mettre en rapport avec les époques diverses que traverse l'humanité: mais les détruire, ce serait renoncer à la nature que Dieu nous a faite; ce serait élever entre la Providence et nous une lutte de puissance et de sagesse qui tournerait infailliblement à notre honte et peut-être à notre ruine.

Mais laissons là les généralités et examinons ce que le monde pourrait gagner à la réalisation de la république de Platon. Au premier aspect, ne se sent-on pas révolté de l'odieuse iniquité de ces prétendus réformateurs, qui sacrifient sans scrupule une moitié du genre humain à l'intérêt et à la dignité de l'autre? Hors de la famille, en effet, que deviennent les femmes? de viles esclaves, des instruments passifs de propagation. Vous qui voulez faire des femmes une sorte de patrimoine social et les dépouiller de leur personnalité, faites-nous connaître au moins les vertus nouvelles que vous tenez en réserve pour un sexe qui n'a jamais pu jusqu'ici trouver de bonheur et de dignité que dans ses fonctions conjugales et maternelles! Quels sentiments nobles ou délicats pourrez-vous encore leur inspirer au sein de cette prostitution universelle, qui ne cesserait pas d'être infâme, parce qu'elle serait devenue légale? « Elles partageront, direz-vous peut-être, le patriotisme de leurs maîtres; et celles qui doivent porter dans leur sein les défenseurs de l'état, conserveront toujours un beau et noble rôle. » Beau et noble rôle, en vérité, que de mettre au monde des citoyens, quand on n'est plus chargé du soin de les nourrir, de diriger leurs facultés naissantes, de veiller à leur bonheur, en un mot, de les élever pour son pays! C'est celui de l'arbre qui, subissant passivement mille influences étrangères, produit des feuilles, des fleurs et des fruits.

De grâce, ne nous parlez pas de l'honneur des femmes dans votre république ; ayez au moins, comme votre maître Platon, le mérite de la franchise. Platon n'essaie pas de les tromper sur leur avenir ; il est sans pitié pour elles : mais il ne leur offre pas une fausse image de liberté : il a le courage de leur dire que toutes les mères seront réunies en troupeau, que des gardiens, chargés de la nourriture des enfants, les conduiront au *bercaïl*, tant qu'elles auront du lait, et qu'ils prendront soin qu'aucune d'elles ne puisse reconnaître son enfant. Platon a raison ; la fonction la plus utile et la moins honteuse qu'on puisse réserver aux femmes hors de la famille, est vraiment celle de nourrices publiques. Mais comment parviendrez-vous à leur rendre une telle condition supportable ? Ne serez-vous pas obligés de les condamner à l'ignorance et d'arracher de leur cœur les sentiments les plus naturels à leur sexe ? En les réduisant à cet état d'abjection, ayez soin surtout de ne pas leur laisser découvrir que, durant une longue suite de siècles, elles ont été les compagnes de l'homme, et qu'elles ont connu, aimé, nourri, élevé avec une tendre sollicitude les fruits d'un amour qui était sanctifié par la religion. Car si elles connaissaient leur passé, vos lois tyranniques révolteraient leur conscience ; le cri de la faible opprimée réclamerait les droits de la nature, les titres si doux, les fonctions si touchantes et si respectables d'épouse et de mère, et les plaintes et les imprécations d'une moitié du genre humain vous forceraient à rougir du prix auquel vous auriez acheté quelques vertus civiques exagérées.

« On prétend que la vie de famille nuit au patriotisme, et qu'on ne peut concilier les vertus qu'elle fait naître, avec celles de l'état civil. » Ne serait-il pas plus juste de penser que le feu du patriotisme s'allume au foyer domestique, que ce noble sentiment n'est qu'une extension de ceux que la famille développe dans nos cœurs, et que l'amour dont nous sommes animés pour nos pères, nos frères, nos femmes et nos enfants, est une sorte de milieu nécessaire entre l'amour de la patrie et cette bienveillance générale et vague que nous éprouvons pour nos semblables. Otez ce milieu ; il semble que le patriotisme n'a plus de racines et qu'il ne puisse plus être créé ou entretenu que par le secours de l'art et de l'éducation. Quoique ces raisons ne soient pas sans poids, nous les laisserons de côté : nous avouerons même, si l'on veut, que l'existence de la famille au sein de la société civile n'est pas sans inconvénient, puisqu'elle soumet notre âme à des intérêts qui peuvent devenir

contraires à l'intérêt de l'état, et qui, dans certains cas, nous rendent plus pénible l'exercice des devoirs civiques. Mais si nous avons quelquefois à gémir de ces conflits de sentiments que la famille et l'état font naître dans nos cœurs, il faut néanmoins nous garder de les prévenir, en soumettant notre ame à l'empire d'une affection exclusive. Il n'y a pas de sentiment exclusif qui ne soit dangereux. Le patriotisme même peut devenir funeste, quand on concentre en lui toute l'énergie de la sensibilité. Exaltez-le aux dépens des autres affections naturelles au cœur humain; il deviendra une passion irrésistible et se tournera en fanatisme. J'avoue que, chez des peuples qui n'auraient d'autre vertu que le civisme, on verrait se multiplier les actes de dévouement individuel: mais ne nous laissons pas éblouir par l'éclat que de pareils actes répandent sur l'histoire d'une nation; allons au fond des choses, et nous comprendrons que l'esprit de dévouement absolu dans l'individu doit produire dans l'état un esprit d'égoïsme universel. Quand ceux qui gouvernent, n'ont d'autre mobile que l'intérêt commun, quand il n'y a pour eux de légitimes que les actes qui peuvent contribuer à la prospérité et à l'agrandissement de leur pays, n'est-il pas évident qu'à leurs yeux la fin justifie toujours les moyens? Si la raison d'état leur paraît exiger qu'un individu périsse ou soit esclave, ils ne se feront aucun scrupule de lui ravir la liberté ou la vie, et ne respecteront pas dans sa personne des biens ou des droits dont ils sont disposés à se dépouiller eux-mêmes, dès que leur patrie leur en demandera le sacrifice. Si l'existence d'un peuple voisin leur paraît un danger pour leur pays, qu'importe que ce peuple soit juste et demeure fidèle à la foi des traités? La sécurité des Romains exige la ruine de Carthage, et le patriote Caton termine toutes ses harangues au sénat par ces paroles d'une iniquité révoltante: *Dellenda est Carthago.*

Quoique le patriotisme ait toujours été plus ou moins tempéré par les affections domestiques, l'histoire nous offre néanmoins dans l'antiquité le spectacle de quelques nations chez lesquelles on voit dominer les vertus civiques. Dans les beaux siècles de Rome et de Sparte, les lois et l'éducation inspiraient à tous les citoyens cet esprit de dévouement patriotique que certains novateurs rétrogrades regardent comme l'idéal de la perfection. Eh bien! examinez avec impartialité la conduite de ces peuples, trop vantés par les historiens et par les philosophes; et vous sentirez qu'un civisme exclusif conduit inévitablement au mépris des saintes lois de l'humanité et de la justice.

Y a-t-il rien au monde de plus égoïste et de plus impitoyable que la politique des Romains? Tous leurs actes n'étaient-ils pas exclusivement subordonnés à l'intérêt de leur ambition, et les a-t-on jamais vus arrêtés dans l'exécution de leurs projets par des scrupules de conscience? Je le dis avec sincérité : à mes yeux, Rome fut l'ennemie du genre humain, et si ses conquêtes ont contribué, comme on le prétend, à la civilisation des peuples, elles méritent néanmoins d'être flétries, puisqu'elles ont été le résultat d'un égoïsme odieux et méprisable. Sparte a exercé son ambition sur un plus petit théâtre; mais elle n'a montré ni moins d'inhumanité, ni moins d'injustice que les Romains. Avec quelle dureté elle gouvernait les peuples de la Grèce qui avaient été forcés de reconnaître sa suprématie ! Avec quelle froide cruauté elle se jouait de la vie des esclaves qui cultivaient son territoire ! Nous ne voulons pas nier le mérite réel qui est toujours attaché au dévouement individuel ; mais il nous semble que nous ne devons point envier aux anciens des vertus patriotiques dont la justice et l'humanité eurent si souvent à gémir.

Toutes les institutions fondamentales sur lesquelles repose la société, se tiennent si étroitement entre elles, qu'on ne pourrait en détruire une seule sans ébranler toutes les autres. Il n'y a personne qui ne sente, par exemple, l'intime connexion qui existe entre la famille et la propriété. Abolissez la première, et, pour maintenir votre ouvrage, vous serez infailliblement conduits à l'abolition de la seconde. Si l'homme demeurerait maître d'user à son gré des fruits de son travail, ne serait-il pas entraîné par un penchant irrésistible à en disposer en faveur de ses enfants? Se laisserait-il sans murmure dépouiller du droit d'assurer leur avenir? Quoi ! je suis riche ou je me sens capable de le devenir, et vous vous imaginez que je me laisserai enlever un enfant à qui mon industrie ou ma richesse peut être profitable, et qui, n'ayant pas hérité de mes talents, sera condamné peut-être par vos lois à toutes les rigueurs de la pauvreté ! N'attendez pas de l'homme une pareille abnégation ; elle n'est pas dans la nature. En conservant la propriété, vous laisseriez subsister une des racines les plus vivaces de l'amour paternel. Si vous voulez que nous renoncions à nos droits sur nos enfants, enlevez-nous donc le pouvoir de leur transmettre quelque chose : car avec les moyens de les rendre heureux, nous en conserverions le désir, et ce désir, mal comprimé par vos demi-me-

sures, réagirait bientôt contre votre législation avec une violence dont il vous serait impossible d'arrêter les effets.

Quand, pour prévenir la renaissance de la famille, on aurait aboli la propriété, on serait bientôt entraîné à une nouvelle mesure, qui ne serait pas moins contraire que les précédentes à nos droits et à nos mœurs, je veux dire au rétablissement de l'esclavage. Si chacun n'avait à pourvoir qu'à ses besoins individuels, si son activité n'était point stimulée par l'intérêt de la famille dont il est ou dont il doit devenir le chef, la plupart des citoyens s'abstiendraient de former des projets d'avenir, et ne travailleraient que pour se procurer la subsistance de la journée, ou pour satisfaire quelque passion présente. Mais une société dans laquelle chaque travailleur réglerait sa production sur ses propres besoins, ne pourrait subsister, puisqu'elle serait incapable de nourrir les enfants qui ne travaillent pas encore, les vieillards, les malades, et les infirmes qui ne peuvent plus travailler : il lui faudrait donc périr, ou contraindre ses membres actifs à subvenir par leur travail aux nécessités de l'état et à l'entretien de ceux à qui l'on ne peut rien demander en échange des sacrifices publics que le soin de leur conservation ou de leur éducation impose à leurs concitoyens. Quelques novateurs ont, je le sais, conçu le projet de transformer la société en un vaste couvent, ou plutôt en un immense atelier dans lequel les individus travailleraient en commun, et jouiraient aussi en commun des produits de leur industrie ; à les entendre, cette étroite association de tous les travaux serait un merveilleux moyen d'augmenter la richesse publique. Je ne veux certes pas nier les avantages de l'esprit d'association ; il est évident qu'une somme donnée de travaux individuels est plus féconde, quand tous les efforts des travailleurs sont dirigés par une seule pensée, et tendent de concert à la réalisation d'un but général. Mais il s'agit de savoir comment on s'y prendrait pour obtenir de chaque citoyen la somme de travail que les besoins de l'état réclameraient de lui. Si vous laissez aux individus la liberté dont ils jouissent aujourd'hui, le patriotisme ou la philanthropie est le seul mobile qui vous reste pour les exciter à franchir dans leurs travaux la limite de leurs besoins du moment. Or ne serait-ce pas une folie de s'imaginer que les hommes puissent travailler constamment par patriotisme ou par philanthropie ? L'activité de vos partisans sera peut-être suffisamment stimulée par le premier mouvement d'enthousiasme que

des théories nouvelles excitent toujours dans les âmes : mais quand cette première ardeur se sera refroidie, quand les esprits seront revenus à leur état naturel et normal, vous serez obligés de reconnaître que l'intérêt de famille est un stimulant nécessaire pour notre activité et notre industrie, et que l'homme est constitué de telle sorte qu'il lui serait beaucoup plus facile de mourir pour sa patrie, que de supporter la gêne constante d'un travail quotidien qui n'aurait d'autre but que de l'enrichir. Si vous voulez maintenir votre œuvre et assurer à votre société-modèle quelques moyens de conservation, il vous faudra donc classer les citoyens selon leur aptitude et leur capacité, assigner à chacun son genre et sa part de travail, et attacher à vos lois une sanction assez redoutable pour contraindre chaque individu à l'accomplissement de la tâche qu'elles lui auront imposée.

Ajoutons que, pour réussir dans leurs projets, les novateurs dont nous combattons les opinions, auraient besoin d'asservir la pensée comme le travail. Pourquoi veulent-ils abolir la famille? N'est-ce pas dans le but de donner à tous les citoyens une éducation commune et de créer entre des âmes, soumises à une seule influence, l'unité la plus parfaite de principes, de croyances et de sentiments? Mais si l'état a seul le droit de donner aux âmes leur nourriture spirituelle, il a seul le droit de déterminer les dogmes de toute espèce que toute conscience individuelle doit admettre et respecter. Je suppose maintenant qu'un homme de génie ait découvert ce qu'il y a d'imparfait dans la constitution de l'état, et d'erroné dans les croyances publiques : pourra-t-on sans inconséquence lui permettre de critiquer un seul des dogmes établis, et de publier les projets de réforme qu'il aura conçus? N'est-il pas évident que sa pensée, en se produisant, tendrait à rompre cette unité morale absolue à laquelle on a déjà sacrifié la famille et la propriété privée? N'espérons donc pas que les politiques qui, pour satisfaire un besoin exagéré d'unité sociale, n'hésitent pas à nous dépouiller de l'autorité paternelle, consentent à nous laisser la liberté individuelle de penser. Ce qu'ils veulent n'est rien autre chose que la suppression de toute individualité dans l'homme, et le despotisme absolu de la société sur ses membres. Ces mêmes hommes nous parlent quelquefois en termes magnifiques de la loi de progrès à laquelle le genre humain est soumis. Les insensés ! comment n'ont-ils pas vu que tout despotisme absolu, sous quelque forme qu'il se produise, a pour effet de comprimer toutes nos

tendances vers un avenir meilleur, et que le développement de l'humanité ne peut se continuer et s'accomplir que par l'exercice de la liberté individuelle ?

Puisqu'il n'est ni utile, ni légitime de briser les liens de la famille, ceux du mariage doivent être conservés ; car le mariage est l'élément premier et fondamental de la famille. Le mariage est le résultat d'un amour qui emporte avec soi une préférence exclusive ; c'est une société volontaire dans son origine, mais qui crée entre ses membres un lien indissoluble. Pour nous convaincre que le mariage est vraiment indissoluble par sa nature, il suffit de considérer quelles sont ou quelles doivent être les idées et les intentions des parties qui le contractent. Quand l'homme et la femme commencent à vivre de la vie morale, l'appétit du sexe qui les attire l'un vers l'autre, est combattu dans leur ame par l'instinct de la pudeur ; ils sentent qu'il ne convient point à leur dignité de s'unir, comme les brutes, sous l'influence exclusive d'un besoin physique, et que tout commerce intime serait pour eux une souillure, s'il n'avait pour but que de satisfaire des désirs sensuels. Dans notre espèce, l'amour n'est qu'un sentiment bas et méprisable, lorsqu'il n'est point ennobli par la sympathie morale, et qu'il n'opère pas l'union des ames, en même temps que celle des corps. Les rapports des sexes ne sont donc pas légitimes, quand ils ne sont fondés que sur les besoins des sens. Mais du moment que l'amour revêt un caractère de moralité, et que l'homme et la femme se sentent entraînés l'un vers l'autre par un sentiment vif et profond qui a son principe dans les sens et dans le cœur, il est évident que l'union qu'ils forment sous l'empire de ce sentiment, implique une identification complète de leurs personnalités, la mise en commun de leurs vies et de leurs destinées, enfin la promesse irrévocable d'une fidélité constante et d'un dévouement absolu.

« Nous avouons, me dira-t-on, que l'homme et la femme, en cédant spontanément à l'attrait d'un amour mutuel, se donnent l'un à l'autre sans aucune arrière-pensée : comme ils croient s'aimer pour toujours, il n'est pas naturel qu'ils se réservent les moyens de rompre leur union. Mais leur croyance à la perpétuité du sentiment qui les unit, n'est qu'une illusion ; et, quand l'ivresse de l'amour est dissipée, ils peuvent se repentir de l'imprudence qu'ils ont commise en contractant un engagement inconditionnel et regretter l'indépendance à laquelle ils ont renoncé ; qui les empêche alors de se dégager réciproquement de leur pro-

messe et de reprendre leur liberté? » — Suivant cette objection même, il est évident que le lien conjugal est indissoluble dans le vœu et dans l'intention de ceux qui le contractent, et qu'il ne peut jamais être rompu par la volonté de l'une des parties. Leur serait-il permis de le rompre par consentement mutuel? Oui, sans doute, s'il n'a d'autre but que leur bonheur : mais si la perpétuité du lien conjugal est nécessaire à la constitution même de la famille, au maintien de l'ordre public et à l'intérêt des enfants, il est clair que la volonté des époux n'est pas entre eux un motif suffisant et légitime de rupture. Or, la famille serait-elle vraiment constituée, si son existence était subordonnée à la volonté de ses chefs? Ne sent-on pas que la famille n'existe réellement qu'autant que ses membres s'identifient assez étroitement entre eux pour n'avoir plus qu'une seule ame, qu'un seul intérêt? Cette identification des ames et des intérêts est-elle possible, quand la durée des rapports qui unissent l'homme et la femme, dépend de leurs sentiments et de leur volonté? Permettez le divorce par consentement mutuel; chacun des deux époux devient accessible à des passions nouvelles, et la perspective d'une rupture possible est pour son cœur une cause d'inconstance à laquelle il lui sera presque impossible de résister.

En outre, si l'homme et la femme savent en s'unissant qu'ils pourront un jour se séparer, je dis qu'il leur est impossible de confondre longtemps leurs intérêts. Je veux bien admettre que leur ame, dans la première ivresse de la passion, parvienne à s'élever jusqu'au dévouement, et à écarter toute idée d'avantage personnel; mais quand la possession aura refroidi leurs sentiments, et que l'idée d'une séparation possible pourra trouver place dans leur esprit, leurs destinées cesseront d'être communes : chacun d'eux se préoccupera de son avenir propre, et songera à se ménager, dans l'éventualité d'une rupture possible ou même probable, quelques avantages particuliers. Dès que la famille est sujette à se dissoudre, elle n'absorbe plus complètement en soi l'individualité des époux. Ce n'est plus uniquement pour la communauté, c'est pour soi que chacun d'eux travaille, et la famille n'est plus qu'une association temporaire de personnes et de travaux, qu'une mise en commun d'intérêts, qui restent individuels, puisqu'ils ne sont pas inséparables. Fasse le ciel que dans un tel état de choses chacun des deux époux conserve au moins l'esprit de justice ! Mais on a tout lieu de craindre que des prévisions égoïstes d'avenir n'engagent cha-

cun des deux associés à se ménager la plus large part dans la jouissance des biens de la famille. Examinez ce qui se passe au sein de ces familles dont les chefs se sont unis librement, et dont le commerce est une offense à la morale et à la religion; combien en trouverez-vous dans lesquelles l'amour conserve quelque désintéressement individuel? Ne nous offrent-elles pas presque toujours l'affligeant spectacle d'une honteuse exploitation de l'homme par la femme ou de la femme par l'homme?

J'ai dit que la perpétuité du mariage est nécessaire à l'ordre public. On conçoit, en effet, que, si on réserve aux époux la faculté de se séparer, l'existence de la famille est incessamment menacée par les passions qui peuvent s'élever dans leur ame, ou par celles dont ils peuvent être l'objet : que l'un des époux soit inconstant, il troublera la famille pour obtenir de l'autre le consentement qui doit lui rendre sa liberté. S'il ne l'obtient pas, croyez-vous qu'il s'arrête longtemps devant un refus? N'est-il pas évident qu'il regardera bientôt ce refus comme l'effet d'une injuste et cruelle obstination, et que, joignant sans scrupule l'infidélité à l'inconstance, il se révoltera contre une volonté dont les exigences lui paraîtront tyranniques? Dans l'état actuel de nos mœurs, quoique le mariage soit un lien indissoluble, d'où résultent, pour chacun des époux, des droits inviolables dont l'aliénation ne dépend pas de leur volonté, la loi civile ne parvient que fort imparfaitement à réprimer les désordres que des amours illégitimes introduisent au sein de nos familles. Pourrait-elle intervenir avec efficacité entre des époux divisés qui auraient des prétentions, plutôt que des droits, et qui n'auraient d'autres devoirs que ceux qu'une volonté naturellement inconstante leur aurait imposés? L'espoir de rompre une chaîne qui devient si souvent pesante aux passions humaines, en inspirerait à chaque instant le désir, et il serait, dans la plupart des cas, presque impossible de juger si la raison est du côté de l'époux qui veut briser ses liens, ou du côté de celui qui veut condamner l'autre à la servitude d'une vie commune, devenue insupportable. Je ne parlerai pas des querelles et des violences que des rivalités d'amour exciteraient entre les hommes. Il n'est que trop évident qu'elles se multiplieraient à tel point que la loi civile serait obligée de les tolérer, comme elle tolère quelquefois le duel, pour ne pas compromettre sa puissance.

Enfin le mariage doit être indissoluble dans l'intérêt des enfants. « Les enfants, dit Rousseau, forment un nœud vraiment in-

« dissoluble entre ceux qui leur ont donné l'être, et une raison
 « invincible contre le divorce. Des objets si chers dont aucun
 « d'eux ne peut s'éloigner, les rapprochent nécessairement. C'est
 « un intérêt commun si tendre, qu'il leur tiendrait lieu de société,
 « quand ils n'en auraient point d'autre. » Quelque puissant quesoit
 le lien que les enfants forment entre les époux, il ne suffirait pas,
 pour arrêter l'effet des passions qui tendraient à les diviser, si la
 loi civile et la loi religieuse ne leur ôtaient pas la faculté de se sépa-
 rer. L'énergie du sentiment qui attache les parents à leurs enfants,
 tient, en grande partie, à la permanence et à la perpétuité des
 droits et des devoirs qui résultent de l'union conjugale. Si l'homme
 et la femme pouvaient s'unir et se quitter librement, leur tendresse
 pour leurs enfants serait profondément altérée dans son principe;
 et, lorsque des passions nouvelles leur rendraient désirable la disso-
 lution du mariage qu'ils ont contracté, leurs enfants deviendraient
 pour eux un embarras, et bien des cœurs égoïstes en viendraient
 à les haïr comme des obstacles à l'accomplissement de leurs vœux.
 Il est donc évident que les enfants ne seraient point un lien assez
 fort pour retenir, l'un près de l'autre, des époux divisés, à qui la
 loi n'aurait pas enlevé le droit de se séparer. Que deviendraient
 ces êtres faibles et désarmés, au milieu des révolutions fréquentes
 qui changeraient à chaque instant la face des familles ! Combien ils
 auraient à souffrir, dans leurs intérêts et dans leurs mœurs, de l'é-
 goïsme et de l'immoralité de leurs parents ! Disons-le franchement,
 mieux vaudrait ravir les enfants à leurs parents, et transférer à l'état
 la puissance paternelle, que de les laisser au sein de familles sans
 moralité et dont l'existence serait subordonnée à toutes les fluctua-
 tions des volontés, ou plutôt des passions individuelles.

Mais, si la rupture du mariage ne peut jamais dépendre du con-
 sentement mutuel des époux, il ne faut pas en conclure qu'il
 n'y ait aucune circonstance où le divorce puisse être légitimement
 permis. Suivant M. Lerminier : « La loi sociale ne saurait ressem-
 « bler à un destin de fer, impitoyable, aveugle ; elle est humaine
 « et elle peut reconnaître des cas où le caractère indissoluble du
 « mariage est obligé de fléchir devant les manquements et les
 « fautes de notre nature. L'un des deux époux blesse l'honneur,
 « la tendresse et la dignité de l'autre par un irréparable outrage.
 « C'est la femme adultère ; c'est le mari, installant une concubine
 « dans la maison commune. Autre chose encore : le crime flétrit
 « l'un des époux. Dans ces trois circonstances, la loi doit rendre

« à l'un des époux la possibilité de redevenir libre : elle n'a pas « droit d'exiger de lui une vertu plus qu'humaine, un dévouement sublime de religion et d'amour. » Je n'oserais me prononcer d'une manière aussi absolue que M. Lerminier sur la légitimité du divorce. Cette question est difficile et compliquée. Pour la résoudre, on ne peut se renfermer dans les principes généraux du droit naturel ; il faut, de plus, connaître parfaitement les opinions, les habitudes, les mœurs particulières des hommes, et avoir exactement apprécié la rigueur des devoirs qu'il est permis de leur imposer, ou la mesure des concessions que leur faiblesse exige. En principe, le lien conjugal est indissoluble, et le divorce ne doit jamais être toléré que comme une rare exception ; mais il peut être permis, lorsque la conservation du lien conjugal est plus funeste aux époux qu'elle n'est réellement utile à leurs enfants et à la société.

Les époux ont des devoirs communs ; mais ils en ont aussi de distincts et qui résultent de la différence et de la subordination que la nature a établie entre les sexes. Ils se sont promis l'un à l'autre une fidélité inviolable. C'est là un devoir commun, et dont la violation est, des deux parts, également criminelle. Quand on ne considère que l'intérêt général de la famille, la femme adultère paraît plus coupable que le mari infidèle, puisque son crime peut introduire dans la famille des héritiers illégitimes. Mais le tort qu'ils se font directement l'un à l'autre, est le même, et, si la femme est plus coupable envers la famille dont le mari est le chef, celui-ci l'est davantage envers la famille étrangère dans laquelle il porte le désordre et la honte. Les époux se doivent l'un à l'autre amour et dévouement. Nous avons déjà montré que le mariage doit se former sous l'influence d'une vive et profonde sympathie, qui tend à l'identification des âmes, comme l'instinct du sexe tend à l'union des corps. L'élément physique de l'amour peut s'affaiblir et s'user par la possession de l'objet aimé ; mais l'intimité des âmes peut et doit survivre à l'ardeur des désirs sensuels. Si chacun des époux a des défauts sensibles pour l'autre, la perpétuité même du lien conjugal rend l'indulgence aussi facile qu'elle est nécessaire ; et les âmes bien faites sont toujours disposées à se pardonner l'une à l'autre, soit par modestie, soit par générosité.

L'homme doit protéger la faiblesse de la femme : celle-ci doit à l'homme déférence et soumission. Nous ne voulons pas dire que la femme ne doive avoir nulle autorité dans la famille. Nous sa-

vons qu'elle est la compagne, et non l'esclave de l'homme. Le pouvoir marital ne peut donc s'exercer qu'avec une extrême réserve. Laissez à votre compagne la plus grande liberté possible ; consultez-la sur toutes les affaires qui intéressent la famille ; soyez plein de déférence pour ses avis ; si vous ne pouvez les adopter, usez, pour la faire changer d'opinion, de tous les moyens de persuasion qui sont en votre pouvoir ; faites-lui même toutes les concessions qui ne seront pas incompatibles avec vos devoirs : mais songez-y, vous êtes responsable de tous les maux que votre négligence ou votre faiblesse attirerait sur la famille dont vous êtes le chef : ayez donc le courage d'user au besoin d'autorité. Commander à une femme, à tout propos, sans ménagement, sans nécessité, c'est un acte de grossièreté brutale : lui céder dans les occasions importantes, parce que l'on craint de blesser sa susceptibilité, c'est une lâcheté coupable.

Quelques novateurs ont prêché l'émancipation complète de la femme. L'autorité de l'homme, fût-elle tempérée par tous les ménagements, par toutes les délicatesses de l'estime et de l'amour, leur paraît une tyrannie : ils voudraient retrancher de nos codes l'article qui commande aux femmes d'obéir à leurs maris, et ils ne songent point à nous affranchir du devoir de protection que ces mêmes codes nous imposent envers nos femmes. Toutes les déclamations par lesquelles on attaque de nos jours l'autorité maritale, sont aussi absurdes qu'injustes. Il est impossible d'établir entre les époux une égalité absolue de droits. La famille n'a que deux chefs. Peuvent-ils être toujours d'accord ? N'est-il pas évident que le gouvernement de la famille fera naître entre eux des dissidences, et que la délibération ne réussira pas toujours à les concilier ? Remarquez, je vous prie, que les dissidences dont nous parlons ici, portent toujours sur des points d'un grand intérêt : car tous les différends sans importance se terminent toujours par quelque décision commune qui est le résultat de concessions mutuelles, ou de la condescendance de l'un des époux pour l'autre. Eh bien, quand, en raison de la gravité du sujet, les deux époux ne pourront se mettre d'accord, si vous leur donnez le même droit, n'est-il pas clair que toute décision devient impossible ? Il ne faut pas songer ici à invoquer des arbitres. Il serait ridicule de faire intervenir des tiers dans les débats domestiques : tout ce qui intéresse une famille, doit évidemment se décider dans son sein. Puisque la famille n'a que deux chefs et que les affaires domestiques ne

peuvent être soumises à la décision d'aucune volonté étrangère, il faut donc de toute nécessité que, dans les dissidences qui s'élèvent entre les époux, la volonté de l'un d'eux soit prépondérante. Ainsi, dire que la femme ne doit pas obéir, c'est dire qu'elle a droit de commander. Car il n'y a pas de milieu : tout gouvernement à deux étant impraticable, il faut bien que vous accordiez l'autorité à l'un ou à l'autre des époux.

Or, quand la femme n'aurait contre elle que l'infériorité de la force, il serait impossible de lui accorder l'autorité. Tout étant égal d'ailleurs, si l'un des époux doit nécessairement commander à l'autre, il serait absurde de refuser le pouvoir au plus fort. Mais, dira-t-on, si l'homme n'était redevable de son empire qu'à sa supériorité physique, cet empire ne serait qu'une odieuse tyrannie ! Ce n'est là qu'un vain sophisme. Non, l'empire de l'homme dans la famille, lors même qu'il ne reposerait que sur la supériorité physique, ne serait point une tyrannie ; ce serait une nécessité. Encore une fois, il faut que la famille soit gouvernée ; et elle ne peut l'être, qu'autant que la volonté de l'un des époux demeure subordonnée à celle de l'autre, et je dis qu'il serait ridicule de subordonner la volonté du plus fort à celle du plus faible. « La force « n engendre pas le droit, dit à ce sujet M. Larroque ; mais elle « est de sa nature, destinée à protéger le droit et à le faire obser- « ver. Cela posé, il serait impossible que Dieu instituât un droit « auquel il refuserait éternellement la force nécessaire pour se « maintenir ; c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il serait absurde « que le droit de commander ou au moins de n'obéir pas appar- « tint à celui des deux sexes qui se trouve le plus faible, non « point accidentellement, mais naturellement. Cela engendrerait « une anarchie nécessaire ; où serait la sagesse du Créateur ? Dans « la société conjugale, l'autorité appartient donc à l'homme. »

Nous pouvons ajouter que le pouvoir de l'homme n'est pas simplement une nécessité qui résulte de sa supériorité physique. Il est aussi fondé sur la différence des qualités intellectuelles ou morales qui distinguent les deux sexes. Nul n'est moins disposé que moi à contester le mérite de la femme : mais, si les qualités qui la distinguent, ne sont pas moins précieuses que les nôtres, il est évident du moins que celles de l'homme le rendent plus propre au commandement. L'esprit de la femme a plus de délicatesse et de mobilité ; celui de l'homme a plus d'énergie et de constance. L'un a plus de pénétration ; l'autre, plus de profondeur : l'un discerne

mieux les détails ; l'autre embrasse plus sûrement les ensembles et les généralités. La femme agit presque toujours par sentiment ; l'homme est plus capable d'agir par réflexion : il y a plus de poésie dans la femme , plus de philosophie dans l'homme. Dans la famille , la femme et l'homme constituent deux éléments distincts , mais indivisibles : l'une représente la sensibilité et l'imagination , l'autre représente l'intelligence et la raison. Or c'est à la raison et à l'intelligence qu'il appartient de régler les mouvements de l'imagination et de la sensibilité. Comparez maintenant les occupations respectives , les devoirs spéciaux , et la responsabilité particulière des époux , et vous verrez clairement que l'homme joue dans la famille le rôle le plus important , qu'il en est le protecteur naturel , et qu'ainsi il a droit de s'en constituer le chef. L'homme est chargé de pourvoir à la subsistance de la famille. Ses travaux féconds doivent suffire au présent et préparer des ressources à l'avenir. La femme est destinée par la nature aux soins intérieurs et domestiques : ce n'est point pour acquérir qu'elle travaille , mais pour doubler par une sage et prudente administration la jouissance des biens que les efforts de l'homme ont conquis. C'est à l'homme que la famille doit son existence ; elle ne doit à la femme que l'aisance et la prospérité. La famille est-elle menacée de quelques dangers , l'homme doit exposer sa vie pour la défendre : on n'impose point à la femme le devoir du courage : elle est faible et timide : on la plaint de ne pouvoir opposer à la violence que des larmes et des prières inutiles. Si l'homme ruine la famille par ses prodigalités et ses dérèglements , personne ne songe à rendre la femme responsable de sa conduite ; elle n'est qu'une victime innocente dont tout le monde déplore l'infortune. Supposez , au contraire , qu'une femme légère et coupable compromette la fortune et l'honneur de la famille : plaint-on l'homme qui s'est laissé ruiner et déshonorer ? Non , cet homme n'est qu'un lâche qui a mérité son sort. Quoi ! l'opinion publique me rend responsable de tous les crimes et de tous les maux dont souffre la famille , et l'on me refuse l'autorité nécessaire pour les empêcher ! Flatteurs des femmes , soyez justes du moins envers les hommes ; et en nous ôtant le pouvoir , dégagez-nous de la responsabilité. Mais cette responsabilité qui pèse sur nous , et qui est un si terrible argument contre vos théories , il vous serait absolument impossible de nous en affranchir. Elle est naturelle et nécessaire : car il est évident que chacun des époux doit faire tout ce qu'il peut pour le salut et l'honneur de la

famille, et par conséquent, la responsabilité de l'homme est nécessairement plus grande que celle de la femme, puisque le pouvoir de fait que la nature donne à notre sexe est plus étendu.

De la paternité. L'autorité paternelle est fondée sur les mêmes bases que la souveraineté divine; elle en est sur la terre l'image la plus parfaite. Les parents sont créateurs après Dieu. L'enfant leur doit la vie : il est faible et ils sont forts : il est ignorant, ils sont éclairés. Les actes de l'enfant ne sont encore déterminés que par des appétits ou par des désirs aveugles : il ne sait point discerner l'utile de l'agréable; il n'a aucune idée du devoir. Les parents ont la prudence pour se diriger vers un but utile, la conscience pour discerner le bien, et la force morale pour l'accomplir. C'est en eux et par eux que s'est exercée la puissance créatrice qui a donné la vie aux enfants, et ils joignent à ce noble et divin privilège la supériorité physique, intellectuelle et morale. Les enfants sont donc unis à leurs parents par tous les rapports que nous avons déjà signalés entre l'homme et la divinité. On voit se reproduire en eux la dépendance naturelle qui subordonne la créature au Créateur, la dépendance de fait qui assujettit la faiblesse à la force, et la dépendance morale qui soumet l'ignorance à la sagesse, la passion à la raison. L'autorité paternelle tient donc à l'essence même des rapports que la nature établit entre les parents et les enfants; elle n'est point fondée, comme le pouvoir civil, sur le consentement des hommes; et si l'imperfection de ceux qui en sont les dépositaires, permet à la société d'en renfermer l'usage dans certaines limites, son existence au moins doit demeurer indépendante des variations des lois positives.

Ce qui rend d'ailleurs l'autorité paternelle inaliénable dans son principe, c'est qu'elle est liée aux devoirs les plus importants et les plus inviolables. Les parents sont la providence de leurs enfants. Après avoir mis au monde des êtres faibles et désarmés, ils doivent leur conserver la vie et pourvoir à leur subsistance. Comme le corps se développe avant l'esprit, les premiers soins que nos enfants réclament de nous sont des soins physiques. C'est à la mère surtout qu'il appartient de présider à la première éducation physique des enfants. Elle doit les nourrir, veiller attentivement près de leur berceau, et recueillir leur premier sourire. Malheur et honte aux femmes légères et coupables qui renoncent sans nécessité à l'accomplissement de ce touchant devoir, qui n'est pénible que pour l'égoïsme, et dont l'amour maternel adoucit les fati-

gues ! Quand le corps de l'enfant a reçu ses premiers développemens, et que son intelligence et son cœur réclament la culture qui leur est due, les devoirs des parents s'étendent et se multiplient. L'enfant n'est plus un animal qu'il suffit de garantir des périls qui menacent sa santé ou sa vie. C'est un homme, c'est un citoyen qu'il faut former par l'éducation. Il faut étudier ses aptitudes naturelles, diriger son intelligence dans les travaux qui peuvent lui être le plus profitables, le préparer à la profession dans laquelle il pourra servir le plus utilement son pays, faire pénétrer profondément dans son esprit les principes de la religion et de la morale, cultiver sa sensibilité, et développer en lui tous les germes de vertu que Dieu, son premier père, a déposés dans son cœur. C'est là une mission sainte, mais difficile ; pour la remplir dignement, il faut plus que du zèle ; il faut des lumières, de l'expérience, de la suite et de la constance dans les vues, de la fermeté dans l'exécution. Il y a bien peu de parents qui soient capables de diriger par eux-mêmes, dans tous ses détails, l'éducation physique, intellectuelle et morale de leurs enfants. La plupart des chefs de famille n'ont ni le temps, ni la capacité nécessaire pour former des hommes et des citoyens : ils sont souvent forcés de confier l'accomplissement de leur tâche à des mains étrangères. C'est du moins pour eux un devoir de bien apprécier la capacité des personnes qu'ils chargent de les seconder dans l'exercice des fonctions paternelles, et de s'assurer, par une surveillance active et continuelle, du bon ou du mauvais usage que ces personnes ont fait de l'autorité qui leur avait été déléguée. Songeons-y bien, soit que nous dirigions nous-mêmes l'éducation de nos enfants, soit que nous chargions de ce soin des hommes que nous jugeons dignes de notre confiance, nous sommes toujours responsables des conséquences envers Dieu et envers la société ; et nos fils même pourraient se plaindre en secret d'avoir reçu de nous la vie, si nous ne faisons pas tous nos efforts pour leur rendre ce don, vraiment utile et honorable. Au reste, si la science de l'éducation est difficile, et n'est à la portée que d'un petit nombre de parents, chacun de nous possède un moyen puissant d'exercer sur l'esprit et le cœur de ses enfants une influence salutaire : ce moyen, c'est l'exemple. Soyez pieux, juste, honnête, bienfaisant ; acquittez-vous avec conscience des devoirs de votre profession ; et, quelle que soit l'éducation que vous donnerez à vos enfants, elle leur sera toujours profitable ; ou si vous avez le malheur de rencontrer des natures rebelles qui

résistent à l'influence de vos exemples, la douleur que vous ressentirez en voyant le triste résultat de vos efforts, sera du moins exempte de remords.

Les parents sont les dieux visibles de la famille : l'affection de leurs enfants pour eux doit avoir un caractère religieux, et c'est pour exprimer ce caractère, que notre langue donne le nom de piété filiale au dévouement d'un fils pour ses parents. Nous devons à nos parents un culte d'amour et de reconnaissance, de respect et de soumission. Ces devoirs ne se prouvent pas ; ils se sentent. Ne serait-ce pas faire injure à nos élèves que d'examiner philosophiquement avec eux s'ils doivent aimer ceux qui leur ont donné le jour ? Ne trouvent-ils pas à cet égard dans leur cœur un conseiller plus éloquent et plus puissant que la raison ? Qui ne se rappelle avec une tendre émotion les souffrances, les inquiétudes qu'il a coûté à sa mère, les travaux et les fatigues que son père a endurées pour subvenir aux besoins d'un fils incapable de sentir le prix de ses bienfaits ? La vie n'est pas le seul don que nous ayons reçu de nos parents : nous leur devons tout. Notre santé est le fruit de leurs soins ; notre intelligence est le produit de leurs travaux ; notre vertu est le résultat de leurs leçons et de leurs exemples : chacune de nos jouissances est le fruit de leurs privations. Où trouver sur la terre une abnégation plus complète de tout intérêt personnel, que dans le long et infatigable dévouement dont nos parents nous ont entourés depuis notre enfance ? Non, je ne recommanderai point aux jeunes gens d'aimer leurs parents. S'il en est parmi eux quelques-uns qui ne les aiment pas, ce sont des monstres aussi peu capables de comprendre leur devoir que de le sentir. Mais je leur dirai : Puisque votre intelligence est maintenant capable de seconder les tendances de votre cœur, pénétrez-vous bien de l'idée de tous les bienfaits que vous avez reçus de vos parents, afin de les aimer davantage : rendez-leur, au déclin de leur vie, une partie des soins qu'ils ont prodigués à votre enfance et à votre jeunesse, et persuadez-vous bien à l'avance que vous ne pourrez jamais, quoi que vous fassiez, vous acquitter envers eux.

Nos parents représentent toujours à nos yeux la puissance créatrice qui nous a donné l'être : à ce titre seul nous devons les respecter. Qu'un père se distingue par l'expérience, par le rang, par les vertus ou par le génie : nous sentirons croître en sa présence notre estime ou notre admiration ; mais, quelles que soient les qualités de l'homme, la paternité porte toujours en soi un caract-

tère de grandeur divine qui veut être honoré. Quand un homme serait supérieur à son père par sa position, par sa fortune ou par sa science, ce dernier, comme père, conserve le même droit au respect de son fils. « Le fils d'un inconnu, dit M. Ozaneaux, peut s'appeler Pierre Corneille, et celui d'un pâtre, Sixte-Quint. Mais tous, malgré ces hautes supériorités morales, intellectuelles ou sociales, respectés comme ils méritent de l'être, doivent respect à l'auteur de leurs jours; et si le vieux Peretti eût encore vécu, quand son fils ceignait la tiare, le souverain pontife, après avoir, du haut de la basilique de Saint-Pierre, béni son père prosterné dans la foule, aurait pu courber la tête à son tour pour recevoir la bénédiction paternelle. »

Dans les premières années de la vie, notre soumission à nos parents est un fait nécessaire et dépourvu de tout mérite personnel. Mais nous ne tardons pas à sentir qu'un tel fait est dans l'ordre, et, dès que notre conscience s'éveille, elle nous impose le devoir d'obéir à nos parents. Ce devoir est absolu et sans limites, tant que l'enfant est incapable de se conduire. En attendant la manifestation de notre raison, nous n'avons d'autre guide que la voix paternelle. La pensée, la conscience et la volonté de nos parents sont l'unique règle que nous puissions et que nous devons consulter. Lorsque, sous leur bienveillante influence, nous avons développé toutes nos facultés, lorsque nous pouvons nous suffire à nous-mêmes, et devenir chefs d'une nouvelle famille, il semble que l'autorité de nos parents sur nous disparaisse entièrement, et que nous ne relevions plus que de nous-mêmes. Sans doute alors, la loi morale devient pour nous une autorité supérieure à l'autorité paternelle. Mais il reste toujours, entre un fils et son père, un lien de subordination que la nature a formé et que la mort seule peut rompre. Tant qu'aucun devoir ne nous oblige à la résistance, nous devons obéissance à nos parents : leur volonté demeure toujours une loi sacrée, et nous ne pouvons nous affranchir de cette loi que pour obéir à celle de ce père invisible qui commande à nos parents, comme à nous, et dont la voix souveraine se fait entendre au fond de nos consciences.

Domesticité. Les hommes ne sont pas également actifs, également industrieux; ils ne savent pas également conserver ce qu'ils ont acquis. Les uns, s'élevant constamment par leur travail, par leurs talents et par une sage économie, parviennent à s'appropriier presque tout le territoire de la société dont ils sont membres, et à

concentrer entre leurs mains d'immenses richesses qui suffiraient aux besoins d'un grand nombre de familles; la paresse, l'inhabileté et la prodigalité conduisent les autres à l'indigence, et l'indigence dégradant peu à peu leur intelligence et leur sensibilité, ils deviennent presque incapables de sortir de l'état d'abjection où ils sont tombés et de recouvrer l'aisance qu'ils ont perdue. Les lois civiles, presque toujours faites au profit de la richesse, viennent encore accélérer les progrès de l'inégalité. Ainsi, par l'effet d'un double mouvement, qui élève les uns et abaisse les autres, la société se divise en deux classes : un petit nombre de familles possède le sol, les matériaux et les instruments de l'industrie et des arts : les autres languissent dans la pauvreté, et n'ont rien en propre que le travail de leurs membres et le salaire qu'elles peuvent en retirer. Ces deux classes ne sauraient vivre isolées et indépendantes l'une de l'autre. Les pauvres sont forcés de demander aux riches les moyens de gagner ce qui est nécessaire à leur subsistance : les riches ne peuvent exploiter par eux seuls leurs immenses possessions; ils ont besoin d'auxiliaires, soit pour cultiver leurs terres, soit pour multiplier les produits industriels de leurs ateliers, soit pour administrer leur maison et satisfaire les innombrables désirs qui naissent de leur position et de leur fortune. Un intérêt mutuel tend donc à unir les riches et les pauvres. Cet intérêt doit être considéré comme l'origine de la domesticité.

Les avantages que la domesticité procure au serviteur et au maître, nous font déjà entrevoir la légitimité du contrat par lequel un homme s'engage à en servir un autre. Pour parvenir à une conviction complète sur ce point, il suffit d'examiner la nature et l'objet du contrat qui lie le domestique à son maître. Un homme qui n'a pas de quoi vivre, et qui n'a point d'état qui lui permette de subvenir à ses besoins par un travail libre et indépendant, loue volontairement et pour un temps indéfini son travail à un autre qui a besoin de ses services : celui-ci lui promet, comme prix d'un travail qu'il se réserve de déterminer et de diriger, la subsistance et un salaire convenable. Il est vrai que le serviteur doit obéir; mais il ne le doit que dans certaines limites; il conserve sa liberté morale, ses droits civils : quand le contrat qui l'engage, lui devient onéreux, il peut en demander la rupture. Si la position à laquelle il se résigne, est humble, elle n'est point déshonorante et elle lui donne la sécurité qu'il ne pouvait trouver dans l'indépendance. Il gagne donc à se soumettre à l'autorité

d'un maître, et les avantages qu'il obtient, ne lui coûtent le sacrifice d'aucun devoir.

Quoique la servitude temporaire et restreinte qu'on nomme parmi nous domesticité, ne soit pas contraire au droit naturel, il faut avouer néanmoins que, quand il n'existe entre le maître et le domestique aucun lien moral, et que tout se réduit entre eux à un échange de salaires et de services, la position de ce dernier blesse le sentiment de la dignité humaine. Mais l'homme que le riche prend à son service, doit être à ses yeux autre chose qu'un ouvrier, qu'un mercenaire que l'on paie et que l'on méprise. Nous devons regarder nos serviteurs comme des enfants d'adoption inférieurs, sans doute, à ceux que la nature nous donne; mais qui ont droit de profiter de nos leçons et de nos exemples. L'autorité que nous exerçons sur eux, est comme une extension de la puissance paternelle, et elle nous impose, dans une certaine mesure, tous les devoirs que nous avons à remplir envers nos enfants. Si, de son côté, le serviteur sait dépouiller ses fonctions de tout caractère de vénalité et d'égoïsme, s'il aime et respecte les maîtres bienfaisants qui le protègent, s'il est animé d'un sentiment presque filial envers la famille qui l'a reçu dans son sein, alors, la domesticité n'est plus simplement un état supportable; elle devient une institution salutaire et noble, et les vertus qu'elle engendre, font oublier les maux qui sont attachés aux inégalités sociales.

CHAPITRE XIV.

DE LA SOCIÉTÉ CIVILE.

Lorsque nous remontons par la pensée aux premiers jours de l'humanité, nous pouvons la concevoir d'abord exclusivement soumise aux liens de la société domestique; mais bientôt les hommes se multiplient, la famille se subdivise en une multitude de branches qui se séparent de leur tronc commun, vivent indépendantes les unes des autres, et ne sont plus unies entre elles que par les rapports généraux et vagues que chacun de nous soutient avec ses semblables. Dans cet état d'indépendance primitive, comme les individus sont forcés par le besoin à se rapprocher les uns des autres, et qu'ils se lient par mille engagements mutuels qui sont fréquemment violés par l'égoïsme, l'injustice des uns et le ressentiment des autres font naître des guerres particulières, funestes pour les vainqueurs, ainsi que pour les vaincus, et qui tendent à la dissolution de la grande famille humaine. Nous avons vu, en effet, que les guerres doivent nécessairement se perpétuer dans l'état de nature, parce que l'offensé, même en le supposant sincère, se montre trop exigeant envers son ennemi, et que ce dernier, même lorsqu'il reconnaît la nécessité de réparer le mal qu'il a causé, n'offre jamais une réparation complète, et se regarde toujours comme victime d'une injustice, quand son adversaire est parvenu à satisfaire toutes ses exigences. Nous avons fait remarquer, en outre, que l'esprit de corps qui anime tous les membres d'une même famille, les excite à prendre part aux querelles de leurs parents, et transforme les luttes individuelles en guerres domestiques. On a démontré enfin avec une entière évidence que, dans l'état de nature, le pouvoir de se faire justice à soi-même est plus funeste qu'utile aux individus et aux familles, et qu'il tourne à l'avantage des méchants pour qui l'intérêt personnel est un principe d'association plus puissant que la justice

ou la bienfaisance, pour les gens de bien. Puisque chaque famille est individuellement trop faible pour repousser toutes les agressions qui menacent son existence, et que son pouvoir de défense personnelle est pour elle une garantie insuffisante de ses droits, il est nécessaire qu'elle cherche hors de son sein des moyens permanents de conservation, et qu'elle s'allie à d'autres familles qui s'engagent à la protéger, en échange des secours qu'elle leur promet. C'est ainsi que la société civile prend naissance. Plusieurs familles réunissent, dans un but de protection mutuelle, leurs forces particulières, et de cette union résulte une force générale, capable de garantir ces familles contre les attaques du dehors, et contre les tentatives de leurs ennemis intérieurs. Quand on considère les premiers motifs qui ont déterminé la création de la société civile, on peut donc la définir, une réunion d'individus ou plutôt de familles, dont les volontés et les forces sont associées, et tendent en commun à la conservation et au bonheur de chacun et de tous.

Mais quoique, en fait, la société civile tire son origine de l'amour de soi, on aurait tort de s'imaginer qu'elle ne puisse et ne doive tendre qu'à la conservation et au bonheur de ses membres. Il suffit d'un léger examen pour se convaincre qu'elle joint à cette première mission celle de propager les lumières et les vertus, et de hâter, par une communion plus intime et plus générale entre les intelligences, le perfectionnement de l'humanité. Le corps social est soumis à des lois, comme les individus qui le composent. Quel que soit son but, il faut, pour y parvenir, qu'il se dirige d'après certaines règles, d'après certains principes. Ces règles, ces principes, nous les découvrirons dans les individus mêmes qui deviennent membres de la société. En effet, il serait absurde de s'imaginer qu'un corps puisse renfermer autre chose que ce qui est contenu dans les éléments dont il est formé : pour qu'il fût soumis à des lois spéciales, différentes de celles qui dirigent chacun de ses membres pris à part, il faudrait supposer que ceux-ci diffèrent de nature entre eux. Or les hommes qui se réunissent en société, ont tous les mêmes droits, les mêmes devoirs ; ils sont tous doués des mêmes facultés, de la même nature, tous appelés par la Providence aux mêmes destinées. Il est donc évident que la société en corps doit obéir aux mêmes mobiles et suivre les mêmes lois que les individus qui en font partie.

Dans les actes qui ne se rapportent qu'à sa personne, l'individu

est soumis à la loi de conservation, qui l'oblige à écarter l'action de toutes les causes qui menacent sa vie : il est soumis à la loi du bien qui l'oblige à travailler au développement régulier et harmonique de ses facultés physiques, intellectuelles et morales; lorsqu'il est incapable d'apercevoir les vrais caractères moraux de ses actions, il est soumis à la loi de l'intérêt, qui lui ordonne de préférer l'utile à l'agréable : enfin, dans ses rapports avec ses semblables, il est soumis à la loi de la bienveillance, qui lui commande de secourir les malheureux, de défendre les opprimés, et de combattre l'ignorance et le vice par ses leçons et par ses exemples. Les mêmes devoirs sont imposés à la société : elle doit tendre à sa conservation, à son bonheur, à son perfectionnement. Je ne vois ici qu'une seule différence entre la société et l'individu, c'est que l'amour de soi, impliquant dans toute société une bienveillance active pour ses membres, prend un caractère de noblesse qu'il n'a pas dans l'homme isolé. Le bien du corps social n'est pas distinct de celui des membres qui le composent; la société travaille donc pour elle-même, quand sa bienveillance multiplie, au profit des individus, les moyens de conservation, de bonheur et de perfectionnement. Il est rare que le bien commun exige le sacrifice du bien individuel. Les publicistes qui ne tiennent aucun compte de l'intérêt matériel ou moral des individus, et qui le sacrifient sans scrupule à la réalisation des sociétés-modèles qu'ils ont rêvées, ressemblent à ces métaphysiciens de l'antiquité qui n'attribuaient de réalité qu'aux abstractions de leur esprit, et prétendaient que les genres sont tout, que les choses particulières ne sont rien, que Pierre, Paul, etc., ne sont pas des êtres, parce qu'ils changent, et que l'humanité en est un, parce que sa nature est immuable. Tenons-nous-en aux simples données du bon sens; nous comprendrons que le bien commun n'est que la somme des biens individuels, et que la société la plus heureuse et la plus parfaite est celle qui renferme le moins de misères privées et qui fait participer le plus grand nombre de citoyens aux lumières et aux vertus dont elle est le foyer.

Si nous considérons maintenant les relations des sociétés entre elles, nous ne pourrions douter qu'elles ne soient, comme les individus même, soumises aux règles de la justice et de l'équité, et qu'elles ne doivent même s'entraider dans l'accomplissement de la mission salutaire que la Providence leur confie. En effet, s'il est interdit à chaque homme, pris à part, de chercher son bien dans

des actes qui seraient nuisibles à ses semblables, si c'est un devoir pour chacun d'exercer, selon la mesure de ses forces et de ses moyens, la bienfaisance envers autrui, n'est-il pas évident qu'une collection d'hommes, réunis dans un but commun, ne peut s'arroger le droit de nuire au reste du genre humain, et que le corps social dont les membres ne peuvent renoncer à leurs devoirs envers les autres hommes, doit tendre, autant qu'il est en lui, au bien commun de toutes les sociétés humaines. La volonté générale ne se forme-t-elle pas par le concours des volontés individuelles ; et peut-elle être légitime, quand les volontés dont elle est la réunion ou le résultat, ne le sont pas ? La loi de bienveillance est universelle ; elle régit les nations, comme les individus. Cette loi, jusque-là ignorée ou méconnue, pénètre enfin dans l'esprit des peuples et commence à modérer en eux l'action de cet amour de soi dont on a trop souvent consacré les excès sous le beau nom de patriotisme. Ce penchant à étendre aux peuples ce lien de fraternité que la nature a établi entre tous les hommes, élève à mes yeux notre siècle au-dessus de tous ceux qui l'ont précédé : c'est un perfectionnement bien marqué que ce besoin nouveau d'ouvrir nos ames à tous les sentiments salutaires sans exception, de les classer, de les ordonner, et de leur communiquer à tous le degré d'influence relative qu'ils doivent exercer sur notre conduite.

On s'est souvent demandé quel a pu être le premier gouvernement, et quelle idée a dû présider à sa formation. Comme un grand nombre de publicistes ont tiré de leurs opinions sur ce point des raisonnements en faveur de la légitimité et de l'utilité du gouvernement qu'ils préfèrent, nous croyons qu'il n'est pas inutile d'examiner ces opinions et d'apprécier les conséquences qu'il est permis d'en déduire. Il est bien entendu qu'on écarte ici tous les faits de violence auxquels les peuples naissants ont pu être soumis, et qu'on suppose ces peuples se constituant librement ou du moins spontanément sous le seul empire de leurs idées et de leurs sentiments. Selon un grand nombre de publicistes, « le gouvernement civil a dû se former d'abord sur le modèle du gouvernement domestique. Dans la famille, le père ou l'aïeul exerçait la puissance suprême. Comme le premier principe des actes de l'homme est l'imitation, les familles, en s'associant, durent se choisir un seul chef qui devint un père commun pour tous les membres de la nouvelle société. D'ailleurs, ajoutent ces auteurs, tout dans la nature tend à conduire l'homme à l'unité : le gouvernement monarchique devait

donc attirer le premier l'attention et obtenir l'approbation des sociétés naissantes. »

D'autres prétendent, au contraire, que le premier gouvernement dut être une démocratie. « Les premiers hommes, disent-ils, chérissaient leur indépendance : ils ne se décidèrent à y renoncer que pour obtenir la sécurité dont ils étaient privés. La société civile ne fut donc instituée, en quelque sorte, qu'à regret ; et par conséquent, il est impossible que les hommes aient dans le principe fait l'abandon de toute la liberté naturelle dont ils avaient joui jusqu'alors, pour se soumettre sans réserve à l'autorité d'un seul chef. Dans les premières associations, les individus ne devaient se plier à l'obéissance que selon la mesure nécessaire à l'accomplissement du but qu'ils désiraient atteindre. Or, comme les premières associations furent peu considérables, et qu'elles étaient loin d'égaliser en population et en étendue les nations de nos jours, les délibérations en commun étaient faciles ; tous les membres du corps social pouvaient concourir à l'élection de leurs chefs ; il n'était donc pas naturel qu'on se soumit sans réserve au pouvoir d'un seul, puisqu'on ne voyait ni impossibilité, ni inconvénient à réclamer sa part dans l'exercice de la souveraineté. Quant au penchant qui portait, dit-on, les hommes à imiter le gouvernement domestique, on en exagère évidemment l'influence. Un peuple naissant n'est point soumis aux mêmes besoins, placé dans les mêmes conditions, que les membres d'une famille. L'autorité de l'homme dans le mariage, est un résultat nécessaire de sa supériorité physique ; et les enfants lui sont soumis par le fait même de leur faiblesse, avant de l'être par sentiment et par devoir. Mais les chefs de famille, au moment où ils fondent la société civile, sont tous indépendants les uns des autres en fait, comme en droit. Comment veut-on qu'ils renoncent brusquement à leur liberté tout entière en faveur de l'un d'entre eux ? Ils le trouveront, dites-vous, supérieur en puissance, en sagesse et en bonté. Mais, quelle que soit cette supériorité, il me semble évident qu'elle ne suffit pas pour produire la soumission de tous.

« Pour se soumettre ainsi *immédiatement* et spontanément, il faut, de plus, que chacun reconnaisse sa faiblesse, son inaptitude à exercer les droits dont il va faire l'abandon. Les chefs de famille, en s'associant, sont les uns à l'égard des autres dans la même situation que des frères déjà grands et forts qui, après la mort de leurs parents, voudraient continuer de vivre ensemble dans la mai-

son paternelle. Si l'un d'entre eux est supérieur aux autres, son avis prévaut souvent dans les délibérations communes; mais il ne parviendra jamais, sans intrigue ou sans violence, à faire renaître dans sa personne l'autorité absolue, dont son père était revêtu. »

Des deux opinions que nous venons d'exposer, la seconde est sans contredit beaucoup plus raisonnable que la première. Je ne pense pas néanmoins qu'il soit permis de conclure des réflexions précédentes, que les premiers gouvernements n'aient rien emprunté à la forme monarchique. On doit avouer que le principal but des sociétés naissantes était de repousser les ennemis extérieurs ou de les subjuguier. Or chacun était à portée de sentir les dangers auxquels il se serait exposé, s'il s'était obstinément refusé à se ranger sous la conduite d'un chef unique, choisi pour diriger les opérations guerrières de la société. On était donc porté à investir du commandement l'homme que l'on jugeait le plus recommandable par son courage et par son habileté. Mais l'autorité que ses compagnons d'armes lui confiaient, devait nécessairement être limitée dans son objet. On ne le chargeait que du soin de diriger l'exécution des projets communs : son pouvoir ne s'étendait guère qu'au choix des moyens : c'était un guide, et non un maître, que l'on se donnait. La monarchie absolue, héréditaire, ne pouvait s'établir alors que par la force ou par l'intrigue; et quelle que soit l'époque où elle ait pris naissance, il est probable qu'elle ne fut dans son origine qu'une heureuse usurpation, légitimée plus tard par le consentement des peuples. Il faut, ce me semble, avoir souffert de la liberté pour se décider à dire à un homme : « Nous t'obéissons, à toi qui as du mérite, et nous obéissons à tes descendants, lors même qu'ils n'en auraient pas. » Il n'est point naturel de supposer que les premiers hommes se soient volontairement engagés à obéir toujours à une famille : ils ne songeaient qu'au présent et ne pouvaient s'engager qu'envers un homme dont le courage et l'habileté promettaient le succès à leurs entreprises. En résumé, selon moi, partout où les hommes ne furent point soumis à l'empire de la force ou trompés par la ruse, partout où il leur fut permis de suivre leurs inspirations dans le choix d'un gouvernement, les premières associations, plus guerrières que politiques, durent avoir pour chefs des généraux plutôt que des rois; et si l'on veut former des conjectures sur les ébauches d'institutions politiques et civiles qui s'introduisirent dans leur sein, il sera raisonnable de penser

qu'elles offriraient moins de traces de la monarchie que de la république.

Mais, quand on parviendrait à déterminer avec certitude quel a dû être le premier gouvernement auquel les hommes se sont soumis, que pourrait-on en conclure par rapport aux gouvernements de nos jours ? ne serait-il pas ridicule de soutenir que ce premier gouvernement est seul légitime ? S'il a été républicain, nous interdira-t-on le droit d'adopter la forme monarchique ; ou nous défendra-t-on d'établir la forme républicaine, parce que les premiers états auraient été gouvernés monarchiquement ? Il faudrait aussi défendre aux peuples de vivre sous différents climats, de changer de mœurs, de caractère, d'acquérir ou de perdre les connaissances ; il faudrait ordonner à l'humanité de s'arrêter dans sa marche progressive et de renoncer à toute espèce d'amélioration. En fait de gouvernements, n'est-il pas reconnu qu'il ne peut y avoir de règle absolue et immuable, et que leur perfection n'est que relative ? Un gouvernement n'est-il pas légitime, tant qu'il convient à l'état de la nation qui l'a adopté ? Pour l'approuver, ne suffit-il pas au publiciste de savoir qu'il est seul propre à procurer aux hommes qui vivent sous ses lois, la portion de bonheur dont ils sont actuellement susceptibles ? Je dis, la portion de bonheur dont ils sont actuellement susceptibles ; car, pour les nations comme pour les individus, le vrai bonheur est lié au perfectionnement. Celles qui sont encore barbares, ne peuvent jouir des mêmes biens que les peuples civilisés. Essayer de leur donner ces biens, en leur imposant le gouvernement qui en est la source, ce serait les troubler sans fruit dans la conquête ou dans la possession de ceux que leur position mettait à leur portée. Malheur aux esprits étroits qui, trop épris d'amour pour des formes de gouvernement que le temps a usées, et dont les progrès des peuples ne permettent ni la conservation, ni le rétablissement, semblent vouloir, par leurs regrets du passé, donner à leur nation tous les défauts de la vieillesse ! Malheur aussi à ces esprits impatients et téméraires qui veulent, pour ainsi dire, faire violence à l'avenir et lui arracher des biens qu'on risque de perdre à jamais, quand on ne sait pas les attendre ! Partisans de la république ou de la monarchie, cessez donc d'inutiles disputes sur la légitimité des gouvernements que vous préférez ; examinez plutôt quelle peut être leur convenance et leur utilité pour les peuples auxquels vous voulez les imposer.

Il ne faudrait pas conclure de ce qui précède, que toutes les formes de gouvernement, considérées en elles-mêmes, me paraissent également estimables. Quand on fait abstraction des mœurs particulières des peuples et des nécessités qu'elles imposent au législateur, on conçoit aussitôt qu'il doit exister une forme de gouvernement, plus parfaite que toutes les autres, et que le but du législateur est d'en préparer de loin l'avènement, en propageant dans les âmes les lumières et les vertus, sans lesquelles elle ne serait ni désirable, ni même possible. Quelle est cette constitution politique vers laquelle la Providence conduit lentement les peuples par un perfectionnement continu ? Nos pères l'ont entrevue : elle est pour un grand nombre d'âmes généreuses un objet constant de méditations. Je laisse à des esprits plus hardis ou plus aventureux le soin de la décrire : je puis dire au moins que, sous l'empire de cette constitution, la souveraineté sociale cessera d'être concentrée entre les mains de quelques individus, qu'il n'existera plus ni en fait, ni en droit aucun privilège, que la société se gouvernera par elle-même, que les lois garantiront à tous les citoyens la possession et l'exercice de tous leurs droits naturels, et qu'elles seront, dans toutes leurs dispositions, conformes à ce code éternel et immuable, dont Dieu a gravé les préceptes dans nos consciences.

De la souveraineté. La souveraineté absolue impose aux êtres intelligents, sur qui elle s'exerce, un devoir d'obéissance, qui n'admet et ne peut admettre aucune exception, aucune restriction. Cela posé, il suffit de se rappeler ce que nous avons dit sur le principe de l'obligation, pour se convaincre que la souveraineté absolue n'appartient qu'à cette loi naturelle, primitive, incréée, qui dérive de la constitution même des êtres qu'elle oblige. Puisque cette loi n'est que l'expression de ce qui est bien et que le bien est quelque chose d'absolu et d'immuable, il est évident qu'elle s'impose toujours à nous avec la même autorité, et qu'il est impossible d'imaginer aucune hypothèse où elle perde son droit à notre respect et à notre soumission. L'empire qu'elle exerce sur toutes les consciences individuelles qui la reconnaissent, elle peut le revendiquer aussi sur les nations : la volonté d'un peuple n'est pas, sous le point de vue moral, plus indépendante que celle d'un individu : elle doit tendre au salut, au bonheur et au perfectionnement de chacun et de tous. Or il est évident que toutes les actions n'ont pas la même influence sur la destinée d'un

peuple : il y en a qui l'éloignent de sa fin ; il en est d'autres qui contribuent à l'accomplissement de la mission qu'il a reçue de la Providence ; et, s'il est vrai qu'un peuple soit souvent capable de percevoir le rapport de ses actes à la fin qu'il doit s'efforcer d'atteindre, sa conduite est soumise à une règle, comme celle de chacun des membres qui le composent ; par conséquent on ne peut soutenir sans absurdité qu'un peuple soit moralement indépendant. Quand on dit que tout est permis à un peuple, on est évidemment obligé d'excepter les actes de malveillance ou d'injustice qu'il pourrait commettre envers ses voisins. Ne faut-il pas ajouter à cette première restriction, et lui interdire aussi les actes qui tendraient directement à sa ruine ou à sa dégradation et ceux qui seraient contraires aux droits inaliénables de l'individu ? Si l'on accorde souvent aux nations une souveraineté absolue sur elles-mêmes, on ne fait par là que les rendre indépendantes de tout contrôle étranger ; et l'on ne saurait nier, en effet, que, tant qu'une nation observe envers les autres les lois de la justice, il n'y a pas de puissance sur la terre qui ait droit de lui imposer des règles de conduite. Mais ce que l'on dit là d'une nation, peut se dire également de tout individu dans l'état de nature. En tout ce qui n'intéresse que lui, l'individu est, en droit, indépendant de ses semblables. Il n'en est pas moins soumis à des devoirs personnels : il existe toujours une autorité à laquelle il ne peut se soustraire. Cette autorité, c'est celle de la loi morale, et s'il peut lui désobéir, parce qu'il est libre, il ne peut du moins échapper aux châtimens réservés à cette rébellion par la justice divine. Qu'on me dise s'il y a là une seule circonstance qui ne soit directement applicable à un peuple aussi bien qu'à un individu ? N'est-il pas même permis de penser que, par rapport à la loi morale, la dépendance des individus est moins immédiate que celle des nations, puisqu'il n'y a point de vie future pour les nations, et qu'elles sont toujours punies, dans leur destinée présente, des actes imprudens ou coupables auxquels elles se laissent entraîner ?

La souveraineté universelle que nous attribuons à la loi morale n'est, au fond, rien autre chose que la souveraineté divine. La loi n'a d'existence réelle que dans l'être divin et dans les intelligences qu'il a créées. Dans l'être divin, la loi, c'est la raison éternelle, dirigeant sans obstacles une volonté toujours droite, puisqu'elle est indépendante de tout mobile étranger. La loi n'est point une

limite pour la volonté divine, puisqu'il est moralement impossible que cette volonté ne se détermine pas toujours pour ce qui est bien, et qu'en se déterminant pour ce qui est bien, elle n'obéit qu'à sa propre nature. Il y a donc accord absolu entre la volonté de Dieu et son intelligence, entre son intelligence et la loi. Ainsi, dans l'être divin, loi, intelligence, volonté sont des termes relativement distincts, mais réellement inséparables. Il n'en est plus de même, quand on considère la loi dans l'homme. Notre volonté est vraiment distincte de notre intelligence, puisqu'elle peut se décider contre l'intelligence en faveur de la sensibilité, et notre intelligence n'est pas identique à la loi, puisque la loi est la vérité, et que notre intelligence est faillible. Notre volonté n'est donc pas souveraine, puisqu'elle doit obéir à l'intelligence : *notre intelligence ne l'est pas non plus d'une manière absolue*, puisqu'elle n'a d'autorité qu'autant qu'elle est conforme à la raison divine, et qu'elle ne la reproduit pas toujours avec fidélité dans ses jugements. Qu'est-ce, maintenant, qu'un peuple? un être collectif en qui l'on retrouve les imperfections des individus qui le composent. *Tout peuple a ses passions et ses préjugés; il peut errer et mal faire*, et par conséquent, sa volonté n'étant pas identique à la loi morale, sa souveraineté est nécessairement limitée.

Rousseau place la souveraineté dans la volonté générale, et il essaie de prouver qu'elle est absolue. « Dans le pacte qui le lie à la société civile, l'individu a fait, selon lui, une aliénation complète et sans réserve de tous ses droits à la communauté. L'individu n'a rien à craindre du despotisme dont le corps social est investi sur chacun de ses membres. S'il se donne à tous, chacun se donne à lui. Les droits que les autres exercent sur lui, il les exerce sur eux. Il est soumis sans condition à la volonté générale; mais cette volonté générale a son principe en lui, comme dans ses concitoyens, puisqu'elle résulte de ce qu'il y a de commun entre toutes les volontés individuelles; ainsi, ce qu'il perd comme sujet, il le recouvre comme membre du souverain. Enfin, suivant Rousseau, il est juste que l'individu soit soumis sans aucune réserve à la volonté générale, puisque cette volonté est toujours droite et tend nécessairement au bien de tous et de chacun. »

La volonté, prise en soi, n'a que des tendances; elle est incapable d'agir et surtout d'agir avec rectitude, tant qu'elle n'est pas éclairée par la raison. Son principe de direction n'est pas en elle-même; il est dans l'intelligence. La volonté n'a qu'une puissance

d'exécution : l'autorité qui commande appartient à la raison. Il serait donc plus juste de placer la souveraineté dans la raison, que de l'attribuer à la volonté du corps social. Je me borne à indiquer cette inexactitude dans la définition que Rousseau donne de la souveraineté. Mon but n'est pas d'établir qu'il l'a mal définie : il s'agit uniquement de savoir si elle peut être sans limites.

Examinons d'abord si la volonté générale est nécessairement droite. « La volonté générale, suivant Rousseau, part de tous et se rapporte à tous; elle résulte de ce qu'il y a de commun entre tous les intérêts et n'a jamais en vue aucun objet particulier : elle est, en quelque sorte, l'ame du corps social. Pour prouver qu'elle est droite, il suffit de savoir qu'un corps ne peut vouloir se nuire à lui-même, et qu'il ne peut vouloir sans nécessité nuire à aucun de ses membres. » *J'admets tout cela : mais que conclura-t-on de ces données générales ?* Un fait simple et incontestable, c'est que le corps social tend naturellement à sa conservation et à son plus grand bien, c'est que ses intentions, par rapport à lui, sont toujours droites. Il n'y a rien là qu'on ne puisse affirmer de l'individu. Ce dernier tend aussi à son propre bien : personne n'agit volontairement contre soi-même, et, quand on se nuit, c'est toujours par l'effet d'une erreur d'intelligence ou d'un mouvement de passion aveugle. Mais la rectitude d'intention ne suffit ni pour se conduire, ni pour commander sagement. Ce n'est point à une intention générale et vague du corps social que nous sommes appelés à obéir ; c'est à une suite d'actes déterminés, dont les lois sont l'expression. Or, dès que l'intention se détermine dans des actes, elle devient sujette à s'égarer. Une collection d'hommes peut se tromper sur ce qui lui est utile dans un cas donné : elle peut se méprendre dans les applications qu'elle fait de son idée de la justice. Chez les peuples anciens, la loi consacrait l'esclavage : à Rome, elle accordait au père de famille le droit de vie et de mort sur ses enfants. Ces lois barbares n'étaient pas le résultat de l'intérêt et de l'ambition de quelques citoyens : elles étaient généralement approuvées. Les esclaves même reconnaissaient la légitimité de la servitude, et les fils de famille se soumettaient sans murmure à une autorité despotique, qu'ils croyaient nécessaire au bien de l'état, et qu'ils devaient d'ailleurs exercer à leur tour sur leurs enfants. Je l'ai déjà dit, il n'y a pas de peuple qui soit entièrement exempt de passions ou de préjugés, et dont la volonté ne puisse être contraire sur quelques points, soit à l'intérêt général, soit aux lois éternelles

de la justice. Il suffit de savoir que Dieu nous commande une action pour être sûr que cette action est bonne, et que nous devons la faire. La volonté générale d'un peuple n'est point, comme celle de Dieu, un signe infallible de la bonté de l'acte qui nous est commandé, et par conséquent elle n'est pas toujours obligatoire par elle-même. Je ne veux pas dire néanmoins qu'on ne soit tenu de se soumettre à la volonté générale qu'autant que la conscience perçoit son rapport avec la loi naturelle. C'est quelquefois un devoir d'obéir à la société, par cela seul qu'elle commande. Il y a des cas où nous sommes incapables d'apprécier les ordres que nous recevons de la société, et alors la société exerce sur nous le même empire qu'un père sur ses enfants en bas âge. Il y a d'autres circonstances dans lesquelles on ne peut accorder à l'individu le droit d'examen et de résistance, sans compromettre l'existence du corps social, et alors, si l'ordre nous paraît injuste, nous obéissons par un principe d'humanité plutôt que par un principe de justice.

Le pacte social implique-t-il maintenant, ainsi que le prétend Rousseau, une aliénation complète et sans réserve de chaque associé avec tous ses droits à la communauté? Pour qu'il en fût ainsi, il faudrait qu'avant l'institution de la société civile, il n'y eût point de devoirs pour l'individu. Car, si l'individu est soumis à des devoirs, il possède nécessairement des droits, puisqu'on ne peut sans injustice lui refuser l'usage des moyens qui lui sont nécessaires pour l'accomplissement des devoirs, qui tiennent à sa nature. Ces droits qui se lient à nos devoirs, ne sont-ils pas inaliénables? En faire l'abandon à la communauté, ne serait-ce pas renoncer, au moins éventuellement, aux devoirs qui en sont les principes? Nous ne mettons donc en commun, dans la formation du pacte social, que la portion de nos droits dont nous pouvons disposer sans violer la loi morale. Tous ceux dont notre caractère d'agents moraux exige la conservation, demeurent en notre puissance et servent de limite à la souveraineté sociale. En vain l'on nous dit que si l'individu se donne à tous, chacun se donne à lui, et qu'il recouvre, comme membre du souverain, l'équivalent de ce qu'il a perdu comme sujet. Quand le pacte social se forme entre des individus, il y a sans doute réciprocité de sacrifices : mais les sacrifices ne peuvent porter que sur des biens qui, par leur nature, sont vraiment aliénables. Quant à ceux qu'un devoir individuel nous oblige à conserver, il n'est pas permis d'en faire le sacrifice, sous prétexte que nos coassociés consentent de leur côté

à s'en dépouiller. Il ne suffit pas de la réciprocité pour qu'un contrat soit valide, il faut encore que l'objet soit licite. Il y a néanmoins des gouvernements qui ne respectent pas tous les droits inaliénables que l'individu tient de la nature. La monarchie absolue, par exemple, pour fonder une aristocratie, établit le droit d'ainesse, et viole dans les chefs de famille le droit inaliénable qu'ils ont de partager également leurs biens entre tous leurs enfants. Suit-il de nos principes, que tout corps politique qui dispose de droits individuels inaliénables, abuse de la souveraineté et la transforme en tyrannie? Telle n'est pas notre pensée. Les droits inaliénables demeurent toujours, au moins en puissance, dans la possession de l'individu; mais leur exercice peut quelquefois être suspendu, et l'individu est tenu de renoncer à leur usage, quand cet usage est moins utile pour lui qu'il n'est funeste au corps social. En principe, la société n'a pas la puissance d'abolir les droits inaliénables; elle ne peut que les suspendre; cette suspension des droits inaliénables, durât-elle des siècles, n'est qu'une loi d'exception, que la nécessité seule rend légitime, et qui devient tyrannique, dès qu'elle cesse d'être nécessaire.

La souveraineté, c'est la volonté ou plutôt la raison générale. La volonté ou la raison existe d'une manière indivisible dans le corps social tout entier; elle ne peut jamais se concentrer dans un seul ou dans plusieurs individus. La société prise en corps a des mandataires, des délégués; elle est seule souveraine. On peut bien convenir que la volonté d'un ou de plusieurs individus représentera la volonté générale, et deviendra pour les citoyens un principe d'obligation. Mais la volonté générale ne s'anule pas elle-même, en se faisant représenter par une volonté particulière. C'est toujours en elle que réside le principe de l'autorité sociale; toute autorité qui émane d'elle lui demeure subordonnée, et n'est qu'un instrument qu'elle se réserve le droit de modifier ou de briser, quand il devient imparfait ou rebelle. Ne peut-on pas dire encore que la souveraineté est pour le corps social ce que la liberté morale est pour l'individu? N'est-elle pas liée à des devoirs sacrés et inviolables? Quand une société examine l'usage qu'elle doit faire du pouvoir qu'elle a de se gouverner elle-même, lui est-il permis de ne consulter que des intérêts? N'avons-nous pas vu qu'elle est soumise aux mêmes lois que l'individu, et qu'elle a, comme lui, reçu du ciel une mission de perfectionnement à laquelle elle ne peut renoncer sans crime? Ne serait-

ce pas renoncer éventuellement à cette mission, que de se soumettre sans réserve à une volonté particulière, qui pourrait, soit par erreur, soit par passion ou par égoïsme, la détourner de son but? Non, le corps social n'a pas droit d'aliéner sans réserve la souveraineté : car la souveraineté est un moyen nécessaire à l'œuvre de perfectionnement qui lui est imposée : le contrat par lequel une société se fait esclave d'un ou de plusieurs de ses membres, est aussi criminel et aussi nul en droit que celui qui soumet la volonté d'un individu à une volonté étrangère. Je ne vois qu'un seul cas où la renonciation du corps social à la souveraineté puisse être regardée comme légitime : c'est celui d'une intervention directe et spéciale de la divinité dans les affaires humaines. S'il existe parmi nous des hommes que Dieu ait revêtus d'un caractère sacré et chargés de nous gouverner en son nom, des hommes qui tiennent directement de lui le pouvoir temporel et l'autorité spirituelle, courbons la tête et plions le genou devant eux : ce n'est pas un droit civil ou politique qu'ils exercent ; c'est un droit divin : la religion nous impose une obéissance absolue. Quoi qu'ils fassent, ils n'ont de comptes à rendre qu'au Dieu qui les a institués les maîtres de nos actions et les arbitres de nos consciences. Je conçois donc qu'aux époques de foi religieuse, les peuples aient vu dans leurs souverains des interprètes ou des représentants de la volonté divine : mais quand on n'admet pas le dogme de la théocratie, je dis qu'il n'y a de conséquent et de légitime que le dogme bien entendu de la souveraineté nationale.

Le corps social veut et agit : ses volontés se manifestent par les lois ; ses actes ont pour but de réaliser ce qu'il veut, et par conséquent d'exécuter ou de faire exécuter ses lois. Son pouvoir souverain se divise donc en deux branches, subordonnées l'une à l'autre, et qui sont la puissance législative et la puissance exécutive. Mais parmi les lois que le corps social établit, on peut en distinguer de deux espèces : les unes sont constitutives et fondamentales ; elles posent les principes généraux d'après lesquels la société veut être gouvernée, fixent la forme du gouvernement, créent tous les instruments par lesquels la volonté générale doit se manifester et s'accomplir, et assignent aux citoyens les droits politiques qu'ils pourront exercer. Les autres sont organiques ; elles déterminent l'application des principes posés par les premières, elles règlent l'action des fonctionnaires et des magistrats, les droits civils des citoyens, leurs rapports entre eux, fixent les délits et les crimes,

ainsi que les diverses peines qui ont pour objet de les réprimer ou de les prévenir. Quoique la limite entre ces deux classes de lois ne soit pas toujours facile à marquer, leur distinction est évidente. Le pouvoir qui établit les premières, se nomme *pouvoir constituant*; celui qui crée les secondes, est le pouvoir législatif proprement dit. La puissance exécutive peut aussi se subdiviser en deux branches distinctes; car, parmi les pouvoirs qui concourent à l'exécution des lois, celui dont la mission est de rendre la justice aux citoyens, doit être indépendant de ceux qui sont chargés de pourvoir, par la direction prudente et légale des forces publiques, aux divers besoins de l'état. La puissance exécutive est donc administrative ou judiciaire.

Il arrive encore assez souvent que les chefs de la puissance administrative, pour satisfaire des intérêts d'ambition, s'efforcent d'exercer sur les tribunaux une influence illégitime, et leur demandent des services plutôt que des arrêts; mais il n'y a personne aujourd'hui qui ne reconnaisse que le corps judiciaire doit agir avec une parfaite impartialité, et que ses membres doivent être placés dans une position qui ne permette de soupçonner ni leur impassibilité, ni leur indépendance. La distinction entre le pouvoir judiciaire et le pouvoir administratif n'a donc pas besoin d'être prouvée: c'est un fait hors de discussion. Il ne serait pas moins nécessaire, à mon avis, de séparer le pouvoir constituant du pouvoir législatif, et d'en soumettre l'exercice à des lois et à des conditions spéciales. Quand on concentre dans les mêmes mains le pouvoir constituant et le pouvoir législatif, il devient presque impossible que les changements dans la constitution de l'état s'opèrent sans secousses violentes. Si les gouvernants se croient assez puissants pour suivre librement leurs tendances naturelles, ils n'exercent le pouvoir constituant que dans le but de restreindre les droits du peuple et de réprimer toutes les prétentions qui les menacent dans la possession de leurs privilèges. Les innovations politiques n'ont alors que la forme légale; elles ne sont aux yeux du peuple que des coups d'état ou des actes de despotisme, et elles provoquent presque toujours des résistances qui contraignent les dépositaires du pouvoir à l'emploi de mesures oppressives et tyranniques. Supposez, au contraire, que des classes nombreuses de citoyens, jusque-là privées de toute participation à l'exercice de la souveraineté, réclament du législateur les droits politiques dont elles se sentent dignes par leurs lumières; les gouvernants, qui ne

peuvent que perdre aux changements que les gouvernés sollicitent, refuseront par intérêt de faire droit à des demandes qu'ils regardent comme séditieuses. Le peuple cessera bientôt de compter sur la justice de ses chefs; n'attendant plus rien du jeu régulier des institutions politiques, il brisera par la force tous les obstacles qui s'opposent à la réalisation de ses vœux, et pour arracher à ses ennemis les améliorations les plus légitimes, il lui faudra s'engager dans des luttes funestes et se résigner à tous les maux qu'engendre l'anarchie. Le pouvoir constituant donne naissance au gouvernement; il doit demeurer supérieur à tous les pouvoirs qu'il institue. Le gouvernement ne le comprend donc pas; il n'est que la réunion des pouvoirs législatif, administratif et judiciaire.

Mais la distribution et l'exercice de ces trois pouvoirs peuvent être très divers, et par conséquent il y a des formes de gouvernement qui sont très différentes les unes des autres. Lorsque la souveraineté est exercée par tous les citoyens ou par le plus grand nombre, le gouvernement s'appelle *démocratique*; il est *aristocratique*, lorsque le pouvoir est entre les mains d'un petit nombre de citoyens; enfin il est *monarchique*, lorsqu'un seul homme concentre dans sa main tous les pouvoirs, et les exerce dans les limites de quelques lois fondamentales. Ces trois formes de gouvernement sont simples: mais on conçoit facilement qu'elles peuvent se combiner entre elles et donner lieu à d'autres formes de gouvernement dont la dénomination se tire de l'élément qui domine dans la combinaison. Les gouvernements dans lesquels les formes simples s'allient à différents degrés, peuvent être appelés *mixtes* par opposition à ceux que nous avons définis.

Dans la démocratie, la principale fonction du peuple est de faire des lois. Comme les occupations domestiques et privées des citoyens ne leur permettent de se réunir en corps qu'à de rares intervalles, il leur est impossible d'administrer l'état directement et de pourvoir par eux-mêmes à l'exécution des lois. Il y a, d'ailleurs, dans la gestion des affaires publiques et dans l'administration de la justice, une multitude de détails et de particularités qui exigent une science spéciale. Le peuple est capable de discerner les principes selon lesquels il doit être gouverné; il serait évidemment incapable de se gouverner lui-même. Il est donc obligé de nommer des fonctionnaires et des magistrats qu'il charge du maintien des lois et entre lesquels il distribue les pouvoirs qu'il ne peut pas directement exercer. Dans l'état démocratique, les lois qui règlent

les délibérations et la manière de donner les suffrages, celles qui concernent la nomination des fonctionnaires et des magistrats, ainsi que l'étendue et la durée des pouvoirs dont ils doivent être investis, sont de la plus haute importance : si tout dans ces lois n'est pas combiné avec une mesure parfaite de prudence et de justice, la république, exposée à tous les maux de la licence, ou à toutes les tentatives des ambitions individuelles, se voit incessamment menacée par l'anarchie ou par le despotisme. On a dit avec raison que la démocratie est une forme de gouvernement qui ne convient qu'aux petits états. Quand les membres du souverain sont trop nombreux et vivent dispersés sur un vaste territoire, les divergences d'opinions et d'intérêt se multiplient; il n'y a plus une parfaite unité de vues dans l'esprit du législateur, et il est bien difficile que l'intérêt public se dégage et prévale au milieu du conflit des intérêts privés. Tous les citoyens qui sont éloignés du centre des affaires, connaissent mal l'état des choses ou des esprits, et les factions qui s'élèvent, profitent de leur ignorance et de leur isolement, pour se rendre maîtresses des délibérations, soit par séduction, soit par contrainte. Pour le maintien et la prospérité d'un gouvernement démocratique, il faut aussi que les fortunes des citoyens ne soient pas trop inégales, que les individus soient tempérants et désintéressés, que chacun préfère sans effort l'état à soi-même, et se fasse une habitude du dévouement. La démocratie suppose encore l'amour de l'égalité; mais elle doit se garantir avec soin de cet esprit de jalousie, qui s'irrite contre les supériorités naturelles, et qui va même quelquefois jusqu'à les persécuter et les proscrire. Il faut que l'esprit d'égalité sache se borner à exclure les supériorités factices et ne se montre ennemi que des privilèges.

Dans les gouvernements aristocratiques, comme dans les monarchies, le peuple n'est que sujet. La vertu que Montesquieu nomme politique, ne lui est pas nécessaire. On peut même dire, que les chefs d'une aristocratie sont forcés de maintenir leurs sujets dans un état constant d'infériorité et de dégradation morale. S'ils laissaient pénétrer la vertu politique au sein de la multitude, ils ne pourraient conserver longtemps un pouvoir qui n'a d'autre fondement que leur supériorité relative, et le gouvernement ne tarderait pas à se transformer en démocratie. L'aristocratie tend donc à concentrer dans un petit nombre de familles les lumières et les vertus, à en faire un privilège, et par conséquent elle est naturellement hostile aux progrès de l'humanité. Pour qu'un tel gouver-

nement soit tolérable, il faut au moins que la vertu politique, interdite au peuple, existe au plus haut degré dans la classe de ceux qui gouvernent. Car ils n'ont au-dessus d'eux rien qui les contienne, et s'ils étaient dépourvus de vertu politique, les luttes qui résulteraient de leur ambition ou de leur cupidité, après avoir quelque temps déchiré l'état, le feraient tomber sous le joug d'un usurpateur et d'un tyran.

La monarchie convient, en général, aux grands états dont la civilisation est encore imparfaite, et dans lesquels les lumières et les propriétés sont inégalement réparties. Pour qu'elle se constitue solidement, il faut qu'il puisse se former entre le monarque et le peuple des corps intermédiaires et privilégiés qui servent à la fois à consolider l'autorité du premier et à la renfermer dans certaines limites. Une monarchie ne peut subsister sans un élément aristocratique. Il faut que le prince soit protégé et contenu par une noblesse, en qui se concentre l'esprit public de la nation. Si l'état n'était composé que du peuple et du prince, l'autorité royale périrait dans son contact immédiat avec la force populaire, ou elle écraserait une foule sans défense, sans énergie, sans volonté, et il n'existerait plus, dans cette nation avilie, qu'un maître et des esclaves. Au sein d'un grand peuple, les fortunes sont inégales ou ne tardent pas à le devenir. Le luxe résulte nécessairement de l'inégalité des fortunes. Quoique le luxe soit nuisible à la pureté des mœurs, on l'a néanmoins considéré avec raison comme un appui des gouvernements monarchiques. Toute monarchie pure doit être héréditaire : une seule famille doit être investie des pouvoirs sociaux et personnifier, en quelque sorte, aux yeux de tous, l'unité nationale. Supposez que le trône ne soit donné qu'à vie au monarque, et qu'après sa mort, le peuple soit appelé à lui choisir un successeur : n'est-il pas évident que ce droit d'élire son souverain ne peut avoir de valeur, s'il n'est appuyé par d'autres droits politiques qui permettent à la nation de combattre, avec quelques chances de succès, les tentatives inévitables que fera le prince pour fonder une dynastie ? Toute monarchie élective est une espèce de république ; et c'est, selon moi, la pire des républiques. Dans un tel gouvernement, l'élection du souverain est toujours un moment de crise et d'anarchie. En outre, le roi, possédant une autorité restreinte, il est vrai, mais dont la durée est indéfinie, n'est jamais assez faible pour renoncer à toute entreprise ambitieuse contre les droits de son peuple ; et le peuple, de

son côté, se sent assez fort pour lutter contre les prétentions d'un homme qui n'est à ses yeux que le ministre de ses volontés. Il n'y a point de subordination réelle entre un monarque électif et ses sujets : ils sont constamment dans un état de défiance et d'antagonisme. L'ambition du prince et l'esprit d'indépendance et de liberté qui anime le peuple, suscitent à chaque instant dans l'état des conspirations ou des guerres civiles, qui se terminent par l'expulsion du souverain ou par l'asservissement momentané de la nation.

Nous avons dit que la démocratie ne convient, en général, qu'aux petits états : on peut étendre ce principe à toute espèce de république. Mais, si un état républicain manque d'étendue et n'a qu'une faible population, l'indépendance dont il jouit, n'est qu'un bien précaire : il n'a pas droit de compter sur un long avenir ; il ne se conserve que par la rivalité des grands états qui l'entourent, et cette rivalité peut cesser d'un moment à l'autre, soit par un accord que ses voisins formeront pour se partager ses dépouilles, soit par la supériorité incontestable que la guerre aura donnée à l'un d'eux sur tous les autres. Mais des états individuellement faibles peuvent s'associer, comme les cantons suisses, et tout en conservant les avantages attachés à la république, se donner par leur association la force extérieure des monarchies. On appelle gouvernement fédératif, celui qui régit en commun plusieurs corps politiques, devenus, en quelque sorte, citoyens d'un état plus grand qu'ils ont formé par leur réunion. Pour que le lien qui unit ainsi plusieurs sociétés civiles, ait de la force et de la durée, il faut que les populations associées soient de même race et parlent la même langue, que les états particuliers aient tous des gouvernements de même nature, qu'ils soient tous à peu près égaux en puissance, qu'enfin il y ait entre eux plus d'intérêts communs que d'intérêts contraires. La première condition est, en général, assez fidèlement observée dans la création des sociétés fédératives. Il n'en est pas de même des trois autres : si l'on excepte la Suisse qui semble les réunir le moins imparfaitement qu'il est possible, je ne vois pas d'état fédératif où quelque-une de ces conditions ne manque presque entièrement, et qui ne porte dans son sein quelques germes de trouble et de dissolution. Il sera bien difficile aux États-Unis d'Amérique de prévenir la scission dont les menace la division des intérêts. Les gouvernements qui régissent les membres du corps germanique, sont

très divers et on même temps fort inégaux en puissance. Cette diversité des gouvernements, et cette inégalité des états sont, en Allemagne, des causes de division qui affaiblissent beaucoup la puissance extérieure de cette grande nation, et qui permettent à ses ennemis de la combattre dans son propre sein. Mais les populations allemandes sont trop fortement liées par la communauté de race, de langage, de sentiments et de caractère, pour avoir jamais à craindre des déchirements intérieurs qui les rendent étrangères les unes aux autres. Elles tendent à l'unité par l'association de leurs industries : elles y parviendront un jour par la conquête de la liberté politique.

Les républiques anciennes n'avaient qu'un petit nombre de citoyens libres, qui fussent réellement admis à l'exercice des droits politiques, et ces citoyens habitaient tous la même ville ou cultivaient les campagnes voisines de la cité dont ils étaient membres. Si l'on veut bien se rappeler, en outre, que les Grecs et les Romains faisaient travailler à leur profit une nombreuse population d'esclaves, on concevra comment le peuple pouvait prendre une part directe à la confection des lois, et se réunir fréquemment sur la place publique. La constitution sociale des états modernes, leur étendue, l'immense multitude de leurs citoyens, dispersés sur un vaste territoire, rendent absolument impossible toute délibération commune entre les citoyens d'un même pays. Parmi nous, le peuple ne peut plus se réunir en un seul corps, et prendre une part directe au gouvernement ; mais il peut instituer les différents pouvoirs qui seront chargés de faire les lois et de les appliquer en son nom. Quand les citoyens, investis des droits électoraux ; participent à tous les actes du gouvernement par l'intermédiaire des divers corps politiques, dont ils ont choisi les membres, le gouvernement est dit représentatif. Il n'y a point de vrai gouvernement représentatif tant que l'on n'admet pas le dogme de la souveraineté nationale. Si, par exemple, dans une monarchie, le prince se croit investi de l'autorité royale par droit de naissance, et non en vertu de la volonté du peuple, les droits politiques que la loi accorde à des hommes qui sont nés ses sujets et qui ne peuvent pas, en droit, cesser de l'être, demeurent toujours subordonnés au pouvoir qu'il s'attribue. Un roi légitime, un roi de droit divin peut déferer aux avis de ses sujets : il ne se regarde point comme leur mandataire ; si sa volonté n'est pas d'accord avec la leur, il ne se croit point obligé à leur obéir ; et quand

il se rend à des vœux qu'il n'approuve pas , c'est par modération ou par déférence, ce n'est point par devoir. L'expérience et le raisonnement démontrent avec une égale évidence, que sous un prince dont l'autorité repose sur un principe indépendant de la volonté nationale, on ne peut jamais établir rien de plus qu'un *gouvernement consultatif*.

Pour que le gouvernement représentatif soit parfait, il faut que tous les intérêts matériels ou moraux exercent dans les corps électoraux, et par suite dans le gouvernement de l'état, une influence proportionnée à leur importance relative. Mais ce but ne peut être complètement atteint, tant que toutes les classes de citoyens ne participent pas à l'exercice des droits politiques. Quoiqu'en disent certains publicistes, il est impossible qu'un corps électoral, qui n'est composé que de la *minorité des propriétaires*, représente réellement les intérêts des classes qui sont exclues de son sein. Il est évident que l'avenir réserve à notre gouvernement la solution de quelques problèmes fondamentaux d'économie politique, que les influences qui dominent aujourd'hui dans le corps électoral et dans nos assemblées législatives, ne permettraient pas de résoudre avec impartialité et justice. Il ne faut pas conclure de là, avec d'autres publicistes, que l'on doive établir brusquement parmi nous l'exercice universel et l'égalité absolue des droits politiques. Si tout citoyen est, par sa naissance, membre du souverain, on ne peut nier, d'un autre côté, que l'exercice des droits attachés à ce titre ne doive être subordonné à la capacité. Or la capacité politique suppose un degré de lumières, de moralité et d'indépendance, auquel tous les citoyens ne sont pas encore parvenus, et par conséquent il serait imprudent d'admettre indistinctement tous les membres de la cité à l'exercice des mêmes droits. Mais cette suspension du droit politique n'est justifiée que par sa nécessité, et le législateur, au lieu de se prévaloir de cette nécessité pour transformer un droit commun en privilège, doit travailler à la faire cesser : il doit tendre, par les bienfaits de l'éducation et par l'influence des institutions sociales, à élargir de jour en jour le cercle des capacités politiques, et à augmenter de plus en plus le nombre des membres actifs du souverain.

Dans l'énumération des différentes formes de gouvernement, nous n'avons pas compris le despotisme : nous parlions des gouvernements qui offrent un caractère de légitimité, au moins relative. Or les mêmes raisons qui nous ont engagé à condamner l'es-

clavage, s'élèvent contre le despotisme. Nul homme n'a le droit d'aliéner sa liberté tout entière : nul homme n'a le droit d'imposer à autrui un pareil sacrifice : le contrat en vertu duquel une collection d'hommes s'obligerait à obéir toujours sans réserve à la volonté d'un maître, serait donc nul, puisqu'il serait criminel. Si une nation était assez insensée pour se soumettre volontairement au despotisme d'un homme, l'engagement qu'elle aurait pris serait honteux ; il ne serait pas obligatoire. Suppose-t-on, comme cela arrive presque toujours, que le despotisme se soit établi par la violence, il est évident qu'il n'a rien de plus légitime que le pouvoir du brigand sur les voyageurs qu'il dépouille.

Le despotisme s'établit souvent par la conquête : mais la conquête n'est qu'un brigandage, quand le conquérant est l'agresseur ; et si la guerre nous autorise à détruire la puissance politique d'une nation qui s'est rendue coupable d'une injuste agression contre notre indépendance, le despotisme, qui suit une conquête légitime, n'est qu'une nécessité temporaire, un état d'exception dont le vainqueur, s'il est sage, s'efforcera d'abrèger la durée. Que dans les premiers temps d'une conquête encore mal assurée, lorsque de violents ressentiments fermentent encore dans l'âme des vaincus, on continue de les traiter en ennemis, cela se conçoit et s'excuse : dans cette position violente, qui est comme un prolongement de l'état de guerre, il est impossible que la force mesure exactement son action et se conforme aux lois de la justice. Mais il ne faut pas oublier que les populations vaincues n'ont point perdu à jamais le droit de jouir des avantages attachés à la société civile. Suivant Rousseau, « la guerre n'est point « une relation d'homme à homme, mais une relation d'état à état, « dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentelle- « ment, non point comme hommes, ni comme citoyens, mais « comme soldats, non point comme membres de la patrie, mais « comme ses défenseurs. » Quand le vainqueur n'a plus d'armées à combattre, quand il a renversé tous les corps politiques qui gouvernaient une nation rivale, que trouve-t-il encore devant lui sur le territoire qu'il occupe ? des hommes contre lesquels il peut prendre des précautions qui l'assurent de leur obéissance, mais à qui il doit une patrie nouvelle à la place de celle dont les circonstances l'ont forcé de les dépouiller. Si des hommes, frémissant encore sous un joug récent et odieux, peuvent être soumis à une compression sévère, il faut aussi leur montrer qu'il dépend d'eux de faire

cesser la rigueur des lois d'exception auxquelles vous les soumettez. Gardez-vous donc de les condamner à un esclavage éternel. Honte et malheur aux peuples barbares qui, oubliant à la fois l'humanité et la prudence, ne savent établir entre eux et les nations vaincues que des rapports de domination et de servitude ! Ils ont mérité que ces nations humiliées et cruellement dépouillées de droits imprescriptibles, soulevant enfin, après de longues souffrances, le poids de leurs chaînes, rendent à leurs injustes oppresseurs une partie des maux qu'elles ont endurés, et leur fassent sentir à leur tour combien il en coûte de n'avoir plus de patrie.

La guerre et la conquête ne peuvent jamais être employées légitimement que comme moyens de défense et de conservation. J'ai peine à concevoir comment des philosophes se sont imaginé qu'il fût permis d'user de la force pour propager les lumières et imposer à des peuples ignorants ou mal gouvernés les principes d'une civilisation plus avancée ou des formes de gouvernement moins imparfaites. Dans l'état de nature, un homme aurait-il le droit d'en contraindre un autre à écouter ses conseils, à subir l'autorité de ses préceptes, parce qu'il serait ou se croirait plus instruit que lui ? Chacun ne doit-il pas demeurer libre d'accepter ou de refuser nos services ? C'est une étrange bienfaisance que celle qui se présente armée du glaive, et qui dit aux hommes : Instruisez-vous, devenez meilleurs ou mourez ! Je n'ignore pas que la civilisation s'est quelquefois introduite chez des peuples barbares à la suite des armées qui avaient envahi leur territoire, et que dans l'antiquité la guerre était souvent le seul moyen de communication intellectuelle entre des nations éloignées l'une de l'autre, et qui n'étaient unies par aucune relation de commerce. Mais les peuples n'ont plus besoin de se faire la guerre pour entrer en relation les uns avec les autres. Le commerce est devenu un lien universel entre les nations : avec lui, nos arts et nos sciences pénètrent jusqu'aux extrémités du monde, et la paix doit être désormais, pour nos lumières et pour nos idées, le moyen de propagation le plus étendu et le plus fécond.

Je m'arrête, et plus d'un lecteur me reprochera peut-être de n'avoir pas achevé la tâche que je m'étais imposée. Je laisse, en effet, de côté une foule de questions pleines d'intérêt et d'importance : mais, en traitant accessoirement de la société civile à la fin d'un cours de morale, je ne pouvais concevoir la pensée d'épuiser les détails d'un si vaste sujet. L'examen de toutes les questions

qui se rattachent à l'étude de la société civile, m'aurait forcé d'étendre au delà des limites convenables les développements de ce chapitre. J'ai dû me borner à poser les principes généraux qui dominant en quelque sorte les problèmes particuliers et peuvent conduire à leur solution.

FIN DU SECOND ET DERNIER VOLUME.

...the ... of the ...
...the ... of the ...
...the ... of the ...
...the ... of the ...
...the ... of the ...
...the ... of the ...

THE RECORD OF THE HOUSE OF COMMONS

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE SECOND VOLUME.

CONTINUATION DE LA LOGIQUE.

CHAP. V. — DES CAUSES D'ERREURS DANS NOS JUGEMENTS. Pag. 4

Division du chapitre.

§ I. — DE L'ERREUR DANS LES DIVERSES ESPÈCES DE JUGEMENTS. 2

Jugements de conscience et de mémoire. — Erreurs psychologiques qui naissent du silence du sens intime et du défaut de mémoire. — Jugements abstraits ou rationnels. Difficulté attachée à l'étude des vérités abstraites. — Causes d'erreurs dans la formation ou dans l'appréciation des jugements abstraits. — Dangers du rationalisme exclusif en philosophie. — Jugements de sens commun et d'induction. — Difficultés de l'induction. — Erreurs d'induction. — Jugements de sensation. Erreurs auxquelles ils donnent lieu. — Erreurs dans l'appréciation des témoignages. — Remarque sur la foi à l'autorité.

§ II. — DES CAUSES PREMIÈRES DE L'ERREUR. 12

Cause première de l'erreur, suivant Descartes. — Il y a des erreurs nécessaires. — La passion n'est pas la raison première de toutes nos erreurs. — La cause première de l'erreur est dans l'exercice partiel et exclusif des facultés de l'esprit. — L'action de cette cause est souvent nécessaire. — Courtes remarques sur les moyens de corriger les erreurs.

CHAP. VI. — DES PROPOSITIONS ET DES DÉFINITIONS. 20

§ I. — DES PROPOSITIONS. 20

Définition de la proposition et des parties qui la composent. — Première division. Des propositions simples et composées. — Des

propositions complexes et des propositions complexes. — Des diverses espèces de propositions composées. — Deuxième division. Qualité des propositions. Des propositions affirmatives et négatives. — De l'extension et de la compréhension de l'attribut dans ces propositions. — Troisième division. Qualité des propositions. — Propositions individuelles, générales ou universelles, particulières. — Observations sur l'usage de ces propositions dans le raisonnement. — De l'opposition des propositions. — Des propositions subalternes, contraires et subcontraires, contradictoires.

§ II. — DES DÉFINITIONS.

Pag. 30

Analyse des caractères qui constituent une définition. — Distinction entre la définition et la description. — Du genre et de la différence. — *On doit choisir le genre le plus prochain et la différence la plus spécifique.* — Critique de l'opinion de Laromiguière sur les définitions par le genre et par la différence. — Remarques sur les définitions de nom et sur les définitions de choses. — Degré de connaissance que l'on tire des définitions. — Doit-on toujours commencer par des définitions ? — Peut-on et doit-on tout définir ?

CHAP. VII. — DU RAISONNEMENT ET DE SES DIVERSES ESPÈCES. 40

§ I. — DU RAISONNEMENT EN GÉNÉRAL. 40

Origine, nature et nécessité du raisonnement.

§ II. — PRINCIPALE DIVISION DU RAISONNEMENT. 42

Comment quelques logiciens ont été conduits à admettre trois espèces de raisonnements : le raisonnement déductif, le raisonnement inductif, le raisonnement algébrique. — Le raisonnement inductif ne forme point une espèce distincte.

§ III. — DU RAISONNEMENT ALGÈBRE. 45

Définition du raisonnement algébrique. — Exemple. — Remarques sur la traduction de l'énoncé et sur la transformation des équations. — Le raisonnement algébrique n'est pas fondé sur un principe d'identité, mais sur un principe d'équivalence. — Il n'est pas indépendant du raisonnement déductif.

§ IV. — DU RAISONNEMENT GÉOMÉTRIQUE ET EN PARTICULIER DU SYLLOGISME. 49

En quoi consiste le raisonnement géométrique ou déductif. — Il est soumis au principe de contenance. — Définition du syllo-

gisme. — Du syllogisme considéré dans ses termes et dans ses propositions. — Définition des syllogismes simples et composés. — Des syllogismes complexes. — Énumération et démonstration des règles proposées par l'école pour l'appréciation des syllogismes simples. — Des formes, modes et figures du syllogisme. — Des syllogismes composés. — Des syllogismes conditionnels, disjonctifs et copulatifs. — Tous les syllogismes composés peuvent se réduire au syllogisme conditionnel. — Réflexions sur la théorie et sur l'utilité du syllogisme.

§ V. — DE DIVERSES ESPÈCES DE RAISONNEMENTS DÉDUCTIFS. 63

De l'enthymème. — De l'épichérème. — De l'exemple. — Du sorite. — Du dilemme. — Du prosyllogisme ou polysyllogisme. — De l'induction. — Remarques sur chacun de ces arguments qui peuvent tous se ramener au syllogisme.

Des arguments à priori, à posteriori. — Opinions sur leur validité. — Les uns et les autres sont également légitimes. — Des arguments *ab absurdo*. — Des arguments *ad verecundiam*, *ad ignorantiam*, *ad hominem*, *ad iudicium*. — Valeur et portée de ces arguments.

§ VI. — DES SOPHISMES. 73

De ce que l'on entend par sophisme. — Sophismes de mots. — Sophismes de choses. — Principales espèces de sophismes. — Principal moyen d'éviter ou de réfuter les sophismes.

CHAP. VIII. — DE LA MÉTHODE. 79

§ I. — RÉFLEXIONS GÉNÉRALES. 79

Objet et utilité de la méthode. — Division des problèmes de la philosophie; ordre dans lequel il convient de les traiter. — La même division se retrouve dans toutes les sciences concrètes. — Pourquoi la méthode expérimentale n'a-t-elle presque jamais été pratiquée par les philosophes? — La prédominance de la méthode rationnelle n'est-elle pas une nécessité plutôt qu'un abus?

§ II. — DES DIVERSES ESPÈCES DE MÉTHODES. 88

De l'analyse et de la synthèse considérées comme éléments indivisibles de la méthode. — Ce point de vue est superficiel et insuffisant. — De l'analyse et de la synthèse considérées comme deux procédés distincts et complets de l'intelligence. — Réflexions critiques. — Division de l'analyse et de la synthèse. — De l'usage primitif des mots, analyse et synthèse. — De leur emploi dans l'étude des sciences concrètes. — De la synthèse mathématique, soit dans l'ensemble, soit dans les parties de la science. — De l'analyse mathématique dans la démonstration des théorèmes et

dans la solution des problèmes. — De l'analyse physique, soit descriptive, soit logique. — De la synthèse physique. — De son utilité. — Procédé et objet de l'induction; son rapport avec l'analyse logique. — De l'hypothèse; utilité et dangers de l'hypothèse.

TROISIÈME PARTIE DE LA PHILOSOPHIE. — THÉODICÉE.

CHAP. I. — DE L'EXISTENCE ET DES ATTRIBUTS DE DIEU. Pag. 104

Observations préliminaires. — Objet de la théodicée. — Division ordinaire de la théodicée. — Des arguments métaphysiques, physiques et moraux. — Réflexions sur cette division. — Division et plan de notre théodicée.

§ I. — PREMIÈRE PROPOSITION. — Il existe un être éternel et nécessaire. 107

Remarques sur les idées de contingence et de nécessité. — Raisonnement en faveur de la première proposition. — Les athées admettent cette proposition et n'en combattent que l'application.

§ II. — DEUXIÈME PROPOSITION. — Il existe un être nécessaire, distinct de la matière, et dont la puissance a créé ou ordonné le monde. 110

Preuve tirée de l'existence des animaux et des végétaux. Il existe une première génération, et cette génération n'a pas pu être produite par la matière. — Preuve tirée de l'origine du mouvement. Hypothèses possibles sur l'origine du mouvement. Elles sont toutes fausses à l'exception de celle qui place le principe du mouvement dans un être spirituel et actif.

§ III. — TROISIÈME PROPOSITION. — L'être nécessaire et puissant qui a créé ou ordonné le monde, est immatériel et simple. 117

Cette proposition est une conséquence de ce qui précède. — Remarques sur la nature de Dieu considéré comme immatériel et simple.

§ IV. — QUATRIÈME PROPOSITION. — L'Être puissant qui a créé et ordonné le monde, est intelligent. 118

Preuve *à priori* tirée des idées d'immatérialité et de puissance. — Objections. — Réponse. — Preuve *à posteriori*: la cause qui a créé l'intelligence dans le monde, doit être elle-même intelligente. — Objections. — Réponses. — Argument des causes finales. On prouve, 1^o qu'il est des effets dont on a droit d'assurer qu'ils

sont produits par une intelligence; 2^o que la nature porte les marques évidentes d'un dessein. — Confirmation de l'argument des causes finales, tirée de l'existence de la pensée, qui n'aurait pu être créée dans la matière que par un être intelligent, de l'instinct de conservation, des moyens simples et sûrs qui tendent à conserver l'union de l'ame et du corps, et de l'empire que l'esprit exerce sur la matière. — Réflexions sur l'unité de Dieu. — Exposition et réfutation du système des épicuriens. — Preuve tirée du consentement universel des peuples.

§ V. — CINQUIÈME PROPOSITION. — L'Être puissant et intelligent qui a créé ou ordonné le monde, est doué de sagesse et de liberté. Pag. 145

Preuve tirée de la puissance, de l'intelligence et de l'impassibilité de Dieu. — La sagesse de Dieu est, d'ailleurs, prouvée par l'argument des causes finales. — Caractères de la liberté en Dieu. — Optimisme de Leibnitz. — Il a été mal attaqué par Voltaire. — Objection métaphysique contre l'optimisme. — Réfutation.

§ VI. — SIXIÈME PROPOSITION. — L'Être intelligent et sage qui a créé ou ordonné le monde est doué de toutes les perfections morales. 153

Même preuve que pour la sagesse. — Exposition et réfutation d'une objection tirée de ce que les perfections morales de Dieu ne peuvent avoir de rapport avec les vertus humaines.

§ VII. — SEPTIÈME PROPOSITION. — Dieu veille sur son ouvrage; sa providence le conserve. 154

Importance du dogme de la Providence. — Raisonnement qui l'établit.

§ VIII. — HUITIÈME PROPOSITION. — La providence de Dieu est spéciale; elle veille sur chaque créature en particulier. 156

Preuve de cette proposition. — Objection contre le dogme d'une Providence spéciale. — Réfutation.

CHAP. II. — NATURE DES ATTRIBUTS DE DIEU : PRINCIPALES DISCUSSIONS DONT ILS SONT L'OBJET. 160

§ I. — DE LA NÉCESSITÉ ABSOLUE. 160

Réflexions sur les conséquences que l'on peut déduire de la nécessité absolue. — Démonstration de tous les attributs de Dieu par l'idée de nécessité absolue.

§ II. — DE L'ÉTERNITÉ.

Pag. 163

L'éternité est incompréhensible. — Raisonnements opposés tendant à prouver, l'un que Dieu ne dure pas; l'autre, qu'il dure, quoiqu'il soit immuable. — Incertitudes de ces raisonnements.

§ III. — DE L'IMMENSITÉ.

166

Raisonnements en faveur de l'immensité réelle de Dieu. — Raisonnement tendant à prouver que Dieu n'est présent partout que par sa puissance. Objections contre le dogme de l'immensité réelle. — Discussion. L'immensité réelle doit être admise.

§ IV. — DE L'INDÉPENDANCE ET DE LA PUISSANCE.

173

Raisonnement. Puisque Dieu est indépendant quant à son existence, il doit l'être également quant à sa manière d'exister. — Conséquence de ce raisonnement, dogme de la création absolue. — Réflexions sur les doctrines qui excluent le dogme de la création. — Raisonnements généraux contre le panthéisme.

§ V. — DE LA SCIENCE DE DIEU.

179

Caractères de l'intelligence divine, suivant la plupart des théologiens. — Raisonnements en faveur de la prescience des actes libres. — Objections contre ces raisonnements. La question de la prescience des actes libres ne peut être pleinement résolue par la raison. — Raisonnement tendant à détruire la liberté de l'homme en l'opposant à la prescience de Dieu. — Réfutation.

§ VI. — DE L'IMMUTABILITÉ DE DIEU.

189

Raisonnements en faveur de l'immutabilité de Dieu. — Objections que la raison humaine paraît incapable de résoudre.

§ VII. — DE L'UNITÉ DE DIEU.

193

Il n'est pas inutile de prouver l'unité de Dieu. — Raisonnements métaphysiques en faveur de ce dogme. — Réflexions sur le polythéisme. — Réfutation du manichéisme.

§ VIII. — LA PRESCIENCE DES ACTES LIBRES PEUT-ELLE SE CONCILIER AVEC LA JUSTICE ET LA BONTÉ DE DIEU.

199

Appréciation des résultats déjà obtenus. — Objection contre la bonté et la justice de Dieu. — Critique de différentes réponses qu'on y a faites. — Réfutation de l'objection, en faisant intervenir l'idée de la sagesse.

§ IX. — DE L'ORIGINE DU MAL. Pag. 206

Objections des manichéens et des pessimistes. — Réfutation. Du mal métaphysique, du mal physique et du mal moral. — Le mal métaphysique est nécessaire. Le mal physique et le mal moral en sont des conséquences inévitables. — Il y a plus de bien que de mal dans l'humanité. — L'inégalité des créatures était nécessaire. — On ne peut rien conclure de l'insuffisance de la sanction que reçoit ici-bas la loi morale.

QUATRIÈME PARTIE DE LA PHILOSOPHIE. — MORALE.

CHAP. PREMIER. — DÉFINITION ET DIVISION DE LA MORALE. 218

Tous les êtres ont une fin. — L'homme peut concourir à l'accomplissement de la sienne. — La morale la lui fait connaître et doit lui enseigner les moyens de l'accomplir. — Principe des droits. — Rapport des autres sciences à la morale. — Définition de la morale. — Division de la morale, tirée des vertus humaines. — Division de cette science en morale générale et en morale spéciale. — Différence entre le droit naturel et la morale.

MORALE GÉNÉRALE.

CHAP. II. — DE LA FIN DE L'HOMME. 225

Nos tendances naturelles sont pour nous les signes de notre fin. — Le but commun de tous nos désirs est la perfection. — L'homme tend à l'infini, c'est-à-dire à Dieu. — Il n'y a point de limite assignable au développement de ses facultés. — Objection tendant à prouver que le bonheur est la fin de l'homme. — Réfutation. — Le désir du bonheur n'a en soi rien de moral ; mais il n'est pas illégitime.

CHAP. III. — DU PRINCIPE DE L'OBLIGATION ET DU DROIT DE COMMANDER. 234§ I. — DU PRINCIPE DE L'OBLIGATION. 234

Réflexions sur la manière dont l'homme perçoit le caractère moral de ses actions. — La morale a des principes évidents par eux-mêmes. — Universalité de la croyance morale. — Objection. — Réfutation. — Comment s'explique la variété des jugements moraux. — Absurdité de l'hypothèse qui place dans une convention le fondement du juste et de l'injuste. — Principe réel de l'obligation. — On a eu tort de le placer dans la volonté d'un supérieur ; mais on peut dire qu'il n'y aurait plus d'obligation réelle, s'il n'existait pas un type vivant du bien absolu.

§ II. — DU DROIT DE COMMANDER. Pag. 243

Hobbes place le principe de la souveraineté dans la puissance. — D'autres philosophes le placent dans une supériorité de nature. — D'autres enfin, dans le titre de Créateur. — Réfutation détaillée de ces trois opinions. — Conditions d'une souveraineté absolue.

CHAP. IV. — DE LA CONSCIENCE MORALE. 253

De ce que l'on doit entendre par conscience morale. — L'exercice de la conscience suppose, comme conditions : 1^o l'idée du bien absolu, considéré comme principe d'obligation ; — 2^o le sentiment de notre libre arbitre ; — 3^o l'idée du mérite ou du démerite. — Différence entre l'idée du mérite et celle du bien. — Principe des émotions qui accompagnent les jugements de conscience. — Causes qui en déterminent le degré. — Les idées du bien et du mérite sont distinctes, comme motifs, de toutes les autres idées qui déterminent la volonté. — L'ignorance de la loi étouffe la voix de la conscience ; mais elle ne détruit pas toujours notre responsabilité. — Opinion des philosophes qui font de la conscience un sens moral infallible. — Réfutation de cette opinion. — Que la conscience soit droite ou erronée, c'est toujours un devoir de lui obéir.

CHAP. V. — DES LOIS. 265

Définition des lois, suivant Montesquieu. — Réflexions critiques. — Explication d'où l'on déduit une définition des lois, moins abstraite que celle de Montesquieu. — Division des lois, lois physiques, lois psychologiques, lois morales. — Caractères des lois morales. — 1^o Elles sont obligatoires : il n'y a point de lois qui ne soient que facultatives ; — 2^o elles sont générales ; — 3^o elles doivent être notifiées : réflexions sur la notification des lois civiles ; — 4^o les lois doivent avoir une sanction. De la sanction interne et de la sanction externe. — Pourquoi les lois civiles n'ont-elles d'autre sanction que celle des peines ?

MORALE SPÉCIALE.

CHAP. VI. — DEVOIRS RELIGIEUX. 275

Tous les devoirs ont un caractère religieux. — Division des devoirs. — Lien moral qui unit l'homme à Dieu. — Objections contre les devoirs religieux. — Réfutation. — L'amour de Dieu est le premier de nos devoirs religieux. — Il est impliqué dans le sentiment qui nous attire vers la perfection et dans la sympathie morale qui nous attache aux beautés de la nature. — Il peut s'en dégager et devenir distinct : il dépend de nous de le faire naître ou de le

conserver. — L'amour de Dieu implique deux éléments. — Opinions diverses des théologiens sur ce qu'il doit ou peut être. — Objection tendant à prouver que l'amour de Dieu ne peut pas nous être imposé comme devoir. — Réponse. — Énumération des autres devoirs religieux. — De la prière et du mérite attaché à cet acte religieux. — Objections de certains philosophes contre la prière. — Réfutation. — La piété est le principe le plus sûr des bonnes actions. — Du culte extérieur. — La pratique d'un culte extérieur institué est un devoir. — Il faut que ce culte soit public.

CHAP. VII. — DEVOIRS SOCIAUX. Pag. 297

Pour apprécier tous nos devoirs et nos droits sociaux, il est nécessaire d'examiner si l'état social est ou n'est pas un fait providentiel, indépendant de la volonté humaine. — Comment la plupart des auteurs envisageaient les questions sociales avant le *xviii^e siècle*. — Méthode hypothétique de Rousseau, qui suppose, sans y croire, un état de nature antérieur à la société. — Vices de cette méthode. — L'hypothèse de Rousseau est combattue par des inductions tirées de la croyance universelle des peuples; — et par d'importantes considérations morales et religieuses; — et par des faits psychologiques tirés de la nature de l'homme. — Objection contre la légitimité de l'état social. — Réfutation. — La société est-elle funeste à l'homme, ainsi que le prétend Rousseau? — Devoirs de justice et de bienfaisance. Détermination des uns et des autres. — Dans l'état de notre société, la bienfaisance n'est pas moins nécessaire que la justice. — Mais la pratique de la bienfaisance ne peut être assurée que par la bienveillance. La bienveillance est le premier de nos devoirs sociaux.

CHAP. VIII. — DEVOIRS PERSONNELS. 315

Les principes de nos devoirs personnels sont l'instinct de conservation et la tendance au perfectionnement. — Suivant un grand nombre de moralistes, l'amour de soi est le principe de nos devoirs personnels. — Réfutation détaillée de cette opinion. — Les devoirs personnels existent par eux-mêmes et indépendamment des devoirs sociaux avec lesquels ils sont liés. — Division et subordination des devoirs personnels. — Il n'y a point de conflit réel entre les diverses classes de devoirs personnels. — Des devoirs qui se rapportent au corps. — Devoirs relatifs à l'intelligence. — Devoirs relatifs aux facultés morales.

CHAP. IX. — DU SUICIDE. 327

Réflexions préliminaires. — Raisonnements qui démontrent que le suicide est contraire à nos devoirs religieux, à nos devoirs personnels, à nos devoirs sociaux. — Réflexions sur les opinions des anciens concernant le suicide. — Premières objections en faveur du suicide. — Réfutation. — Raisonement principal de

Rousseau en faveur du suicide. — Réfutation. — Réfutation des raisonnements par lesquels Montesquieu essaie d'excuser le suicide dans les *Lettres persanes*.

CHAP. X. — RÉFLEXIONS SUR LES PRINCIPES MORAUX ET SUR
LES SYSTÈMES EXCLUSIFS DE MORALE. Pag. 343

La raison n'est qu'une lumière ; les vrais mobiles de nos actes sont dans la sensibilité. — Sentiments qui peuvent être pris pour principes de nos actions et de nos devoirs. — Il y a quatre systèmes exclusifs de morale : 1^o Épicurisme. Considéré comme conséquence du matérialisme et du sensualisme, il a déjà été réfuté. — L'observation des faits ne le justifie pas. — L'amour de soi n'est pas le seul mobile de nos actions. — En quoi il diffère de la bienveillance, de l'amour de Dieu et de l'amour du bien. — L'épicurisme n'est point une doctrine vraiment morale. — Conséquences de l'épicurisme. — 2^o Socialisme. Exposition du socialisme. — Le socialisme est une forme moderne du stoïcisme. — Ses défauts sous le point de vue psychologique. — Sous le point de vue moral, il détruit ou flétrit les devoirs religieux. — Il anéantit les devoirs personnels et les droits individuels. — 3^o Stoïcisme. Courte exposition. — Pour aimer le bien, il faut le personnifier. — L'amour de Dieu est préférable à l'amour du bien. — Le stoïcisme fait de la vertu une exception ou un privilège. — Conséquences du stoïcisme. — 4^o Mysticisme. Tous les devoirs peuvent se déduire de l'amour de Dieu. — Cependant il y aurait de l'inexactitude et des dangers dans le mysticisme. — Conclusion.

CHAP. XI. — NOTIONS GÉNÉRALES SUR LE DROIT NATUREL. 364

Analyse d'où l'on déduit que le droit est tout ce que la raison approuve comme un moyen légitime et certain de conservation et de perfectionnement. — Du droit considéré dans les personnes. — De son fondement et de ses limites. — La nature n'établit pas plus de privilèges en fait de droits que de dispenses en fait de devoirs. — Tout moyen nécessaire de conservation et de perfectionnement est un droit qui tient à la qualité d'homme. — Mais l'exercice des droits est subordonné à la capacité. — Notre incapacité donne à nos semblables, sur nous, un droit de tutelle. Limites de ce droit. — Des droits naturels et des droits acquis. — Des droits parfaits et imparfaits. — Des droits aliénables et des droits inaliénables. — Exposé du système de Hobbes concernant les droits de l'individu dans l'état de nature et le despotisme absolu de la société dans l'état civil. — Réfutation détaillée de ce système. — Du droit de propriété privée. Son fondement. — Il est antérieur à toute convention. — Objection contre le droit de propriété privée. — Réponse. — Des contrats. — Conditions de validité et de nullité dans les contrats.

CHAP. XII. — DE LA RÉPARATION DES DOMMAGES ET DES OFFENSES.

Pag. 385

Devoir qui oblige l'homme à éviter, autant que possible, l'état de guerre. — Quand l'emploi de la force devient-il légitime? — Du droit individuel de justice dans l'état de nature. — Son étendue. — Énumération des inconvénients qui seraient attachés à son exercice. — Nécessité de la société civile. — Discussion qui établit que la société civile repose sur une renonciation absolue de l'individu au droit de se faire justice. — Origine du duel. — Des droits que nous donnent les voies de fait, les attentats contre nos biens et contre notre indépendance. — Le duel n'est pas destiné à la punition des attentats contre nos biens et contre notre liberté naturelle ou civile. — Des droits que nous donnent les attentats à notre liberté morale. — Des attaques contre notre honneur; elles ne rendent pas le duel légitime. — Raisonement de M. Lerminier en faveur du duel. — Réfutation. — Autres objections en faveur du duel. — Réponse. — Objet réel du duel. Il n'a pas de motif raisonnable. — Le principe qui dirige les duellistes peut conduire aux plus grands crimes.

CHAP. XIII. — DE LA FAMILLE.

407

Si la famille n'est pas l'œuvre de Dieu même, elle est au moins si nécessaire et si naturelle, qu'on doit la regarder comme le fondement sur lequel Dieu nous ordonne d'appuyer la société humaine. — Raisonnements contre la famille. — Réfutation détaillée de ces raisonnements. — Du mariage. Sentiments qui en sont le principe. — Il est perpétuel dans l'intention de ceux qui le contractent. — Il doit être indissoluble dans l'intérêt des mœurs, de l'ordre public, et surtout dans l'intérêt des enfants. — Courte remarque sur le divorce. — Devoirs des époux. — Il est impossible d'établir entre les époux une égalité absolue de droits. — L'autorité de l'homme serait légitime, quand elle ne reposerait que sur sa supériorité physique. — Mais elle a d'autres fondements dans les qualités intellectuelles qui distinguent les deux sexes, dans les occupations respectives des époux, et dans la responsabilité particulière imposée à l'homme. — De l'autorité des parents. — Fondements sur lesquels elle repose. — Devoirs des parents envers leurs enfants. — Devoirs des enfants envers leurs parents. — De la domesticité. — De son origine. — De sa légitimité. — Lien moral qui unit le domestique au maître.

CHAP. XIV. — DE LA SOCIÉTÉ CIVILE.

432

Origine de la société civile. — Son but. — Principes qui doivent diriger le corps social. — Le gouvernement civil a-t-il été formé sur le modèle du gouvernement domestique; ou les

premiers états ont-ils adopté la forme républicaine? — Réflexions sur la légitimité des gouvernements. — De la souveraineté. — Il n'y a de souveraineté absolue que dans la loi morale ou dans l'être divin. — Toute souveraineté humaine est limitée. — Opinion de Rousseau sur la souveraineté. — Critique de cette opinion. — La souveraineté est inaliénable. — Il n'y a pas de milieu entre le dogme de la théocratie et le dogme bien entendu de la souveraineté nationale. — Division des pouvoirs sociaux. — Des diverses espèces de gouvernements : 1° de la démocratie; — 2° de l'aristocratie; — 3° de la monarchie héréditaire et élective; — 4° des gouvernements fédératifs; — 5° du gouvernement représentatif; — 6° du despotisme. — De la conquête. Est-elle légitime comme moyen de propager la civilisation?

FIN DE LA TABLE DU SECOND ET DERNIER VOLUME.

BIBLIOTECA
CENTRALĂ
UNIVERSITĂRĂ "CAROL I"
BUCUREȘTI

PUBLICATION DE LA LIBRAIRIE JOUBERT.

ROUSSELOT.

ÉTUDES SUR LA PHILOSOPHIE DANS LE MOYEN AGE, 3 vol. in-8. 13 fr.

BOUILLIER.

HISTOIRE ET APPRÉCIATION DE LA RÉVOLUTION CARTÉSIENNE. *Ouvrage couronné par l'Institut*, 1 vol. in-8. 7 fr.

HELLO.

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DE FRANCE, 1 vol. in-8. 7 fr.

CH. LABITTE.

DE LA DÉMOCRATIE CHEZ LES PRÉDICATEURS DE LA LIGUE, 1 vol. in-8. 6 fr.

PIERRON ET ZEVORT.

LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE, traduite en français, 2 vol. in-8. 12 fr.

JULES SIMON.

ÉTUDES SUR LA THÉODICÉE DE PLATON ET D'ARISTOTE, 1 vol. in-8. 4 fr.

DU COMMENTAIRE DE PROCLUS SUR LE TIMÉE DE PLATON, 1 vol. in-8. 3 fr. 50 c.

E. SAISSET.

ÉNÉSIDÈME, 1 vol. in-8. 3 fr. 50 c.

FÉLIX RAVAISSON.

ESSAI SUR LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE, 2 vol. in-8. 18 fr.

RAPPORT AU MINISTRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE sur les bibliothèques de l'Ouest, 1 vol. in-8. 7 fr. 50 c.

F. RIAUX.

ESSAI SUR PARMÉNIDE D'ÉLÉE, 1 vol. in-8. 3 fr. 50 c.

LES NIEBELUNGEN, traduit de l'allemand, 2 vol. in-8. 40 fr.

AGÉNOR DE GASPARIN.

ESCLAVAGE ET TRAITE, et de l'affranchissement des esclaves, 1 v. in-8. 7 f. 50 c.

ROSSI.

COURS D'ÉCONOMIE POLITIQUE, 2 vol. in-8. 15 fr.

PHILARÈTE CHASLES.

DE L'AUTORITÉ HISTORIQUE DE FLAVIUS-JOSÉPHE, 1 vol. in-8. 2 fr. 50 c.

JOANNY BONNETAIN.

DE L'HUMANITÉ ET DE SES DIVERS ORDRES DE CIVILISATION, 1 vol. in-8.

7 fr. 50 c.