BIB. DE L'UNIVERSITÉ

DOCTORAT
ÈS LETTRES
PARIS

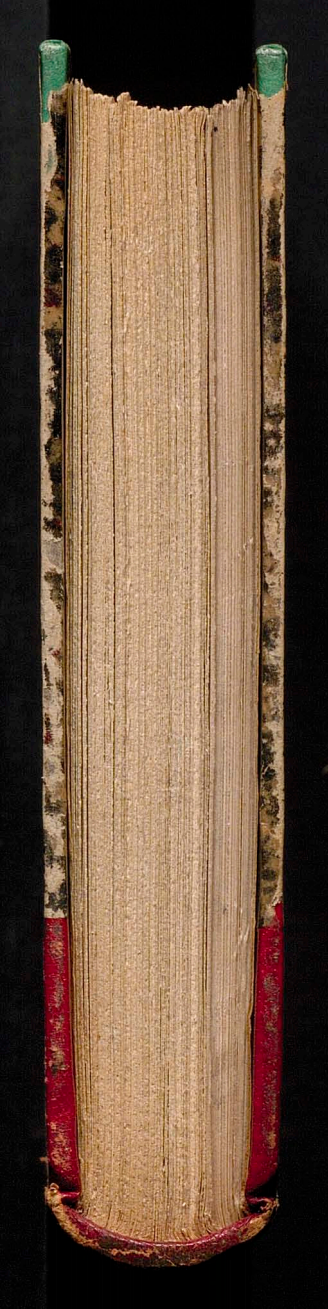
COLLECTION
GRÉARD
167

PASTY

1881

HF
uf
in 8° a. 8
167





L'IDÉE DE DIEU

DANS LA MORALE

ORLÉANS, IMP. DE G JACOB, CLOITRE SAINT-ÉTIENNE, 4

BIBLIOTHÈQUE DE LA SORBONNE
13, RUE DE LA SORBONNE - 75257 PARIS CEDEX 05
CONTACTS : 01 40 46 30 97 - info@biu.sorbonne.fr

Inv. :

SU ppn : 090551486

Cote : H7UF 8 = 80A-167

1159738171

HF uf 80a (167)

L'IDÉE DE DIEU

DANS LA MORALE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

Par M. P. PASTY

BIBLIOTHÈQUE DON ORBARD DE LA SORBONNE

ORLÉANS
IMPRIMERIE DE GEORGES JACOB
4, CLOÎTRE SAINT-ÉTIENNE, 4

1881

DONS Nº 45978

A LA MÉMOIRE

DE

MONSEIGNEUR DUPANLOUP

ÉVÊQUE D'ORLÉANS

IL A DÉSIRÉ DE MOI CE TRAVAIL.
SI IMPARFAIT QU'IL SOIT,
JE LE DÉPOSE SUR SA TOMBE,
COMME UN DERNIER HOMMAGE
DE RELIGIEUSE OBÉISSANCE.

INTRODUCTION

L'idée de Dieu et celle du devoir sont dans toutes les intelligences. Chez tous les peuples, dans tous les temps, à tous les degrés de la civilisation et, pour ainsi dire, de l'humanité, ces deux grandes notions se retrouvent, brillant d'une lumière inégale, mais brillant toujours et partout.

Les notions morales n'ont pas seulement cela de commun avec les croyances religieuses, qu'elles sont universelles. Un lien intime les unit. Le devoir, en se manifestant à la conscience de l'homme, avec les conséquences qu'entraîne sa violation ou son accomplissement, s'est toujours présenté à lui comme l'expression d'une volonté supérieure qui se révèle et s'impose à la volonté humaine.

« S'il est, dit Cicéron, une loi qui embrasse toutes les nations et tous les temps, une loi unique, éternelle, immuable, c'est qu'il est un Dieu qui est le précepteur

commun et le souverain maître de tous les hommes; c'est lui qui l'a conçue, cette loi; c'est lui qui l'a délibérée, c'est lui qui l'a imposée. »

Le sentiment qu'exprime ici le philosophe romain, les esprits les plus simples, les petits et les ignorants, les méchants aussi bien que les bons, le portent dans le secret de leur conscience, et ils le traduisent à chaque instant d'une manière évidente dans leurs craintes, dans leurs espérances, dans leurs prières, dans leurs actions et leurs paroles. Tous le croient, tous le sentent au moins vaguement : suivant qu'ils font bien ou mal, ils obéissent ou désobéissent à Dieu, ils l'honorent ou ils lui font injure, ils deviennent ses amis ou ses ennemis. Si le juste compte sur une récompense certaine, et le criminel sur un châtiment inévitable, c'est que l'un et l'autre, avant tout, comptent sur la justice de Dieu. C'est Dieu, suivant la persuasion générale, qui assure à chacun dans la vie présente ou dans une vie à venir le prix de ses œuvres.

Telle est la croyance commune, telle a été la foi constante de l'humanité, foi au devoir, mais au devoir descendant du ciel, parlant et s'imposant avec toutes ses suites au nom même de Dieu.

Je dis la foi commune de l'humanité, mais je n'oublie pas les exceptions.

Bien souvent, dans la pratique de la vie, les hommes reconnaissent le devoir et l'accomplissent sans penser explicitement à la volonté supérieure qui le prescrit.

Cet oubli n'est pas rare même dans les âmes que le christianisme a pénétrées de l'idée divine. Il est habituel dans ces esprits trop nombreux qui vivent en dehors de la lumière chrétienne, et pour lesquels l'idée de l'infini véritable, du Dieu personnel et vivant, reste vague, obscure, comme perdue dans un immense éloignement.

La philosophie elle-même, comme la pensée populaire, a parfois négligé Dieu dans la morale.

On avait vu déjà des philosophies construire la science du devoir sur des bases où l'idée de Dieu n'avait que peu ou point de place.

Les unes n'avaient fait appel ni à l'autorité, ni à la justice de Dieu, laissant à la fois en dehors de leur doctrine morale l'idée du législateur suprême et celle du rémunérateur infaillible.

D'autres n'ont pas voulu refuser à la vertu l'espoir des récompenses divines, ni affranchir le crime de la crainte d'un juge et d'un vengeur inévitable ; mais ils ont cru pouvoir se passer de l'intervention d'une autorité supérieure pour appuyer les prescriptions du devoir dans la conscience.

De nos jours, on le sait, de nouveaux et grands efforts sont tentés pour rendre la morale indépendante de Dieu et la séparer entièrement, non seulement de la religion révélée, mais de la religion naturelle elle-même.

A entendre ceux qui prêchent ce divorce, l'alliance

de la morale avec la religion a pu avoir son utilité dans les siècles où la foi religieuse était générale et puissante, tandis que le sentiment de la dignité personnelle et de l'égalité des hommes entre eux était rare et mal affermi.

Mais les choses ont changé.

Grâce à la diffusion des lumières, grâce aux progrès de la civilisation, l'homme s'est élevé dans sa propre estime. En s'estimant lui-même, il a appris à estimer ses semblables. Le respect de soi-même et d'autrui s'est assez répandu, assez fortifié pour offrir à la morale une base aussi large que solide.

D'un autre côté, la foi déclinant et s'obcurcissant en même temps que se développait la conscience de la dignité humaine, les croyances religieuses sont devenues quelque chose d'inconsistant, de mobile et de vague, une sorte de sable mouvant soulevé par d'incessantes tempêtes, et sur lequel on ne pourrait s'obstiner à établir le devoir et la vertu sans les compromettre.

Au reste, l'élément religieux fût-il dans les sociétés contemporaines aussi ferme, aussi solide qu'il est chancelant et incertain, il serait dangereux encore de maintenir la morale sur un sol qui lui doit être funeste, dans lequel elle ne pourra jamais se développer avec le pur désintéressement et la fière noblesse qui lui conviennent.

Sans parler des égarements dans lesquels l'idée reli-

gieuse a parfois entraîné l'homme, n'est-ce pas, nous disent-ils, dégrader la vertu que de la soumettre à la religion ? Présenter le devoir comme l'expression d'une volonté étrangère, si divine qu'elle soit, demander à l'homme de faire de l'acte de vertu un acte d'obéissance, ce n'est pas seulement offrir de l'honnête et du bien une idée enfantine, une image infidèle et abaissée ; c'est atteindre la dignité propre, la naturelle indépendance de l'homme ; c'est courber le juste sous un joug humiliant et condamner la vertu à des pensées, à un rôle essentiellement serviles.

Chose plus grave encore, ajoutent-ils, vous promettez à la vertu un salaire, vous lui demandez de lever sans cesse les regards vers la couronne et les félicités assurées, infinies, que Dieu lui réserve ; mais la vertu qui écoutera ces promesses, qui portera vers ce but séduisant toutes ses prétentions, tous ses efforts, cessera d'être elle-même et de mériter son nom ; elle ne sera plus qu'un trafic.

On a fait valoir d'autres considérations pour rendre la morale indépendante de Dieu. Celles-là me paraissent les plus graves. Sont-elles décisives ?

Leur importance dépend des questions que voici :

L'idée de Dieu se trouve-t-elle réellement dans toutes les intelligences ? On a souvent regardé l'idée de l'infini comme la condition première de la raison. Mais à ce titre elle ne peut être qu'une lueur vague, pâle, indécise. L'intelligence a-t-elle le pouvoir de la développer ?

Pour ce travail peut-elle trouver quelques secours en dehors d'elle-même? Si ces secours extérieurs, si ces pouvoirs intime ne lui sont point refusés, avec eux, que peut-elle découvrir, que découvre-t-elle, en effet, des perfections de Dieu, de ses opérations, de ses rapports nécessaires avec l'homme?

J'ai essayé, dans une étude précédente [1], de résoudre cette première série de questions, mais il en reste d'autres.

Telle qu'elle se trouve dans toutes les intelligences, la notion de Dieu se rattache-t-elle à la notion du devoir par des liens réels, efficaces, nécessaires? Quelle est la nature de ces liens et leur puissance?

Plusieurs philosophes ont pensé que les croyances religieuses étaient le soutien, mais non la racine de la vie morale; que la raison n'allait pas de l'idée de Dieu à celle du bien, mais suivait une marche contraire; qu'après avoir saisi la notion du juste et le principe du devoir, déposés au fond de la conscience, elle s'en servait pour s'élever plus haut, jusqu'à l'idée de l'Être souverain, de sa justice et de sa sainteté absolue.

La vérité est-elle là tout entière? L'idée de Dieu est au sommet de la morale, mais n'est-elle pas à la base aussi et avant tout?

[1] Les conclusions générales de cette étude sont reproduites dans le premier chapitre de ce volume d'une manière très-succincte. La théorie sur le rôle de l'idée de l'infini dans les opérations de la mémoire demandait seule quelques développements. Ils se trouvent dans ce livre, à la page 279.

Les notions du bien et du mal, celles de l'obligation en général, la détermination de nos devoirs particuliers, non moins que la foi au principe du mérite et à l'existence d'une vie meilleure pour le juste, ne sont-elles pas dans la conscience du genre humain des conséquences dont le principe est l'idée, une certaine idée de Dieu, de ses perfections, de sa puissance sans bornes, de son domaine sur tous les êtres, de sa sagesse infinie et de sa providence? Les notions morales ne supposent-elles pas toutes l'idée divine plus ou moins vaguement entrevue comme les fleuves et les ruisseaux supposent la source, apparente ou cachée?

Tel est le nouveau problème qu'il s'agit de discuter et dont la solution sera poursuivie dans cette thèse.

ERRATA

1° Le lecteur voudra bien ne pas tenir compte des notes qui renvoient à la première partie de l'ouvrage d'où cette thèse est extraite.

2° De la page 107 à la page 129, on lira en tête de chaque page : CHAPITRE V, au lieu de CHAPITRE IV, et en tête de la page 129 : *La liberté morale*, au lieu de : *La passion de l'infini.*

LIVRE I

L'IDÉE DE DIEU MOBILE DE L'ACTIVITÉ

L'IDÉE DE DIEU

LIVRE I

L'IDÉE DE DIEU MOBILE DE L'ACTIVITÉ

CHAPITRE PREMIER

Origine de l'idée de Dieu.

I. L'idée de l'infini.
II. L'idée de Dieu.
III. Développement indéfini de l'idée de Dieu.
IV. Différence essentielle entre la connaissance naturelle de Dieu et la vision intuitive.

Article I. — L'idée de l'infini.

L'homme a la faculté de connaître, de se connaître lui-même et ce qui existe en dehors de lui.

Il perçoit directement, non pas seulement son âme avec les modifications dont elle est affectée, mais

aussi son corps, c'est-à-dire l'organisme uni à cette âme, qui agit sur elle et reçoit son action.

La connaissance du monde extérieur s'obtient par le raisonnement et suppose une sorte de syllogisme spontané; mais elle est aussi rapide, aussi certaine que la perception proprement dite, et, dans le langage ordinaire, elle se confond avec elle.

Les images des objets restent d'une certaine manière dans notre esprit; nous pouvons les retrouver, ressaisir la série successive de nos opérations intellectuelles, et par là même toute la suite de notre vie. Ce sont là les fonctions essentielles de l'imagination et de la mémoire.

L'intelligence, dont l'activité ne repose jamais, travaille sur les données que lui fournissent le souvenir, l'imagination et les perceptions directes ou indirectes. Elle commence par décomposer ces données, c'est-à-dire par distinguer les différentes propriétés des objets que son regard a d'abord saisis en gros, d'une vue simple et générale. Après avoir séparé ces propriétés les unes des autres, elle les réunit dans des conceptions qui tantôt reproduisent fidèlement la réalité, tantôt la modifient, l'agrandissent, la transfigurent [1].

Si nous soumettons à l'analyse ces diverses opérations de l'intelligence, nous y découvrons sans peine la présence de l'idée de l'infini.

En effet, les objets que nous percevons ou que nous imaginons, pris chacun en particulier ou considérés

[1] *L'idée de Dieu*, Ire partie, liv. I, chap. I, art. 1 et 2; chap. II, art. 1 et 2; chap. III, art. 1; chap. IV, art. 1 et 2.

dans leur ensemble, nous apparaissent tous avec des limites. Comment découvririons-nous ces limites, si nous n'avions au moins la notion confuse d'une réalité supérieure à ces objets, c'est-à-dire supérieure au monde de l'expérience tout entier?

Les objets que nos conceptions nous représentent ne contiennent, il est vrai, aucune propriété dont l'idée première ne soit empruntée aux informations de la conscience ou des sens. Mais le nombre de ces objets, mais la perfection des pouvoirs et des qualités que nous leur attribuons sont souvent sans aucune proportion avec les données de l'expérience.

L'intelligence en puise nécessairement ailleurs la notion transcendante; et lorsqu'on y réfléchit, on trouve qu'elle n'a pu la dériver que d'une source, de l'idée d'un Être en qui elle découvre la plénitude de toutes les perfections, des degrés d'être s'élevant à l'infini les uns au-dessus des autres.

La connaissance que la mémoire nous donne de nous-mêmes renferme deux éléments, d'abord la notion des différentes manières d'être dont la série constitue l'ensemble de notre vie réfléchie ; ensuite la notion du lien qui rattache les unes aux autres ces différentes manières d'être, la notion de l'ordre selon lequel elles se sont succédé dans l'unité du moi. Les traces que chaque sensation avec les perceptions expérimentales qui l'accompagnent laisse dans l'organisme et dans l'âme pourraient peut-être fournir la matière de la première de ces deux notions; mais la seconde suppose quelque chose de plus.

Une étude attentive des phénomènes intellectuels

établit d'abord que l'idée de l'infini reste présente à l'intelligence raisonnable dans tous ses actes réfléchis ; ensuite que chacun des actes réfléchis de l'intelligence développe en elle d'une certaine manière l'idée primordiale de l'être infini ; enfin que les notions particulières dans lesquelles s'est développée l'idée primitive de l'être infini restent toujours au moins vaguement présentes avec elle sous les regards de la raison. Cette évolution progressive, les notions qui en marquent les degrés, la conscience obscure de ces notions et de ce développement, voilà le principe, le seul principe d'où l'âme raisonnable puisse déduire la notion si importante de sa durée et de son identité dans la durée [1].

ARTICLE II. — L'IDÉE DE DIEU.

L'idée de l'infini, nécessairement mêlée à toutes les opérations de notre intelligence, peut n'être autre chose qu'une simple lueur qui éclaire l'esprit, sans que l'esprit l'aperçoive. Mais, dans le cours régulier des choses, cette sorte de crépuscule doit faire place à une clarté plus vive. Un jour ou l'autre, le plus souvent sous l'excitation de quelque spectacle extraordinaire, à la parole des êtres intelligents qui l'entourent et se font ses maîtres, la raison s'éveille

[1] *L'Idée de Dieu*, Ire partie, liv. I, chap. I, art. 3; chap. II, art. 3; chap. III, art. 4; chap. IV, art. 3.

et porte son attention sur la lumière restée jusque-là inaperçue au fond d'elle-même.

En concentrant ses forces sur l'idée primitive de l'infini, elle en recueille, pour ainsi dire, les rayons épars, la condense, lui donne une forme, un corps, et l'amène, vive et distincte, devant la conscience réfléchie.

La tenant alors sous son regard, elle peut la scruter, la décomposer, en démêler les éléments, y distinguer ce qui est la manière d'être de l'âme intelligente et son opération, d'avec l'objet que l'intelligence embrasse dans cette opération même.

Lorsque la réalité qui est l'objet de la raison a été entrevue dans l'idée de l'infini, la réflexion s'y attache; elle y découvre un être qui n'est point l'âme intelligente, qui n'est point le monde externe, supérieur au monde aussi bien qu'à l'âme de l'homme : arrivée là, elle a reconnu Dieu.

Elle n'a pu concevoir Dieu comme l'être suprême, infini, sans le concevoir avec la plénitude de toutes les perfections dont elle a l'idée ; sans le concevoir, par conséquent, avec la plénitude de la puissance.

Ne mettant aucune borne à la puissance de Dieu, notre raison lui attribue sur tous les êtres toute l'influence, toute l'action dont nous pouvons nous faire quelque idée.

Dans les êtres soumis à la puissance de Dieu, on distingue les modes et la substance que les modes affectent.

Nous concevons d'abord, d'après les données directes de l'expérience, les causes dont le pouvoir

s'étend sur les modifications des êtres, qui peuvent faire que ces modifications soient ou ne soient pas. Ce pouvoir nous apparaît comme une perfection positive; notre raison ne peut le refuser à l'Être souverainement parfait. Nous croyons, nous affirmons que Dieu est le maître, l'arbitre de tous les événements, qu'il ne se produit dans le monde physique ni dans le monde moral aucun fait que par la volonté et avec la permission de Dieu.

Mais nous ne concevons pas seulement des causes qui aient pouvoir sur les modalités et les phénomènes, qui ne sont, pour ainsi dire, que la surface des êtres. Des matériaux que l'expérience nous a fournis, la réflexion a pu extraire avec l'idée générale de cause celle de substance, celle de commencement. Nous pouvons associer ces idées, les combiner et concevoir une cause par la vertu de laquelle des substances commencent d'être. Le pouvoir que nous concevons de la sorte se présente à nous avec un caractère manifeste de grandeur. Sublime en lui-même, sublime dans ses résultats, il confère au créateur sur sa créature des droits, un empire, un domaine absolu. Aussitôt que nous avons l'idée de ce pouvoir et de la grandeur que son exercice implique, nous l'attribuons, nous ne pouvons pas ne pas l'attribuer à l'Être que nous revêtons de toutes les puissances et de toutes les grandeurs, à l'Être suprême et tout-puissant. Dieu devient pour nous la cause par qui tous les êtres ont commencé d'exister.

Le plus souvent l'esprit ne conçoit que d'une façon très-obscure la création de tous les êtres par Dieu,

mais il la conçoit, il l'affirme; ce qui le prouve, c'est qu'il conçoit et affirme dans un acte de foi très ferme, quoique bien souvent vague, confus et presque inconscient, la dépendance totale, absolue de tous les êtres à l'égard de Dieu. Comment croirait-il que toutes les réalités, toutes les causes finies dépendent de Dieu dans tout ce qu'elles sont, s'il ne voyait qu'elles tiennent de lui tout ce qu'elles sont? Des réalités, des causes en qui nous ne verrions pas des créatures de Dieu, mais des êtres existant par eux-mêmes, nous paraîtraient indépendantes de Dieu par essence et, pour ainsi dire, de tous côtés, dans le fond de leur substance et par là même dans les modes qui ne peuvent pas se séparer de cette substance, dans ces facultés dont l'ensemble constitue leur nature, et par suite dans ces opérations qui ne sont que l'exercice de ces facultés, ces facultés elles-mêmes en acte. « La création, entendue comme il faut, disait Leibnitz, n'est pas aussi difficile à admettre qu'on pourrait penser; elle est enveloppée en quelque façon dans la notion de la dépendance des créatures [1]. »

Dieu a une puissance infinie qu'il exerce au dehors. Dans cette opération, agit-il au hasard, sans dessein? Notre raison ne saurait le croire. Elle conçoit Dieu infini en intelligence aussi bien qu'en puissance. Or, le propre d'une cause intelligente, c'est de rapporter à un but tout ce qu'elle opère.

Si donc les causes secondes sont soumises à Dieu

[1] Théodicée, III, 398.

au point de ne jamais rien faire que ce qu'il fait lui-même en elles, ou ce qu'il veut bien leur laisser faire, les effets de ces causes dépendant de lui, entrent dans les plans de sa sagesse et font tous partie de ses desseins éternels. Si Dieu a créé l'univers, l'univers entier, tous les êtres particuliers que l'univers renferme, tous les pouvoirs qui constituent chacun de ces êtres, existent pour des fins que Dieu a voulues [1].

ARTICLE III. — DÉVELOPPEMENT INDÉFINI DE L'IDÉE DE DIEU.

L'Être infini, distinct de l'univers, supérieur à tous les êtres, source de toutes les existences, dirigeant vers un but certain toutes les forces libres ou nécessitées qui sont dans le monde, voilà les vérités que l'intelligence, soit par ses propres forces, soit avec les secours qu'elle trouve autour d'elle, peut découvrir, et qu'elle découvre en effet, l'histoire le prouve. Une fois conquises, ces vérités capitales deviennent comme autant de sources d'où la réflexion peut sans cesse faire jaillir des vérités nouvelles.

Indiquons-en quelques-unes.

Nous avons pu reconnaître l'individualité de l'être infini et son élévation à une hauteur sans bornes au-dessus de tout ce que l'expérience interne ou externe

[1] *L'idée de Dieu*, Ire partie, liv. II, chap. II et IV.

nous fait connaître. Par là même que nous concevons l'infini supérieur aux objets de nos connaissances expérimentales, nous concevons qu'il possède toutes les perfections que ces objets nous découvrent : il possède infiniment plus que ces perfections; il possède donc ces perfections elles-mêmes.

Le principe et la conséquence sont clairs. Nous pouvons aussi facilement saisir l'un que l'autre. A chaque instant, en nous-mêmes ou bien en dehors de nous, nous percevons quelque chose de nouveau, un genre ou une manière d'être, un degré d'activité, de puissance, d'intelligence, d'amour, que nous n'avions pas encore perçu. De tous ces objets jaillit pour la raison une lumière, une voix s'élève qui lui crie : Tout cela, l'Être suprême le possède, sans aucun mélange d'imperfection, et il possède infiniment plus encore!

L'Être infini n'a pas seulement la prééminence sur tous les êtres finis; il exerce sur eux une action toute-puissante; il est la cause qui leur a donné et leur conserve l'existence. Mais, dans une certaine mesure, les causes se manifestent, disent ce qu'elles sont par les effets qu'elles produisent. L'acte de créer, c'est-à-dire l'acte de donner l'être, par cela seul qu'on le veut, à une substance qui n'existait pas, à lui seul, l'acte de créer, ne fût-ce qu'un atome, nous révèle dans sa cause une puissance dont la seule pensée accable la raison. Or ce que Dieu a créé, ce n'est pas une poignée d'atomes, c'est l'univers tout entier, cet univers que nous ne pouvons considérer sans nous perdre dans une sorte d'infini, dans l'infiniment

grand si nous regardons l'ensemble, dans les infiniment petits si nous descendons à la considération des éléments. Nous avons pu reconnaître, affirmer cette vérité. Pouvons-nous y songer sans être saisis, écrasés par l'idée de la puissance et de la grandeur de Dieu?

Il est raconté dans la vie d'Ozanam qu'Ampère, conversant avec son ami, jeune encore, lui exposait sa philosophie des sciences. « Ces entretiens, dit le biographe, amenaient dans l'âme du savant, à propos des merveilles de la nature, des élans d'admiration pour leur auteur. Quelquefois, mettant sa large tête entre ses deux mains, il s'écriait : Que Dieu est grand! Ozanam, que Dieu est grand[1]! »

La Cause toute-puissante qui a créé l'univers est aussi la Raison souveraine qui a établi la finalité, l'appropriation, l'harmonie, l'ordre en un mot, l'ordre admirable qui éclate dans l'immensité de l'ensemble, aussi bien que dans les détails des parties les plus infimes. Lorsque l'on contemple un édifice ou un tableau, lorsqu'on lit un poème ou un discours, le premier besoin de l'esprit et son premier travail est de rechercher, de saisir la pensée et les intentions de l'orateur, du poète, de l'artiste. L'idée qui les a inspirés lui apparaît-elle haute, sublime ; juge-t-il que les différentes parties de l'œuvre générale sont habilement disposées et concourent avec efficacité à la réalisation de la pensée inspiratrice ; il ne s'arrête pas là : de l'ordre et de la beauté qui brillent dans

[1] Lacordaire, *Biographie d'Ozanam*, p. 388.

l'ouvrage, il s'élève à l'intelligence de l'ouvrier ; il reconnaît, il admire le génie qui a conçu, ordonné exécuté le chef-d'œuvre. Ce que fait la raison à l'égard des œuvres de l'homme, elle le fait à l'égard de l'œuvre divine ; inspirée par la passion de la science, elle ne cesse point d'interroger la nature, de la scruter, d'en sonder les plus secrètes profondeurs ; elle ne peut y pénétrer sans découvrir à chaque pas un art merveilleux, et dans cet art l'intelligence du souverain ordonnateur.

On connaît les paroles de Linnée : « J'ai vu Dieu en passant et par derrière, comme Moïse, disait l'illustre naturaliste ; je l'ai vu, et je suis demeuré muet, frappé d'admiration et d'étonnement. J'ai su découvrir quelques traces de ses pas dans les œuvres de la création ; et dans ces œuvres, même dans les plus petites, même dans celles qui paraissent nulles, quelle force ! quelle sagesse ! quelle inexplicable perfection ! »

L'ordre, les systèmes de fins et de moyens que nous découvrons dans l'œuvre de Dieu, nous manifestent autre chose encore que ses perfections et ses attributs intimes.

L'âme raisonnable n'a qu'à s'étudier elle-même ; elle reconnaîtra les facultés dont elle est douée, le développement dont ses facultés sont capables, les actes qu'exige la pleine et régulière évolution de toutes ses puissances. Qu'est-ce que cela, sinon reconnaître la fin qui lui est propre et les actes nécessaires à l'accomplissement de sa fin ?

Elle le sait d'ailleurs, c'est Dieu qui, en donnant

à chaque être ses pouvoirs, ses aptitudes, ses tendances essentielles, c'est-à-dire sa nature, lui a donné sa fin ; et il est bien clair que Dieu ne peut assigner, imposer une fin à ses créatures, sans vouloir qu'elles la remplissent, et qu'à cet effet elles prennent, elles mettent en œuvre tous les moyens nécessaires ou utiles.

Le dessein même de Dieu, et ses volontés particulières sur nous et sur les êtres que nos observations peuvent atteindre, voilà donc ce qu'il nous est donné de connaître quand nous avons pu découvrir, soit la fin pour laquelle ces êtres et nous-mêmes sommes faits, soit les moyens qui peuvent nous acheminer à cette fin[1].

Lorsque l'intelligence a reconnu dans l'infini un être distinct de l'univers et possédant d'une manière éminente, dans l'unité de sa substance, toutes les perfections des êtres finis, chacun des degrés de perfection qu'elle découvre dans ces êtres lui révèle une face et un degré de la perfection absolue.

Lorsque l'intelligence a reconnu dans l'être infini le maître souverain, le créateur et l'ordonnateur de tous les êtres, chacune des traces de grandeur, d'ordre et de beauté qu'elle aperçoit dans l'univers lui fait connaître d'une manière distincte, dans l'Être et la Cause suprême, un nouveau degré de puissance, de sagesse et de bonté.

Mais que deviennent chacune de ces découvertes successives? Au moment où un second rayon de lu-

[1] *L'idée de Dieu*, Ire partie, liv. II, chap. IV, art. 3, § 2.

mière vient éclairer l'idée de l'infini, que devient le premier dans l'intelligence qui l'a reçu? Nous avons déjà répondu à cette question en rappelant tout à l'heure l'analyse de la mémoire: il y demeure, pâlissant sans doute et amoindri, mais inextinguible.

L'idée de l'infini ne quittant jamais notre esprit, les notions qui en sont le développement y subsistent avec elle. Le milieu à travers lequel nous prenons connaissance de l'infini nous a présenté sa puissance, sa sagesse ou son amour; d'abord tel degré distinct de cette puissance, de cette sagesse, de cet amour, puis tel autre degré. Ce que le premier regard de notre intelligence a saisi n'échappe pas entièrement au second. Le nouveau genre ou degré de perfection que nous distinguons au sein de l'infini se joint dans notre pensée au genre ou degré que nous avons distingué d'abord. L'objet de notre connaissance distincte s'étend, comme un point lumineux qui va grandissant dans l'obscurité. Quand notre intelligence porte son attention d'un attribut, d'un aspect de l'infini sur l'autre, l'attention donnée au premier élément s'amoindrit, mais elle ne lui est pas retirée tout entière. L'énergie de l'intelligence se partage; la même vue de l'esprit embrasse deux faces de la même réalité, se portant peut-être sur l'une avec plus de force que sur l'autre, mais se portant véritablement sur toutes les deux [1].

Différents rapports unissent l'être infini aux êtres finis. Quel que soit celui de ces rapports auquel la

[1] *L'idée de Dieu*, Ire partie, liv. I, chap. III, art. 4, § 2.

raison s'attache, qu'elle considère l'infini dans l'éminence de ses perfections et son élévation au-dessus de tout ce qu'il n'est pas lui-même, ou bien dans l'acte tout-puissant par lequel il crée, conserve et régit toute chose, tout ce qu'elle voit, tout ce qu'elle saisit du monde de l'expérience lui devient une révélation de l'éternel invisible; chacune de ses découvertes dans la sphère du fini et du créé lui dévoile quelque chose de l'infini créateur, la fait pénétrer plus avant dans la connaissance distincte de ses perfections. Les notions nouvelles qu'elle se forme de la sorte s'ajoutent aux notions qu'elle s'était déjà formées. Son progrès dans la lumière divine peut être continu.

Ajoutons que la source d'où elle tire ces connaissances est inépuisable.

En effet, bien que limitée par essence, la sphère du fini et du créé est si vaste, que jamais la science humaine n'aura achevé de l'explorer. Jamais l'homme n'arrivera à se rendre parfaitement compte de lui-même ni de l'univers. Toujours il y aura pour lui quelque chose d'inconnu dans l'immensité de la création, des découvertes à faire dans l'étendue, dans les beautés, dans les harmonies de l'œuvre divine. Jamais, par conséquent, les êtres finis et créés ne lui auront dit leur dernier mot sur la grandeur, sur la puissance, sur la sagesse, sur la bonté de l'Être infiniment parfait, ordonnateur et créateur de tout ce qui existe. Son intelligence ne sera donc jamais à bout de ressources ni de moyens pour croître dans la connaissance de l'infinie perfection.

ARTICLE IV. — DIFFÉRENCE ESSENTIELLE ENTRE LA CONNAISSANCE NATURELLE DE DIEU ET LA VISION INTUITIVE.

Cette connaissance, qui nous fait pénétrer dans l'infini par le moyen du fini, est la connaissance naturelle de Dieu. On voit qu'il est impossible de lui assigner aucune limite : elle peut se développer sans cesse et sans fin. Est-ce à dire que jamais elle puisse arriver à se confondre avec cette autre connaissance de Dieu qui est l'objet de la science théologique et à laquelle on a donné le nom de vision intuitive? Nullement.

Sans doute ces deux manières de connaître se ressemblent par certains côtés. Ainsi elles impliquent l'une et l'autre une action de Dieu sur l'âme raisonnable et un regard de l'âme raisonnable sur la cause infinie qui la modifie.

Mais Dieu opère librement, et le résultat de son opération dans l'ordre de la nature n'est pas le même que dans l'ordre de la grâce.

Dans l'ordre naturel, l'impression de la lumière divine sur le principe intelligent lui communique un pouvoir, celui de discerner en dehors et au-dessus de tous les êtres finis un être sans bornes, sans restriction d'aucune sorte : pouvoir admirable et qui fait notre grandeur, mais pouvoir contenu dans d'infranchissables limites. Quelle que soit, en effet, la force d'attention avec laquelle l'intelligence s'applique à son objet infini, elle ne peut connaître de lui qu'une

chose, à savoir qu'il est. Le regard qu'elle porte directement sur lui ne saurait lui faire apercevoir ce qu'il est. Elle ne peut atteindre à cette dernière connaissance que par l'intermédiaire des créatures. D'après les procédés que nous venons de rappeler, elle discerne dans celles-ci des énergies spéciales, telles que les facultés de connaître, d'aimer, de vouloir; puis, sachant que l'infini possède d'une manière éminente tout ce qu'il y a de positif en elles, elle en conclut qu'il est doué d'intelligence, d'amour, de volonté. Mais elle ne saisit point ces attributs divins en eux-mêmes, par une vue directe, immédiate.

L'auteur de la grâce, Dieu, élève la nature au-dessus d'elle-même; par une opération spéciale il lui communique des forces toutes nouvelles, un pouvoir qui lui manquait absolument, le pouvoir d'entrer directement et sans aucun intermédiaire dans la connaissance distincte de ce que Dieu est en lui-même. Ce pouvoir n'est dans la vie présente qu'un germe, une sorte de puissance endormie et latente. Mais ce sommeil ne durera point éternellement; ce germe se développera dans la gloire de la vie future. Lorsque Dieu aura levé les obstacles et brisé les liens qui arrêtent en quelque sorte le plein et libre déploiement de nos facultés surnaturelles, alors nous contemplerons les perfections propres de l'Être infini, ses opérations intérieures, sa vie intime; alors nous les connaîtrons directement, en elles-mêmes, et non plus seulement par voie de raisonnement explicite ou implicite, en nous élevant de la vue des créatures, de la conscience de ce que nous sommes et de ce que

nous opérons nous-mêmes, à la connaissance de ce que Dieu opère et de ce qu'il est. Telle sera l'action du Verbe de Dieu sur notre intelligence, telle l'action de son éternel Amour sur notre volonté que nous les verrons, ce Verbe et cet Amour infini, comme nous nous voyons nous-mêmes ; ou plutôt, pour écarter ici l'absurde idée d'une confusion de la substance divine avec notre substance infirme, nous les verrons comme nous voyons les causes finies qui agissent immédiatement sur nous et que nous saisissons par une vue immédiate dans leur acte même, c'est-à-dire dans leur substance dont cet acte n'est qu'une manière d'être.

Telles sont les principales différences entre l'idée de l'infini et la vision intuitive de Dieu, principes l'un de l'ordre naturel, l'autre de l'ordre surnaturel.

Elles conduisent toutes deux l'âme à connaître ce que Dieu est, mais par des routes tout à fait distinctes et bien inégales entre elles.

Dans les voies de la grâce, l'intelligence, arrivée à son terme, regarde l'essence divine en elle-même. Pour connaître la vie et la constitution intime de Dieu, elle ne se sert que d'une lumière qui est Dieu même, l'acte éternel de Dieu, distinct d'elle sans doute, mais opérant en elle et devenu l'objet immédiat de sa contemplation.

Dans l'ordre de la nature, au contraire, après un premier regard qui ne lui fait entrevoir l'être divin que d'une manière obscure, inconsciente, absolument indistincte, elle se retourne vers les êtres finis, les consulte, et dans le spectacle de leurs perfec-

tions dégagées de tout défaut, elle étudie comme dans une sorte de miroir les perfections divines elles-mêmes.

Il est évident que ce moyen de connaître la nature de l'Être par excellence est essentiellement imparfait. Ce qui n'est pas Dieu restant toujours à une distance infinie de Dieu, ne peut jamais donner de lui qu'une idée grossière.

Au contraire, la vue intuitive n'emporte par elle-même l'idée d'aucune imperfection. Si l'intelligence à qui elle est accordée pouvait être infinie, elle lui donnerait la connaissance totale, adéquate de son objet infini. Dieu lui-même n'a pas d'autre moyen de se connaître. Il se contemple, et c'est dans cette vue directe, immédiate de lui-même, qu'il puise la connaissance éternelle, infinie de son éternelle et infinie perfection.

L'idée confuse de l'être sans bornes est absolument nécessaire à l'esprit de l'homme; sans elle il ne connaîtrait véritablement et d'une manière distincte ni lui-même, ni ce qui est en dehors de lui. Les différents degrés de perfection qui se trouvent dans les choses, les limites qui les séparent toutes de l'être souverain échapperaient à notre raison, ou plutôt notre raison ne serait pas.

Elle peut exister au contraire et s'exercer sans la connaissance intuitive de Dieu. L'idée de l'être sans restriction, toute nue, lui suffit. Si parfaite qu'on suppose une intelligence, pour accomplir ses opérations essentielles, pour se connaître distinctement elle-même et les choses extérieures, elle n'a besoin que

de cette notion de l'infini qui ne nous révèle point directement ce qu'il est en lui-même, qui nous le montre simplement comme une réalité supérieure à toutes les autres et n'ayant elle-même rien au-dessus d'elle.

L'idée de l'Être infini se trouve dans la raison de l'homme. Elle y brille d'une lumière d'abord vague, incertaine, mais qui peut se développer sans cesse et nous faire pénétrer toujours plus avant dans la connaissance de ses perfections et de ses volontés suprêmes.

Mais l'homme n'est pas seulement une intelligence; il a d'autres facultés, les facultés d'aimer, de vouloir, de jouir et de souffrir, de mettre en mouvement ses organes, et par le moyen de ses organes la nature extérieure tout entière. L'idée de l'infini exerce-t-elle une influence sur les opérations de ces facultés? Quelle est la nature, quelle est l'étendue de cette influence? Est-elle pour quelque chose dans les caractères de moralité qu'un certain nombre de nos actes revêtent aux yeux de la conscience?

Telles sont les questions qui nous restent à résoudre.

CHAPITRE II

De l'activité instinctive.

Notre activité peut s'exercer de deux manières assez différentes.

Nous pouvons concevoir nos actes avant de les produire. Je m'applique à un travail d'esprit ; ma main trace des caractères sur le papier. Avant d'écrire, avant de réfléchir, j'ai pensé, au moins confusément et d'une façon rapide, à ce que j'allais faire. Je ne me suis livré à ces opérations qu'après les avoir conçues d'une manière plus ou moins distincte. Ce sont là les actes que nous appelons volontaires.

Nous pouvons aussi agir sans nous être formé de notre acte aucune représentation préalable. C'est nécessairement par là que notre activité a dû commencer. La première fois que nous avons exercé l'une ou l'autre de nos facultés, nous n'avons pu concevoir notre opération avant de l'effectuer. Rien ne pouvait nous en donner l'idée.

Ces faits, ces opérations que la pensée ne prépare point se renouvellent très-souvent en nous. A chaque instant, si nous regardons en nous-mêmes, dans notre âme ou dans notre corps, nous voyons s'y produire des mouvements, des sensations, des images,

des affections sympathiques ou des répugnances, des impressions de joie ou de tristesse que nous n'avons point recherchées, sur lesquelles nous ne comptions même pas.

Tous ces phénomènes échappent évidemment à la volonté. Nous les comprenons sous le nom d'opérations instinctives.

Indiquons la série des actes que l'âme peut produire de la sorte, sans idée préalable. Nous rechercherons ensuite le principe de ces actes, le ressort qui, à défaut de l'idée, met les facultés en branle.

La nature qui nous environne agit à chaque instant sur nous. L'organisme qui reçoit les impressions du dehors les transmet à l'âme à laquelle il est uni.

Soumise à l'action du corps, l'âme perçoit par le sens intime la modification qui lui est imprimée et la cause immédiate de cette modification, c'est-à-dire le corps lui-même.

Les causes matérielles dont l'assemblage constitue notre organisme ne sont pas les seules qui affectent directement notre âme. Dieu, la cause suprême, agit aussi sur elle. L'âme intelligente connaît-elle aussi de quelque manière et la modification qu'elle reçoit de la cause infinie et cette cause elle-même ? On ne saurait en douter. Elle découvre des limites à toutes les réalités qu'elle appréhende par le sens intime ou les sens externes; elle connaît donc quelque chose de supérieur à toutes ces réalités [1].

Pour aller plus loin, pour atteindre les causes phy-

[1] *L'idée de Dieu*, Ire partie, liv. I, chap. I, art. 1, § 2.

siques qui n'agissent sur elle que par l'intermédiaire du corps, il lui faut, dans les débuts de sa vie intellectuelle, se livrer à un premier travail de réflexion : elle doit concevoir le principe de causalité, et par conséquent les notions générales que suppose ce principe. Ce n'est qu'en appliquant ce principe aux phénomènes de son corps, objet de ses perceptions directes, qu'elle peut s'élever à la connaissance du monde extérieur et des causes physiques, qui produisent ces phénomènes.

Le chemin est assez long et n'est pas exempt de difficultés; mais une fois qu'il est ouvert et pour ainsi dire frayé par l'habitude, la raison s'y précipite d'elle-même et le parcourt en un instant. A peine a-t-elle perçu le mouvement et l'action de son organisme sur sa sensibilité, d'un bond elle s'élance au sein de la nature, et affirme le mouvement, l'action des forces physiques, qui ont ébranlé l'organisme et mis son activité en jeu.

L'objet multiple, fini et infini, qui se manifeste ainsi à nous, a des propriétés qui le rendent aimable. Il ne peut se montrer à l'âme aimante sans l'attirer en quelque sorte à lui et s'en faire aimer.

L'amour, qui prend sa source dans la connaissance de l'objet aimable, est d'autant plus fort et plus abondant que sa source elle-même s'ouvre plus large et plus profonde. En d'autres termes, plus nous distinguons dans un objet de propriétés qui peuvent le faire aimer, plus nous donnons de vive attention à ses qualités aimables, plus aussi, dans ce moment-là même, l'amour que nous éprouvons pour lui est grand.

Nous ne pouvons connaître, nous ne pouvons aimer sans le savoir. L'épanouissement de notre intelligence dans la vérité, de notre volonté dans l'objet qui lui convient, se reflète nécessairement dans la conscience.

L'âme, qui connaît et qui aime, trouve dans ces actes une perfection dont le sentiment la rend heureuse à quelque degré ; elle jouit de connaître et d'aimer. Son plaisir se proportionne tout à la fois à la grandeur du développement que ses facultés viennent de recevoir et au degré d'attention qu'elle donne au progrès qui vient de s'accomplir en elle.

En vertu des liens qui les unissent l'un à l'autre, l'âme communique à son corps les affections qu'elle éprouve ; elle le modifie diversement suivant les diverses manières d'être qui sont venues l'affecter elle-même.

Bien que distinctes par leur nature, toutes ces opérations se tiennent, sont comme des flots qui se poussent, qui naissent l'un de l'autre. L'action de l'âme sur le corps vient de l'état où l'âme est mise par le déploiement instantané de toutes les facultés supérieures.

Le sentiment du plaisir naît de l'exercice même de l'intelligence et de la faculté d'aimer.

L'amour sort de l'acte intellectuel, de la connaissance de l'objet aimable.

Que cet objet soit le fini ou l'infini, il s'est fait connaître à elle par la modification qu'il lui a imprimée. Mais si profonde que soit l'action de l'être infini dans notre âme, jamais celle-ci ne pourrait l'aperce-

voir si son attention n'était éveillée et ses yeux en quelque sorte ouverts par l'action des choses finies, c'est-à-dire de son corps, puisqu'il n'y a, dans le monde matériel, que son corps qui l'atteigne directement.

Ainsi le coup qui a donné le branle à toute cette série de mouvements et d'opérations, c'est l'action que l'organisme a exercée sur l'âme à la suite de l'impression nouvelle que lui-même avait reçue du dehors.

Une action nouvelle de la nature extérieure sur notre corps n'est pas absolument nécessaire pour amener une nouvelle évolution de notre activité. Cette activité s'excite en quelque sorte et se réveille elle-même. Son exercice présent lui est une vivante et continuelle provocation à des actes nouveaux.

Nous savons comment les sensations que notre âme éprouve dans un moment donné peuvent réveiller les sensations qu'elle a éprouvées dans le passé. Il suffit qu'il y ait quelque rapport entre les unes et les autres. Ainsi, en ce moment je réfléchis sur les impressions dont m'affectent les objets qui m'entourent. Elles ont cela de commun avec les sensations que je décrivais dans une autre partie de ce travail[1] qu'elles servent de matière à des méditations philosophiques. C'est un lien assurément bien léger, un rapport bien accidentel. N'importe, je puis l'apercevoir ; en le saisissant et en le suivant, je remonte de mes sensations actuelles à des sensations évanouies depuis longtemps. Les perceptions

[1] *L'idée de Dieu*, Ire partie, liv. I, chap. I, art. 1.

que ces sensations anciennes impliquaient se renouvellent. Je revois ces paysages dont la grâce me charmait; j'en retrouve les détails, telle ondulation du terrain, tel bouquet d'arbres, telle petite baie formée par un repli du fleuve et qui reflète avec un coin du ciel les peupliers du rivage. J'entends les cris joyeux de tous ces écoliers qui jouent sous leurs magnifiques ombrages. Je revois, j'aborde leurs maîtres ; je m'entretiens de nouveau avec eux ; le fil de telle conversation interrompue depuis des mois, depuis des années peut-être, s'est renoué et se déroule de lui-même dans ma mémoire.

Ces sensations et ces perceptions évanouies qui renaissent, renaissent-elles seules? Non, elles ramènent à leur suite quelque chose de ces affections de l'âme, de ces émotions de la sensibilité, quelque chose même de ces mouvements de l'organisme auxquels elles avaient donné lieu d'abord. Je n'ai plus que l'image de ces beaux lieux, de toutes ces physionomies d'enfants, de jeunes gens, de prêtres dont j'ai partagé si longtemps la vie. C'est assez ; cette image seule m'émeut. Lorsque je voyais de mes yeux cette magnifique nature, je ne me lassais point de l'admirer. J'en jouissais délicieusement. Je l'admire avec une émotion nouvelle, et peut-être plus vive encore, aujourd'hui que mon imagination seule me la représente.

La vision intérieure de ces visages naïfs, épanouis, graves, joyeux, empreints d'énergie ou de douceur, respirant l'indulgence ou la fermeté, me fait tressaillir de tendresse, d'amitié, de respectueux attendrissement. Ces bouches absentes s'ouvrent pour moi.

Dans le silence de ma solitude, je souris à leurs propos. Je m'anime; la réplique me vient sur les lèvres; j'ébauche les mouvements et les gestes qu'amenaient l'entrain et la vivacité de nos conversations.

Il peut se faire que cette résurrection de nos perceptions anciennes, avec tout leur cortége d'affections, de sentiments, de mouvements organiques, soit l'œuvre de la volonté. On a l'idée vague de ce que l'on a senti, de ce que l'on a perçu ; on le cherche, on s'efforce de ranimer la sensation éteinte, de retrouver la perception latente. On la retrouve en effet, on la ranime tout entière et avec toutes ses suites ; et cela par l'effort même de la volonté.

Mais souvent aussi la volonté n'a aucune part dans ce phénomène. Il se produit sans être aucunement prévu et, par conséquent, sans être aucunement voulu.

A quelle cause faut-il alors rattacher les opérations successives que nous venons de voir se produire? Remontons-en la chaîne. La puissance motrice dont notre âme est douée a imprimé des modifications nouvelles à l'un ou à l'autre de nos organes : qui a mis cette puissance en exercice? Qui a déterminé l'âme à exercer cette action nouvelle sur son corps? Ce n'est pas l'idée préalable de l'impression qu'elle pouvait produire, des résultats plus ou moins éloignés que cette impression pouvait amener. L'âme n'a point prévu les effets de son acte; cet acte n'a pas même été conçu d'avance ; il a été la conséquence immédiate, le résultat nécessaire de l'état de l'âme dans la sensation qui s'est renouvelée.

Mais cette sensation renferme plusieurs éléments distincts : une manière d'être de la sensibilité ou faculté de jouir, un mouvement de la volonté ou faculté d'aimer, une perception de l'intelligence, une modification passive que l'âme a reçue de son corps.

Le plaisir qui se répand dans la sensibilité prend sa source dans la connaissance et dans l'amour, dans la conscience qui nous est nécessairement donnée de cette connaissance et de cet amour, ainsi que du degré de perfection que l'une et l'autre apportent aux facultés qui les produisent.

L'affection de la volonté a son principe nécessaire et immédiat dans les perceptions intellectuelles. Lorsque l'objet que saisit l'intelligence a quelque chose d'aimable, lorsqu'il est considéré sous l'aspect même qui le rend aimable, de suite et nécessairement l'amour jaillit de l'âme et se porte sur cet objet.

La perception intellectuelle a son principe dans la modification passive. Par cela seul qu'elle a été soumise à cette nouvelle manière d'être, l'âme intelligente a perçu immédiatement deux choses : cette manière d'être elle-même qui lui vient en quelque manière du dehors, et l'organisme qui la lui imprime en agissant sur elle d'une façon nouvelle.

On le voit par là, les opérations élémentaires que suppose la sensation renouvelée dérivent toutes de la modification passive de l'âme, et celle-ci, nous l'avons dit, d'un mouvement de l'organisme ; mais ce mouvement organique lui-même, d'où vient-il ?

Dans le phénomène primitif que la sensation consécutive fait revivre, un mouvement avait été imprimé

aux centres nerveux contenus dans l'encéphale. En se propageant d'une partie à l'autre de la masse encéphalique, il s'était divisé, transformé, mêlé à d'autres mouvements avec lesquels il avait fini par se confondre plus ou moins. Mais quelle que fût son obscurité, et si caché qu'il fût au regard de l'intelligence, il subsistait et se prolongeait dans cet état que nous avons appelé latent.

Une nouvelle sensation primitive est survenue; elle a introduit dans la substance cérébrale un mouvement qui a quelque rapport, une certaine affinité avec le mouvement antérieur, devenu insensible. Celui-ci se ranime et reprend au moins quelque chose de son intensité primitive.

Le fait organique qui vient de se réveiller peut toucher lui-même par quelque côté à un autre mouvement cérébral, non pas anéanti mais latent. Il le fera renaître. Ce mouvement régénéré en évoquera un autre, celui-ci un autre encore, et ainsi de suite.

Prenons l'un de ces phénomènes, et recherchons le principe de sa reviviscence. De cause en cause, nous arriverons à une sensation primitive, au mouvement cérébral qui l'a fait naître, et qui est né lui-même d'une action des forces extérieures.

Toutes nos sensations, reviviscentes aussi bien que primitives, supposent donc une impression de la nature sur nous, un mouvement physique qui atteint d'abord notre organisme, puis, par le moyen de notre organisme, notre âme, le principe spirituel auquel notre organisme est uni.

Faut-il conclure de là, que dans la sensation et les

phénomènes que nous en avons vu sortir nécessairement, nous soyons purement passifs, que nous recevions tout entières du dehors les modifications qui nous affectent? Nullement.

Le corps lui-même, les organes de la sensation, les cordons nerveux et les centres auxquels ils aboutissent, ont une action qui leur est propre. La physiologie contemporaine fait voir, par exemple, que le nerf afférent n'est pas destiné seulement à transmettre l'impulsion première de son extrémité périphérique jusqu'au cerveau, mais qu'il a encore pour fonction de l'augmenter par le dégagement d'une énergie qui lui appartient en propre. « L'effet, dit Hébert Spencer, grandit proportionnellement à la longueur du nerf le long duquel l'excitation est transmise. D'où nous pouvons inférer, ajoute-t-il, que, outre le mouvement moléculaire reçu et transmis, il y a du mouvement moléculaire mis en liberté dans la fibre nerveuse elle-même. »

Il y en a plus encore dans le cerveau, particulièrement dans la substance grise. Là se trouve enfermée et en quelque sorte emmagasinée une plus grande quantité d'énergies nerveuses à l'état latent. La sensation y donne lieu, sinon à une véritable création, du moins à un dégagement et à une manifestation beaucoup plus riche de force et d'activité spontanée. Spencer, décrivant cette multiplication indéfinie de mouvements nerveux dans les différentes parties du système, en compare les effets « à ce qui se produirait si un homme plaçait le bout du canon d'un pistolet à l'extrémité d'une traînée de poudre, abou-

tissant elle-même à un magasin de poudre; une simple pression sur la détente aurait pour dernier résultat une formidable explosion. »

Quant aux éléments du fait sensible qui appartiennent à l'âme elle-même, il y a entre eux et le mouvement physique initial une différence absolue, non pas seulement une différence de degré et d'intensité, mais une différence de nature.

« Admettons, dit M. Janet[1], que l'on sache avec précision que la pensée correspond à un mouvement du cerveau et de quel genre est ce mouvement; admettons même que l'on puisse suivre dans le dernier détail la correspondance des mouvements et des pensées : que saurons-nous de plus, si ce n'est qu'il y a là deux ordres de phénomènes constamment associés, qui même pourront être considérés comme réciproquement causes ou conditions les uns des autres, mais qui sont absolument incomparables et irréductibles ? On pourra bien dire : la pensée est liée au mouvement, mais on ne dira pas : la pensée est un mouvement.... Le mouvement est un mouvement, et la pensée une pensée ; l'un ne peut pas être l'autre. Le mouvement est quelque chose d'objectif, d'extérieur; c'est la modification d'une chose étendue, figurée, située dans l'espace. Au contraire, il m'est impossible de me représenter la pensée comme quelque chose d'extérieur : elle est essentiellement un état intérieur. Par la conscience, je ne puis saisir en moi ni forme, ni figure, ni mouvement, et par les

[1] *Le cerveau et la pensée*, p. 161.

sens, au contraire, qui me donnent la figure et le mouvement, je ne puis saisir la pensée. Un mouvement peut être rectiligne, circulaire, spirale : qu'est-ce qu'une pensée en spirale, circulaire ou rectiligne? Ma pensée est claire ou obscure, vraie ou fausse : qu'est-ce qu'un mouvement clair ou obscur, vrai ou faux? En un mot, un mouvement pensant implique contradiction. »

Ce que l'on dit avec tant de justesse de la pensée, et par conséquent de la sensation primitive qui est déjà la pensée à quelque degré, on peut le dire et de la perception intellectuelle, sans laquelle il n'y a pas de sensation véritable, et des opérations de la volonté, et des phénomènes de sensibilité que la perception fait naître. L'amour ou la haine, le plaisir ou la douleur n'ont rien, absolument rien de commun par leur essence avec la matière, avec les relations des corps entre eux, avec leurs mouvements dans l'espace. Ce sont des manières d'être ou d'opérer qui appartiennent à l'âme seule, et qui sortent de son fonds le plus intime.

Sans doute l'âme qui a pensé, aimé, senti de la sorte, n'a pas agi avec une indépendance absolue. Son opération a dû être provoquée par l'action d'une force étrangère. Son énergie était en quelque façon engourdie ou enchaînée. Dans le sommeil et les liens qui retenaient ses facultés captives, il a fallu qu'une secousse lui fût imprimée ; une cause extérieure, une action physique est venue l'atteindre. La modification qu'elle a reçue a porté à l'âme un coup qui l'a éveillée, qui a mis ses diverses puissances en

mouvement : elle a fait attention, c'est-à-dire qu'elle a appliqué sa puissance de connaître soit à la modification qu'elle recevait, soit à la cause qui la modifiait; elle a aimé ce qu'elle voyait d'aimable ; elle a joui de sa connaissance et de son amour. Élevée par là, à un nouveau degré d'être et de force, elle a agi d'une manière nouvelle sur les choses du dehors. Mais si nécessaire que fût à l'âme l'excitation initiale, toutes ces opérations sont bien d'elle. Sa nature est d'agir : des circonstances se produisent où un acte lui devient possible ; elle le produit, et en le produisant, elle déploie non pas une force étrangère, mais la force qui lui est propre et la constitue elle-même.

CHAPITRE III

L'activité volontaire.

I. L'idée de l'acte possible.
II. Le désir.

ARTICLE Ier. — L'IDÉE DE L'ACTE POSSIBLE.

L'acte volontaire, nous l'avons dit, est conçu avant d'être produit. Lorsqu'il n'était encore que possible, la cause qui l'a effectué a pu le regarder en face, l'examiner, en peser la valeur, en prévoir les conséquences.

Comment se forme-t-elle l'idée de ce qu'elle peut faire, mais ne fait pas encore? Pour concevior un acte déterminé, pour savoir ce que c'est que penser, aimer, jouir et souffrir, mouvoir nos membres, il faut avoir effectué sciemment chacune de ces opérations ; la conscience de ce que nous faisons peut seule nous faire connaître distinctement ce que nous pouvons faire.

Mais il faut voir de quelle manière, par quel détour plus ou moins long nous pouvons dériver de la conscience des opérations que nous accomplissons l'idée d'opérations semblables, non encore réalisées et numériquement différentes.

Commençons par les faits que nous rappelions tout à l'heure[1], par ces perceptions de l'intelligence dans lesquelles les mouvements de l'âme aimante et les émotions de la sensibilité prennent leur source. Une analyse exacte nous y découvre en première ligne l'idée de l'infini, une certaine notion de l'être sans limites, sans défaut ni restriction d'aucune sorte; puis la connaissance de causes matérielles, c'est-à-dire de substances distinctes et agissant les unes sur les autres dans un ordre déterminé, — celles qui forment notre organisme agissant directement sur l'âme et perçues immédiatement par elle ; — les autres, celles qui n'agissent que sur notre organisme, objet d'une connaissance certaine, mais différente de la perception[2].

Cet objet si complexe, l'intelligence, dès le premier moment, l'embrasse dans sa totalité, mais confusément et sans discerner les différents éléments qui le constituent. Si alors elle saisit distinctement quelque chose, ce n'est qu'un côté, un aspect de l'ensemble auquel elle s'applique. Dans toutes ces réalités, dans les causes finies, surtout dans cette cause infinie que son regard ne fait qu'effleurer, il y a une foule de qualités, de propriétés, des genres et des degrés innombrables de perfection dont elle n'a que la vue confuse.

Mais elle possède le pouvoir de l'attention ; non seulement elle le possède, elle l'exerce alors de quelque façon. Par là même qu'elle perçoit un objet présent, elle s'applique dans une certaine mesure à le

[1] Chap. II. — [2] *Idée de Dieu*, Ire p., liv. Ier, chap. I, art. 2, §§ 2 et 3.

connaître ; elle y est attentive. Son attention peut être très-faible ; mais elle s'exerce à un certain degré.

L'âme a nécessairement conscience de ce pouvoir qu'elle exerce ; elle le sent en elle ; elle sent qu'elle peut s'en servir encore, qu'elle peut à l'instant même s'attacher à l'un ou l'autre de ces points de son objet qu'elle touche à peine, s'appliquer successivement à chacun d'eux avec une force particulière, et par ce regard plus intense se donner la connaissance distincte de ce qu'elle ne fait qu'entrevoir ; elle sent qu'en développant la connaissance des objets présents, des objets qu'elle aime et dont elle jouit, elle pourra développer l'amour et le plaisir qu'elle éprouve dans l'instant présent.

Or, le sentiment de ce pouvoir intime implique évidemment l'idée, au moins l'idée vague d'une série d'opérations autres que celles dont elle a actuellement conscience, une série d'opérations dans lesquelles l'intelligence d'abord, et à sa suite la volonté et la sensibilité, se développeront autrement qu'elles ne le font dans cet instant même.

Voilà dans l'intelligence l'idée d'un acte spirituel que l'âme n'opère pas encore.

L'âme ne subit pas seulement l'action des causes extérieures ; à son tour elle agit sur elles ; elle agit immédiatement sur son organisme ; elle agit sur les autres corps par l'intermédiaire de son organisme. Lorsqu'elle perçoit son organisme et la nature extérieure, elle ne les voit pas seulement l'un et l'autre dans un certain état ; elle ne conçoit pas seulement

certains rapports de présence ou de distance plus ou moins grande existant soit entre les différentes parties de son corps, soit entre son corps tout entier et les autres corps de la nature. Elle sent, elle sait du moins d'une manière assurée que dans une certaine mesure elle est la cause de ces relations diverses, qu'elle est la force d'où dépend en partie et cette position de ses organes les uns à l'égard des autres, et cette situation spéciale de l'organisme dans l'espace.

Mais ces relations, mais cet ordre présent et déterminé, qui jusqu'à un certain point dépendent d'elles, lui apparaissent comme choses sujettes au changement. Non seulement elle les voit varier à chaque instant, elles sont essentiellement variables, elle les conçoit, elle peut les concevoir telles. En portant son attention de l'un à l'autre des termes que relient ces rapports présents, en allant par la pensée de l'une à l'autre des parties de son corps, de l'un à l'autre des points de cette étendue extérieure, elle peut se les représenter coordonnés d'une manière différente. Et comme l'ordre dans lequel ces divers éléments sont actuellement disposés lui paraît résulter, du moins en partie, de son action personnelle, en se représentant ce changement, elle se représentera nécessairement une modification dans l'action qu'elle exerce en dehors d'elle même, avec un accroissement ou une diminution du plaisir attaché à son opération même.

On voit comment cette idée, ainsi que l'idée analogue des opérations intellectuelles, peut sortir de la

conscience de ce que l'âme opère dans un instant donné.

De fait, nous n'avons qu'à examiner la notion que nous avons de ces actes que nous n'opérons pas encore, nous le reconnaîtrons facilement; jamais nous n'en avons l'idée, par exemple l'idée un peu distincte d'intelligence, d'amour, de sentiment, d'activité motrice, qu'en faisant attention à l'exercice actuel de nos diverses facultés.

En résumé, dans le moment où elle a conscience de l'exercice, même de l'exercice instinctif de ses puissances diverses, l'âme peut concevoir des actes de ces mêmes puissances distincts de ceux qu'elles accomplissent alors. Ces actes, spirituels ou physiques, qu'elle n'opère pas encore, mais qu'elle peut opérer en tant de manières et dans des conditions si différentes, ces actes possibles une fois conçus; que l'âme, par suite même de l'idée qu'elle en a, se décide à les produire, l'opération effectuée sera un acte volontaire.

De la conscience de cet acte volontaire, toujours plus distincte que celle des actes purement instinctifs, l'âme tirera plus facilement l'idée d'un acte qu'elle ne produit point dans le moment même, mais qu'elle peut, à la suite de cette idée, se déterminer à produire.

Ainsi les actes volontaires, sortis d'abord des actes instinctifs, sortiront ensuite des actes volontaires. Ainsi la volonté s'ajoutera à l'instinct pour développer notre activité et former la trame de notre existence.

Mais avoir conçu un acte, ce n'est pas encore l'avoir accompli. Il faut montrer comment l'âme passe de l'idée d'un acte à sa réalisation.

ARTICLE II. — LE DÉSIR.

§ I. — Origine du désir.
§ II. — Ses effets essentiels.
§ III. — Le désir mobile de l'activité volontaire.
§ IV. — Activité essentielle de l'âme.
§ V. — Les actes intéressés et les actes désintéressés.

---

§ I. — *Origine du désir.*

Les actes que l'âme peut se représenter en la façon que nous venons de voir impliquent deux choses : — un effort, un certain déploiement de force nécessaire pour les produire — le résultat de cet effort, qui est en premier lieu un degré de perfection dans la faculté dont ces actes sont l'exercice ou dans les autres facultés de l'agent, en second lieu un certain plaisir que ce développement fait toujours naître lorsqu'il se réfléchit dans la conscience.

Ces deux choses que l'âme découvre toujours, au moins vaguement, dans l'idée des actes qu'elle se représente, elle peut les rapprocher, et très-souvent en effet elle les rapproche de ce qu'elle est dans le moment présent, de la force dont elle se sent actuel-

lement revêtue, de l'état plus ou moins parfait et plus ou moins heureux dans lequel elle se trouve.

Par suite de cette comparaison, elle peut se convaincre que l'acte dont elle a l'idée n'exige pas une force au-dessus de celle dont elle dispose, et juger par là même que cet acte est en son pouvoir.

Elle peut encore découvrir que ce même acte constitue une manière d'être supérieure à sa manière d'être actuelle, qu'il est propre à augmenter sa perfection, et par là même son bonheur, propre à donner à l'une ou l'autre de ses diverses facultés un développement et des jouissances qu'elles ne possèdent point et qu'elles n'obtiendront que par lui.

Dans ce cas, dans le cas où l'âme se trouve ainsi en présence d'un acte qu'elle juge possible et en même temps utile, c'est-à-dire propre à accroître sa perfection et son bonheur, un phénomène nouveau se produit.

Nous l'avons vu tout à l'heure, lorsque l'objet que considère l'intelligence est un degré de perfection réalisé dans notre âme ou dans une autre substance, nous nous contentons de nous complaire en lui ; nous n'avons pas à lui donner l'être : il existe. Notre âme approuve ce qu'elle voit de bon ; elle adhère à ce qui est ; elle s'y attache par ce sentiment spécial qui s'appelle l'amour, l'amour de complaisance.

Mais si le degré d'être que l'âme a en vue est simplement possible en elle, si elle le conçoit comme un degré de perfection qu'elle ne possède point encore, et qu'elle peut se donner, elle tend à l'ob-

tenir, elle s'y porte tout entière et de toutes ses forces.

Cette tendance nécessaire, cet élan instinctif de l'âme vers un perfectionnement possible d'elle-même pour le réaliser, ce n'est plus la simple complaisance de l'amour; c'est le désir, le commencement de ce que nous appelons volonté.

La vivacité, l'énergie du désir dépend de l'idée que nous nous faisons du bien vers lequel il nous porte; plus ce bien nous paraît grand, plus le désir qu'il excite en nous a de force. Sans doute des biens qui sont considérables n'inspirent souvent que des désirs faibles, languissants; mais pourquoi ? Qu'on recherche la cause de cette disproportion entre le désir et l'objet qui le fait naître, on verra qu'elle tient toujours à ce que l'âme n'a pas alors la vue nette, distincte de ce que sont en eux-mêmes ces biens qui, malgré leur valeur, la laissent froide. Tantôt elle ne peut en jouir que dans un avenir assez reculé; l'éloignement dans lequel elle les contemple les diminue à ses yeux. Tantôt le chemin qu'il lui faut suivre pour les atteindre se présente hérissé d'obstacles, elle regarde les peines et les difficultés de la route, et ne regarde qu'elles; elle ne voit plus le prix des biens qu'elle recueillerait au terme. Souvent encore, des pensées absolument étrangères la préoccupent, l'absorbent; ne donnant à ces biens qu'une attention très-faible, elle s'aveugle sur leur importance réelle et ne les apprécie pas à leur juste valeur.

Mais faisons disparaître ces causes d'erreur, ou

supposons une âme qui ait la force d'en triompher; qu'elle considère attentivement le bien qui s'offre à elle, qu'elle en découvre l'excellence, qu'elle en saisisse tout le prix: son désir, qui languissait, se ranimera aussitôt; il s'enflammera, et en grandissant il se proportionnera à son objet.

Ce mouvement de l'âme qui se porte vers un bien, qui se complaît en lui lorsqu'elle le possède, qui aspire à le conquérir lorsqu'elle s'en voit actuellement dénuée, a une conséquence et produit un effet dans l'âme même.

Aperçoit-elle quelque chose qui soit opposé à ce bien; conçoit-elle un objet, modification active ou passive d'elle-même, état de sa propre substance considérée d'une manière absolue, ou relation de cette substance avec les réalités extérieures, être ou manière d'être quelconque, qui la priverait de ce bien ou l'empêcherait de l'obtenir; elle se détourne de cet objet par un mouvement que l'on appelle aversion, et qui est la tendance invincible de l'âme à écarter tout ce qui lui paraît nuisible, contraire à sa perfection et à sa félicité actuelle ou possible.

L'aversion suit la même loi que le désir. Elle se proportionne à l'idée que notre âme se fait du mal qu'elle tend à repousser. Elle est d'autant plus puissante que le bien dont ce mal est la privation, auquel il fait obstacle, se montre plus considérable à nos yeux et nous attire davantage.

Toutes nos passions, on l'a montré souvent, peuvent se ramener au désir ou bien à l'aversion. L'aversion dérive du désir; le désir à son tour naît

de l'idée d'un progrès, d'un développement de nos facultés conçu comme possible.

Il n'y a pas de désir qui n'ait son germe dans une idée de ce genre. Mais la pensée d'un développement quelconque de notre activité suffit-elle pour faire naître le désir? Non.

Parmi les facultés que nous avons reconnues dans notre âme, facultés de connaître, d'aimer, de jouir, faculté d'agir sur le corps et d'en recevoir les impressions, il en est une, la dernière, à laquelle ce pouvoir de l'attraction passionnelle a été refusé; nous en faisons sans doute usage, nous l'exerçons volontairement. A chaque instant et avec des intentions déterminées, nous remuons notre corps; nous changeons ses relations avec les corps étrangers; nous le soumettons à l'action de causes nouvelles. Pourquoi tous ces mouvements? Est-ce que nous les exécutons, est-ce que nous nous y portons, est-ce que nous les voulons pour eux-mêmes? Nullement; nous nous y déterminons uniquement en vue du plaisir qui est attaché pour nous à leur exécution, ou bien en vue d'un résultat auquel ils doivent nous conduire, en vue d'une utilité qu'ils nous promettent pour l'exercice de nos facultés supérieures, intelligence, volonté, sensibilité; ils ne sont jamais pour nous que des moyens.

Connaissance, amour, plaisir, il n'y a que ces opérations, il n'y a que ces manières d'être que l'âme recherche d'une façon absolue, pour elles-mêmes, sans rapport à autre chose. C'est en elles, c'est uniquement dans leur idée, c'est-à-dire dans

l'idée d'un progrès, d'une évolution plus large de notre intelligence, de notre volonté ou de notre sensibilité que le désir prend sa source.

J'appelle désir de la perfection le désir que l'âme a de donner à ses facultés de connaître et d'aimer tout le développement qu'elles comportent; désir du bonheur ou de la félicité, le désir de donner à la faculté de jouir toute la somme de plaisir qu'elle peut recevoir, et d'une manière générale, désir du bien, du bien qui est propre à l'âme, le désir d'obtenir soit la perfection, soit la félicité dont elle se sent capable, soit l'une et l'autre à la fois.

La passion, n'est autre chose que le désir porté à son plus haut degré et tourné en habitude.

§ II. — *Effets essentiels du désir.*

L'origine du désir et de la passion découverte, il nous faut en rechercher la puissance et les effets.

Je prends l'âme au moment où elle reçoit la première atteinte du désir.

Elle a, je me place d'abord dans cette hypothèse, l'idée d'un acte qui ne lui promet que des avantages; qui, pour prix de ce qu'il lui offre, ne lui demande ni le sacrifice des biens qu'elle possède, ni le sacrifice de ceux qu'elle peut espérer. Elle s'élance vers lui par un désir qu'aucun autre ne combat, par un désir simple, unique, absolu.

Quel sera sur elle l'effet de ce désir?

Si l'acte est véritablement et de suite en son pouvoir, si elle peut le produire par une simple déter-

mination de sa volonté, sans aucune opération intermédiaire, le premier et nécessaire effet de sa tendance à le réaliser sera sa réalisation même, sa réalisation instantanée. L'âme, en effet, désire le produire; elle le désire, nous le supposons, sincèrement, sans réserve, d'une manière absolue : qu'est-ce à dire, sinon que sincèrement et de toutes ses forces, elle veut qu'il soit, sinon qu'avec toute la puissance et toutes les énergies dont elle dispose, elle se porte à l'effectuer? Il sera donc effectué, puisqu'au moment même, nous le supposons aussi, il est en son pouvoir, il dépend d'elle, de l'application de sa force et de son énergie présente.

Cet acte, au contraire, échappe-t-il à sa puissance immédiate, exige-t-il, non pas une simple et unique volition, mais tout un ensemble d'opérations qui doivent se succéder, et peu à peu la conduire à l'accomplissement de ce qui lui est présentement impossible; voici ce qui arrivera alors :

Sous l'impulsion du désir qu'elle ressent, l'âme cherchera tout d'abord les opérations nécessaires à l'accomplissement de ce désir même.

Puis, à mesure qu'elle les découvrira, elle les exécutera, les unes après les autres, dans l'ordre où elles lui seront possibles, jusqu'à ce qu'elle arrive à son but, c'est-à-dire à l'acte désiré pour lui-même.

Ce sont là, chacun de nous peut le constater par sa propre expérience, les effets naturels, les suites infaillibles du désir, d'un désir, je l'ai dit, qui s'élève et règne seul dans l'âme : ce qui a lieu lorsque

celle-ci n'a en vue qu'un seul acte utile, et d'une utilité sans mélange.

Mais un autre cas est possible, et c'est même le plus ordinaire.

Presque toujours l'acte dont l'idée se présente à l'esprit, est utile d'un côté, mais désavantageux, nuisible de l'autre, soit directement soit indirectement.

Par exemple, l'âme qui le conçoit pourra se représenter avec lui d'autres actes, profitables aussi, possibles absolument parlant, mais qu'elle ne pourra effectuer qu'en omettant celui-là, en sorte que la réalisation de celui-là entraîne pour elle la perte des biens attachés aux autres.

D'autres fois, en même temps qu'elle sent un acte en son pouvoir, elle verra que, pour l'accomplir, il lui faut braver la fatigue, les privations, la douleur.

Elle pourra voir encore que, réalisé, il portera en lui ou traînera à sa suite le mal avec le bien, les conséquences nuisibles avec les conséquences heureuses.

Dans toutes ces circonstances, elle se trouve en présence de deux biens, celui que lui promet la réalisation de l'acte qu'elle conçoit, et celui dont ce même acte doit la priver, lui ôter la possession ou lui rendre l'acquisition impossible.

A l'idée de ces deux biens, elle se portera vers eux, attirée par le désir de conquérir ce qui lui manque, de se maintenir dans la jouissance de ce qu'elle possède.

Qu'est-ce que ces mouvements produiront dans l'âme ?

L'essence des désirs qui la pressent est de la pousser en avant, pour ainsi dire, à pleines voiles, et de la faire tendre de toutes ses forces au progrès, à l'amélioration d'elle-même, à la conquête d'un bonheur plus grand. Mais que peut l'âme raisonnable pour cette fin dans la circonstance présente? Que peut-elle et que doit-elle faire tout d'abord? Ceci évidemment : comparer les deux biens vers lesquels elle est sollicitée, pour donner ensuite la préférence à l'un d'eux.

Elle institue donc cette comparaison. Avec plus ou moins d'attention elle considère ces deux biens, ce qui peut en accroître ou en diminuer le prix, la nature des actes auxquels ils sont attachés, les facilités ou les difficultés que présente leur exécution, la proximité ou l'éloignement du résultat, la probabilité plus ou moins grande du succès. Elle examine tout ou partie de ces circonstances; elle les rapproche, elle les met dans la balance, elle les pèse. Presque toute sa vie intérieure se passe à estimer, à évaluer ainsi les biens différents vers lesquels la portent ses désirs.

Ces comparaisons, tantôt prolongées, tantôt rapides comme l'éclair d'un regard, aboutissent toujours à un jugement dans lequel l'âme se prononce sur la valeur relative de ces biens, les estimant égaux entre eux ou estimant l'un supérieur à l'autre.

Que ce jugement soit vrai ou faux, il a un effet certain.

Dans le cas où les deux biens désirés sont mis sur la même ligne, l'âme se porte indifféremment vers

l'un ou vers l'autre, à son gré. C'est là un fait généralement admis.

Dans le cas où l'un de ces biens est mis au-dessus de l'autre, l'âme se porte infailliblement vers celui-là.

Ce fait n'est pas moins certain que le précédent; non seulement la conscience, si nous voulons la consulter, nous en fournira la preuve immédiate, la raison nous montre d'une manière évidente l'impossibilité du contraire.

Nous devrons revenir sur cette démonstration, mais nous pouvons l'indiquer ici.

Par l'effet même du désir qu'elle éprouve, l'âme tend à l'accroissement de sa perfection et de son bonheur. Sous l'empire de cette tendance, elle ne peut pas évidemment négliger le bien qui lui paraît supérieur à tous ceux qu'elle peut alors obtenir; le négliger pour un autre, ce ne serait plus tendre à un état meilleur et plus parfait, mais à l'amoindrissement d'elle-même et à sa dégradation.

Une fois qu'elle a prononcé entre les biens qu'elle avait simultanément en vue, une fois qu'elle s'est décidée en faveur de l'un d'eux, elle ne désire plus que lui.

Les effets de ce désir, resté seul maître, seront identiques à ceux que nous avons déjà constatés. Si l'acte vers lequel il pousse l'âme est en son pouvoir immédiat, il le lui fera exécuter immédiatement. Sinon, il lui fait chercher les moyens qui peuvent la conduire à son exécution, et ces moyens trouvés, il les lui fait mettre en œuvre.

Les actes accomplis dans ces conditions ne sont pas simplement volontaires. L'âme ne les produisant qu'après avoir vu, comparé et jugé les motifs qu'elle a de les faire ou de s'en abstenir, ils sont délibérés.

§ III. — *Le désir mobile de l'activité volontaire.*

L'âme qui conçoit un acte comme possible se porte, sous l'irrésistible impulsion du désir, à produire cet acte, lorsqu'elle l'a définitivement jugé seul capable ou plus capable que tout autre de la perfectionner ou d'accroître son bonheur.

Mais l'acte qu'elle sent en son pouvoir peut, soit de prime abord, soit après examen, se présenter à elle d'une autre façon, par exemple lui apparaître dénué de toute utilité, ou bien parce que, pris en lui-même et d'une manière absolue, il est impropre à rien ajouter à ce qu'elle est ni à ce qu'elle peut; ou bien, ce qui revient au même pour elle, parce qu'il y est moins propre que tel ou tel autre également en son pouvoir, également facile.

Dans cette hypothèse, une chose, qu'il est facile de prévoir, arrivera d'abord.

Cet acte, qui n'offre à l'âme humaine l'idée d'aucun bien, d'aucune perfection ni d'aucun plaisir, d'aucun moyen de perfection ni d'aucun instrument de plaisir qu'elle ne possède déjà, n'excitera point la volonté, puisque ce qui l'excite, ce qui fait naître le désir en elle, c'est précisément l'image d'un bien dont nous nous voyons privés et dont nous croyons l'acquisition possible.

Mais, dans cet état d'indifférence absolue, l'âme agira-t-elle? Mettra-t-elle les énergies dont elle dispose en mouvement pour réaliser un acte en qui elle ne voit rien que d'inutile, et qu'elle ne désire d'aucune façon? Il n'y a pas ici place à un doute. Non seulement elle s'abstiendra de cet acte ; mais tant qu'elle sera dans la même disposition, elle sera dans l'impuissance absolue de le produire.

Ainsi, pour résumer ces premières observations, lorsque l'idée que nous avons d'un acte nous le fait concevoir, nous le fait juger absolument et de tout point inutile à notre bonheur ou au perfectionnement de notre être, nous ne ressentons aucun désir de le réaliser ; nous restons dans une indifférence qui nous en rend la réalisation impossible.

Au contraire, lorsqu'un acte, au premier aspect, se présente à nous comme seul utile ou comme plus utile que tout autre au développement de nous-mêmes, au progrès de nos facultés, un désir s'élève en nous qui nous pousse à le produire et qui nous y pousse irrésistiblement.

Si, comme il arrive presque toujours, plusieurs actes s'offrent en même temps sans que l'utilité de l'un l'emporte sur l'utilité des autres d'une manière évidente, nous sommes attirés vers chacun d'eux à la fois. Pous nous décider, nous les comparons. La comparaison faite, un désir, et un désir invincible, nous porte à réaliser celui que nous jugeons le plus utile.

§ IV. — *Activité essentielle de l'âme.*

Le rôle que jouent dans tous ces faits la passion ou le désir qui en est le principe nous donne de la nature de l'âme une révélation qu'il importe de recueillir.

Déjà nous connaissons le ressort qui met en jeu l'activité instinctive.

Les facultés dont l'âme est douée, son intelligence, sa volonté, sa sensibilité, la puissance de modifier les choses externes, bien que toujours en exercice, sont toujours dans une certaine mesure endormies et inactives, opérant sans cesse, mais ne produisant jamais tous les actes dont elles sont capables. Dans ce sommeil et cette inertie partielle de ses puissances, l'âme reçoit de la nature extérieure, par le moyen de l'organisme, un choc, une secousse, une impression nouvelle. Par le fait même de cette impression, un objet se présente à elle; elle peut l'atteindre, le connaître, l'aimer, en jouir, agir au dedans et au dehors d'elle-même avec une intensité nouvelle. Un développement est devenu possible à toutes ses facultés. Aussitôt, par un élan naturel, spontané, invincible, toutes ses facultés se sont développées. C'est l'opération instinctive.

Le désir est ce même élan de l'âme, reconnaissable sous la diversité des causes qui le provoquent dans l'opération volontaire.

L'idée d'un acte se présente à elle, l'idée d'un acte

qui lui est possible, et qui constitue un progrès pour l'une ou l'autre de ses facultés.

Souvent, nous l'avons déjà insinué, et nous l'établirons expressément plus loin, l'esprit reste libre de modifier cette idée première et de la transformer à son gré.

Mais ce pouvoir supposé, et son exercice réservé, à peine l'âme a-t-elle conçu cet acte, à peine se l'est-elle représenté sous le jour où nous l'avons montré, c'est-à-dire comme une chose à elle possible, et comme un perfectionnement de ce qu'elle est, aussitôt elle le désire, elle se porte à le réaliser, elle s'y porte tout entière avec toutes les puissances dont elle dispose, et cela encore par un mouvement spontané, invincible.

L'âme est donc, comme tous ces faits le prouvent, une force essentiellement expansive, une force qui, sans cesse et d'une manière irrésistible, tend à se développer, une force continuellement agissante et qui, lorsqu'elle opère avec connaissance, n'agit jamais que par le désir de se perfectionner, par le désir de donner à ses facultés de connaître, d'aimer et de jouir un développement qu'elles n'ont pas encore.

§ V. — *Des actes intéressés et désintéressés.*

De ce que l'âme travaille sans cesse à augmenter son être et opère en vue de cette fin tout ce qui est en son pouvoir, faut-il conclure que tous ses actes volontaires sont essentiellement intéressés? Non, du

moins en ce qui concerne les opérations de l'intelligence, de la volonté et de la sensibilité intellectuelle.

L'âme, en effet, avant de les produire, peut envisager ces opérations sous différents aspects.

Elle peut d'abord porter son attention d'une manière spéciale sur le développement que ces actes peuvent donner à ses facultés supérieures. Le désir qu'elle concevra alors la portera directement à la recherche de son utilité propre. L'acte auquel elle se déterminera par suite de ce désir sera intéressé.

Mais l'âme peut détourner son attention de ce point de vue égoïste, et la diriger sur l'objet des actes en question, sur cet être intelligible et aimable dont la connaissance et l'amour doivent accroître sa perfection et ouvrir en elle une nouvelle source de jouissance. Envisagé de la sorte, l'acte ne laissera pas de faire naître le désir. Dans ce désir et dans ce qu'elle fera pour le satisfaire, l'âme s'oubliera en quelque sorte; elle visera, elle poursuivra un bien distinct d'elle-même. L'acte qu'elle produira sera désintéressé.

Il est vrai qu'elle en recueillera les avantages; elle ne peut y renoncer d'une manière efficace. Son acte les enferme en lui-même; elle ne peut le vouloir sans vouloir implicitement les conséquences qu'il entraîne nécessairement. Mais ces avantages qu'elle va recueillir, elle ne les regarde point dans sa détermination, elle n'y pense point; elle ne les veut point d'une volonté explicite. Son acte est aussi pur qu'il peut l'être de toute recherche intéressée.

Quant à l'exercice de la sensibilité physique, aux

plaisirs de la vue, de l'ouïe, du toucher, de l'odorat, du goût, il faut convenir qu'ils ne peuvent jamais être voulus d'une manière désintéressée.

Sans doute l'âme peut considérer et admirer en elles-mêmes les causes qui lui procurent ces jouissances, considérer et admirer en elle-même, par exemple, la beauté des couleurs et des formes qui charment notre regard ; des sons qui, en frappant les oreilles, font naître en nous des émotions si variées et si profondes ; des corps dont la température, dont la mollesse peut être si douce à notre main ; des fleurs qui exhalent des parfums si délicats ; des fruits dont les saveurs flattent si délicieusement le palais.

Mais lorsqu'elle tend non plus à connaître et à aimer ces objets en eux-mêmes, — ce qui serait simplement tendre à une opération toute spirituelle, à l'exercice de l'intelligence et de la volonté, — lorsqu'elle tend à se procurer les plaisirs que ces objets peuvent faire naître par l'action même qu'ils exercent sur le corps, ce n'est plus vers l'objet qu'elle se porte directement ; c'est vers le développement tout subjectif de la sensibilité, et cette tendance est essentiellement intéressée.

CHAPITRE IV

La passion de l'infini.

I. De l'amour et de la joie que la connaissance de l'infini produit dans l'âme.
II. De la passion de l'infini.
III. La passion de l'infini dans les différents désirs du cœur humain.
IV. Influence de la passion de l'infini sur l'exercice de l'activité volontaire.

ARTICLE Ier. — DE L'AMOUR ET DE LA JOIE QUE LA CONNAISSANCE DE L'INFINI PRODUIT DANS L'AME.

L'âme humaine n'est pas tout entière dans l'intelligence, c'est-à-dire dans la faculté de percevoir, d'imaginer, de se souvenir, de comparer, de juger, d'affirmer, de douter; avec la faculté de connaître, elle a la faculté d'aimer et de haïr, celle de vouloir et de ne vouloir pas, celle de jouir et de souffrir.

L'amour suit la connaissance, non pas une connaissance quelconque, mais la connaissance de ce qu'il y a de bon et d'aimable dans les êtres. Une fois que par la vue, même par une vue très-imparfaite de l'intelligence, l'âme s'est mise en rapport avec la réalité, avec la perfection vivante, elle se complaît

nécessairement en elle; elle ne peut considérer ce qui est grand, ce qui est beau à un degré quelconque, le considérer précisément dans sa grandeur et sa beauté, sans se porter à l'aimer; et plus elle s'attache à cette contemplation, plus elle découvre de grandeur et de beauté dans l'objet qu'elle regarde, plus son amour grandit et s'enflamme.

Le plaisir a sa source dans l'exercice conscient de notre activité. Sa vivacité est en rapport d'un côté avec l'importance des actes dans lesquels nos puissances se déploient, et de l'autre côté avec la conscience plus ou moins claire que nous avons de la perfection de ces actes.

Le désir suit les mêmes lois que l'amour. L'amour prend naissance dans la vue d'un bien présent et réalisé, le désir dans l'idée d'un bien possible, dans la conception d'un acte que nous sentons en notre pouvoir et que nous jugeons propre à augmenter la perfection de notre être, à nous rendre plus heureux. Nous ne pouvons nous représenter un acte de ce genre sans être sollicités, sans nous porter nous-mêmes à le réaliser. Cet élan spontané, cet effort intime, qui est le désir même, est d'autant plus puissant et plus efficace, que nous nous faisons une idée plus haute de son objet, c'est-à-dire du bien à la réalisation duquel il nous invite et nous pousse.

Le désir satisfait donne naissance au plaisir, à un plaisir dont la grandeur se mesure à l'importance du bien obtenu, à son importance réelle ou à l'importance que nous lui donnons.

Telles sont les lois qui président aux opérations

de la volonté. Nous venons de les étudier d'une manière générale. Voyons-en maintenant l'application dans les actes particuliers qui ont pour objet l'être infini.

La première idée que nous avons de l'infini n'est qu'une perception vague, confuse, tout à fait indistincte. Si obscure qu'elle soit, elle est cependant une idée véritable; elle met l'âme intelligente en rapport avec son objet; elle lui donne une certaine connaissance de sa réalité, de sa perfection.

La réalité suprême, la perfection absolue, c'est la beauté suprême, c'est l'amabilité absolue. L'âme qui est arrivée à la connaître n'en reste pas là : d'après la loi que nous venons de rappeler, elle s'élance nécessairement de la connaissance à l'amour. Elle n'aime que faiblement, parce qu'elle ne connaît que d'une manière imparfaite, mais elle aime. Le rayon qui du sein de l'être infini tombe sur elle l'éclaire et l'échauffe tout à la fois.

Connaître l'infini et l'aimer sont deux actes sublimes. Par cette connaissance et cet amour, l'âme raisonnable communique directement avec la vérité et la beauté souveraine. Ses facultés les plus hautes, le fond même de son être adhère à l'Être infiniment parfait. De cette union elle tire une noblesse, une élévation qui, suivant le mot de Bossuet, met l'animal au-dessous d'elle jusqu'à l'infini.

D'ailleurs, à moins de s'ignorer elle-même, elle ne peut ignorer ce qui fait toute l'excellence de sa nature, cette opération qui lui est aussi essentielle que glorieuse, l'acte de connaître ou du moins d'entre-

voir et d'aimer l'infini ; elle a nécessairement le sentiment vague de sa connaissance et de son amour aussi bien que de la perfection qu'elle en reçoit. Sous le sentiment de cette grandeur, elle tressaille d'une joie intime, profonde, qui se retrouve dans cette joie de vivre, dans ce plaisir d'exister commun à tous les êtres sensibles, mais plus intense, plus énergique dans l'homme, et que la violence des événements extérieurs ne parvient presque jamais à y étouffer complètement.

L'intelligence ne laisse pas l'idée divine dans l'obscurité qui l'enveloppe primitivement ; elle la démêle entre toutes les autres notions qu'elle possède en même temps. Elle découvre, elle affirme l'existence individuelle de l'être qui en est l'objet. Dans cet être, dans l'infini personnel, elle reconnaît la cause toute-puissante qui a créé et qui conserve tous les êtres finis et imparfaits, la raison souveraine qui les a coordonnés et les gouverne [1].

Chacune de ces notions étend le regard de la raison et lui fait saisir dans l'abîme de l'infini quelque chose de nouveau, quelque chose qu'elle n'apercevait pas encore distinctement.

Ainsi, bien que la première idée de l'être simplement dit le lui présentât déjà comme infiniment parfait, en reconnaissant sa personnalité, en le discernant de l'univers, en le plaçant infiniment au-dessus de tous les êtres que l'univers renferme, elle s'est donné une notion plus claire de ses perfections sans

[1] *L'idée de Dieu*, Ire partie, liv. II, chap. II et IV.

nombre et sans bornes. Elle connaît quelque chose de l'univers, quelque chose de sa grandeur, quelques-uns des degrés d'être et de beauté qui lui sont propres. En élevant l'infini au-dessus de lui, elle a reconnu, elle a vu distinctement que l'infini possède d'une manière éminente ces perfections, ces degrés d'être et de beauté.

Lorsque nous pensons, lorsque nous affirmons que l'infini a créé le monde, qu'il en a coordonné tous les éléments, que l'existence de tous les êtres, que la beauté, que l'ordre dont l'ensemble et dont chacun de ces êtres nous donne le merveilleux spectacle est son ouvrage, que faisons-nous ? Nous concevons l'acte de créer l'univers, non pas l'acte déjà si prodigieux d'appeler du néant à l'existence un être quelconque, mais l'acte de créer tous les êtres dont l'univers se compose, substances matérielles et substances spirituelles, ciel, terre, myriades d'étoiles, myriades d'atomes imperceptibles, myriades d'êtres vivants à tous les degrés de la vie, se pressant dans l'incommensurable étendue, se succédant dans l'incommensurable durée. Nous concevons l'acte de créer tous ces êtres, l'acte d'assigner une fin à tous en général et à chacun en particulier, l'acte de diriger cet ensemble si prodigieusement vaste, ces éléments si prodigieusement nombreux, aux fins les meilleures, par les voies les plus convenables ; et cet acte, l'acte de puissance, de sagesse, de bonté, le plus intense, le plus énergique, le plus élevé, le plus éclatant, le plus extraordinaire qui se puisse concevoir, nous l'attribuons à l'infini.

Sans doute, par là même que nous concevions l'infini, l'être sans restriction d'aucune sorte, nous le concevions comme l'activité suprême, comme la puissance, l'intelligence, l'amour sans bornes. Cette conception embrassait le degré d'activité, de puissance, d'intelligence et d'amour qu'implique l'acte de créer, d'ordonner, de régir l'univers; mais elle ne l'embrassait que très-vaguement, d'une manière générale et tout à fait confuse. La notion explicite de la création, l'idée du monde conçu dans les réalités dont il se compose, dans l'ordre auquel toutes ses parties sont soumises, comme l'ouvrage de l'infini, a été comme une immense lumière projetée dans l'Être divin, et nous a fait discerner dans son immensité des degrés de perfection que nous ne faisions qu'y entrevoir. « Les perfections invisibles de Dieu, dit saint Paul, sa puissance, sa divinité, les choses que Dieu a créées les ont rendues visibles à notre intelligence [1].

Ces perfections de Dieu, en se découvrant à la raison, ne peuvent laisser le cœur indifférent. Elles sont essentiellement aimables; l'âme ne peut les regarder, y appliquer son attention sans les aimer. Le progrès dans la connaissance amène, au moment où il s'accomplit, un progrès dans l'amour. Au moment où des objets nouveaux viennent s'offrir à elle dans le monde de l'expérience; au moment où, à travers ces objets nouveaux, à travers les qualités dont ils brillent à ses yeux, elle discerne dans

[1] Ép. aux Rom., I.

l'infini des perfections nouvelles, c'est-à-dire de nouvelles raisons de l'aimer, elle s'attache en effet à lui par un amour nouveau, plus ardent et plus fort. Il lui faut faire effort pour trouver Dieu, pour l'atteindre dans l'individualité de son être infini, dans l'acte tout-puissant par lequel il a créé et ordonné toute chose, pour l'atteindre par une connaissance vive et présente; mais une fois qu'on l'a trouvé et saisi de la sorte, une fois qu'on s'est réellement uni à lui par une connaissance de ce genre, on l'aime, et pour l'aimer davantage, abstraction faite des secours de l'ordre surnaturel, il n'y a qu'une chose à faire: s'efforcer de le connaître mieux, s'élever à une contemplation plus haute et plus large de ses perfections sans bornes.

Nos facultés de connaître et d'aimer s'épanouissent au sein de l'infini; elles deviennent plus parfaites. La conscience plus ou moins distincte de ce progrès intérieur a son retentissement nécessaire dans la sensibilité; elle y produit une joie nouvelle, un accroissement de plaisir.

Le développement de l'idée divine par la raison est soumis à une loi : une fois que l'intelligence a découvert quelque chose des perfections de Dieu, elle en retient à jamais la vue, non pas une vue toujours aussi distincte, mais une certaine vue, qui ne s'efface jamais complètement[1].

La connaissance présente de ce qui est aimable entraîne toujours l'amour à sa suite. Avec la vue des

[1] *L'idée de Dieu,* Ire partie, liv. II, chap. III, art. 4, § 2.

perfections de Dieu que nous avons une fois découvertes, nous gardons donc l'amour que nous avons conçu pour elles.

On pourrait comparer le cœur de l'homme à un foyer ou plutôt à un autel dont l'amour de l'Être infini serait la flamme. Chacune des perfections que nous découvrons dans l'Être souverainement aimable excite une nouvelle affection dans notre cœur et donne au feu sacré un aliment de plus. Les flammes qui s'allument ainsi les unes après les autres brûlent sans se consumer. Leur éclat, leur vivacité ne sont pas toujours les mêmes. Mais une fois éveillées, elles ne meurent plus; chacune d'elles ajoute au foyer total une ardeur qui ne s'éteint jamais entièrement.

La sensibilité suit toujours le sort de l'intelligence et de la volonté; elle s'était épanouie avec elles, avec elles elle reste épanouie sous le rayonnement de la vérité et de la beauté éternelle. Les actes de connaître et d'aimer demeurant, la conscience, au moins la conscience confuse de ces actes, demeure et conserve au fond de l'âme quelque chose de la joie qu'elle y avait fait naître.

ARTICLE II. — PASSION DE L'INFINI.

L'âme raisonnable a de l'Être infini une idée d'abord très-imparfaite et très-vague, mais qu'elle peut développer sans cesse, rendre toujours plus claire et plus distincte.

Nous venons de voir qu'elle aime davantage l'Être infiniment parfait, par cela seul qu'elle le connaît mieux, et que toujours, dans cet accroissement de connaissance et d'amour, elle trouve un accroissement de joie intime.

Le pouvoir de développer indéfiniment l'idée de l'Être infini lui confère donc le pouvoir de développer indéfiniment l'amour de cet Être et la joie dont cet amour est le principe.

Regardons de plus près ce pouvoir. Quels en sont les éléments? Que suppose-t-il?

D'abord la faculté de l'attention sans laquelle aucune idée ni aucune évolution de nos idées n'est possible.

Ensuite l'idée, au moins la première idée de l'infini, cette idée directe, obscure et confuse au début, et qu'il s'agit d'étendre et d'éclaircir sans cesse.

Puis la notion du fini, une notion un peu distincte et dont la clarté puisse diminuer les ombres qui recouvrent l'idée divine.

Enfin la vue de certains rapports qui, reliant l'Être infini aux êtres finis, peuvent conduire l'intelligence de ceux-ci à celui-là, des perfections qu'elle

discerne dans les êtres finis aux perfections qu'elle entrevoit, mais qu'elle ne peut distinguer dans l'Être infini.

De ces rapports nous avons indiqué les principaux : l'éminence de l'Être infini sur tout ce qui existe en dehors de lui, l'acte de puissance par lequel il a créé et conserve tous les êtres, l'acte de sagesse par lequel il a ordonné et maintient toute chose dans l'ordre.

Le premier de ces rapports, celui qui nous montre l'Être souverain infiniment élevé au-dessus de tous les autres êtres, suffit à la raison pour la mettre à même d'accomplir ici son œuvre, c'est-à-dire pour développer sans fin l'idée de l'infini par l'idée du fini.

Par là même, en effet, que l'Être par excellence nous apparaît supérieur, infiniment supérieur à tous les êtres finis, nous voyons les perfections de ces êtres contenues en lui d'une manière éminente. Elles se présentent à nous comme des images diverses de la réalité absolue. Pour avoir le moyen de mieux connaître l'invisible et suprême modèle, le moyen d'ajouter à la connaissance que nous avons de sa beauté, il suffit d'ajouter à ce que nous connaissons des objets qui le représentent chacun à leur manière, de découvrir ou bien quelque autre objet de ce genre, ou bien, dans les objets qui nous sont déjà connus, de nouvelles qualités, des propriétés nouvelles, qualités véritables, propriétés positives. Plus le spectacle que nous nous donnons de la sorte est étendu, riche, varié, plus aussi nous pouvons, à travers ce spec-

tacle, discerner de genres ou de degrés d'être et de perfection dans l'Être par excellence, dans la perfection suprême.

En un mot, les progrès que nous faisons dans la connaissance du fini deviennent la mesure des progrès que nous pouvons faire dans la connaissance de l'infini.

Or, le champ que le fini ouvre à notre intelligence est incommensurable; il a des limites, mais des limites telles que jamais l'esprit de l'homme ne pourra les atteindre. Ce que notre science en découvre n'est jamais qu'une faible partie, un fragment insignifiant, au prix de l'ensemble. Dans les êtres mêmes qu'embrasse notre connaissance si bornée, il y a toujours quantité de propriétés, de vertus, d'énergies qui se dérobent à notre regard. Nous en avons la vue confuse, une sorte de vague soupçon. La vue distincte nous en est refusée; nous sentons notre ignorance, nous voyons les ténèbres qui nous pressent de toute part. Mais cette ignorance, ces ténèbres dont nous avons la vue et le sentiment, nous pouvons les diminuer, élargir le cercle dans lequel elles nous enferment, et pousser plus loin, toujours plus loin dans la connaissance des êtres finis et de leurs perfections; toujours, par conséquent, nous pouvons pousser plus loin dans la connaissance des perfections de l'infini lui-même.

Tout cela est bien simple. Une fois que nous avons reconnu la supériorité de l'Être infini au-dessus de tous les êtres et dans tous les genres d'être, il nous suffit d'étendre la connaissance que nous avons des

autres réalités, personnes ou choses, pour nous donner le pouvoir, pour mettre notre intelligence à même d'étendre, d'agrandir et d'enrichir l'idée de ce premier être. Or, cette connaissance des réalités autres que l'infinie réalité, nous pouvons l'étendre, la creuser, l'élargir sans cesse; nous ne sommes jamais au bout ni au fond. Nous pouvons donc étendre sans cesse aussi, rendre toujours plus claire, plus vive et plus profonde la connaissance de la réalité infinie.

Mais ce pouvoir que possède l'intelligence, ce pouvoir d'ajouter toujours à ce qu'elle connaît, à ce qu'elle sait, à ce qu'elle discerne de la suprême perfection, l'âme en dispose-t-elle sans cesse? se trouve-t-elle toujours dans les conditions qui lui en rendent l'usage possible? a-t-elle toujours les moyens, la facilité de l'exercer?

L'attention, qui est le premier de ces moyens et le plus indispensable, ne sommeille jamais complètement dans notre âme; nous l'exerçons d'une manière plus ou moins expresse dans chacune de nos pensées. Penser, en effet, c'est exercer le pouvoir qui est l'essence de notre intelligence, c'est l'appliquer aux différents points de vue des objets qui s'offrent à son regard; en d'autres termes, penser, c'est réfléchir, c'est être attentif à quelque degré.

Du reste, il a été démontré que l'âme ne peut penser sans une certaine notion de l'infini, notion aussi faible, aussi obscure que l'on voudra, mais réelle, effective [1].

[1] *L'idée de Dieu*, Ire partie, liv. II.

Tout le monde convient, en outre, qu'il n'y a point de pensée sans la notion du fini, sans la conscience de nos propres opérations, sans la perception des choses extérieures qui, en agissant sur nous, provoquent l'exercice de notre activité.

L'idée de l'infini et celle du fini nous sont donc présentes dans toutes nos opérations intellectuelles. Nous les concevons toujours l'un avec l'autre, et l'un par l'autre. Nous concevons toujours le fini comme un être que limite et circonscrit la réalité illimitée, l'infini. Nous concevons l'infini lui-même comme la réalité suprême qui, n'étant circonscrite par rien, circonscrit les objets sensibles et nous en fait apercevoir les bornes.

Pouvons-nous rapprocher, comme nous le faisons nécessairement dans toutes nos pensées, la notion de l'infini et celle du fini, sans concevoir le premier comme un être infiniment élevé au-dessus de tous les autres, comme l'Être suprême dans tous les genres de perfections? Il est bien manifeste que non.

Il suit de là que tout ce qui est nécessaire à l'intelligence pour développer l'idée de l'infini et la rendre toujours plus distincte, à savoir cette idée elle-même, qu'il s'agit d'éclaircir; puis la notion perfectible du fini, qui doit fournir la lumière nécessaire; enfin le pouvoir de réfléchir, qui doit tirer cette lumière de sa source et l'appliquer sur l'objet obscur : tout cela se trouve impliqué dans toutes ses pensées, dans tous les actes de sa vie raisonnable. A chaque instant elle est prête; elle tient en quelque

sorte sous sa main tout ce dont elle peut avoir besoin pour son sublime travail. Se sentant toujours, au moins dans une certaine mesure, maîtresse de son attention, ayant sans cesse devant son regard et l'idée qui demande la lumière, et l'idée qui peut la fournir à la réflexion, à chaque instant elle se sent elle-même armée de toutes les forces, munie de tous les secours indispensables pour pénétrer toujours plus avant dans la connaissance de l'Être absolu, pour discerner dans l'abîme de son essence des genres et des degrés de perfection toujours nouveaux.

N'oublions point, d'ailleurs, que le cœur et la sensibilité se mettent en mouvement avec l'intelligence; que le pouvoir de développer la connaissance, c'est ici le pouvoir d'accroître et l'amour dont cette connaissance est le principe, et la joie qui sort infailliblement de l'une et de l'autre. Sur ce point-là encore, l'ignorance est à peu près impossible à notre âme. Cette connaissance même dont elle se représente l'accroissement, elle la voit à chaque instant produire en elle l'amour et la joie.

En même temps donc qu'elle se sent le pouvoir de mieux connaître la perfection infinie, elle se sent le pouvoir de l'aimer davantage, de jouir plus délicieusement d'elle, c'est-à-dire de se perfectionner tout entière et sans cesse, en s'unissant toujours plus étroitement à l'Être souverainement parfait.

Le sentiment de ce pouvoir peut-il la laisser indifférente?

Nous l'avons vu tout à l'heure : il est dans sa nature de tendre, avec une force invincible, à tout

perfectionnement de son être, à toute évolution de ses facultés, à tout accroissement de son bonheur, aussitôt qu'elle en entrevoit la possibilité. Elle ne peut se trouver en face d'un progrès, concevoir l'idée d'un bien qu'elle ne possède point, mais qu'elle peut conquérir, sans tendre de toutes ses forces à la conquête de ce bien. Or, nous venons de constater ce fait, qu'à chaque instant, du moins à chaque instant de sa vie consciente et réfléchie, elle se sent le pouvoir d'ajouter à sa connaissance et à son amour de l'Être infiniment parfait, le pouvoir d'ajouter par là même à sa perfection et à son bonheur.

Étant donné, d'un côté, cette aspiration naturelle, invincible de l'âme humaine, et, de l'autre, la perspective toujours ouverte à son regard, que résultera-t-il ? Sans aucun doute, et de toute nécessité, un mouvement qui, à chaque instant, ou du moins toutes les fois qu'elle fait acte de raison, l'entraînera vers l'Être souverainement intelligible et souverainement aimable, pour se dilater, pour s'épanouir en quelque sorte dans son sein par une connaissance plus distincte, par un amour plus profond, par une jouissance plus vive de ses perfections et de sa bonté.

Cette aspiration naturelle, incessante, invincible, est précisément ce que j'appelle la passion de l'infini.

L'objet de cette passion peut être considéré dans l'âme même ou en dehors de l'âme.

Dans l'âme, c'est le développement indéfini des facultés de connaître, d'aimer et de jouir.

En dehors de l'âme, c'est l'infini même, l'infini

intelligible et aimable, et, par là même, principe de joie et de félicité.

Suivant que notre âme, dans le mouvement qui l'entraîne, ou bien regarde l'infini vers lequel elle se porte tout entière, ou bien se regarde elle-même et les fruits qu'elle doit recueillir de cette union plus étroite que ses facultés appellent avec l'Être infiniment parfait, la tendance de notre volonté, le désir qui la sollicite, la passion qui l'emporte, sont désintéressés ou intéressés.

De plus, chacun des deux buts visés par la passion de l'infini, c'est-à-dire l'évolution subjective de l'âme et de ses puissances d'un côté, et, de l'autre, l'infinie réalité, le bien absolu dans la possession duquel les facultés de notre âme doivent trouver leur plein développement, chacun de ces deux buts présente plusieurs aspects que l'âme peut regarder d'une manière plus exclusive. Suivant la direction de ce regard, le mouvement qui la porte vers l'infini reçoit lui-même une direction, des formes et des noms différents.

Notre attention se porte-t-elle sur l'intelligence même, sur le développement qu'elle doit recevoir, sur la propriété qu'a l'Être suprême de s'offrir à ses prises, d'être son objet propre; la passion de l'infini devient l'amour de la science, la soif de la vérité.

S'attache-t-elle, au contraire, aux opérations affectives, à la propriété qu'a l'Être par excellence de devenir l'objet formel de la volonté; la passion de l'infini devient le besoin d'aimer, la passion du beau dans toutes ses variétés.

Considérons-nous le plaisir que ce développement des facultés doit faire naître; la passion de l'infini devient la soif du bonheur, le désir de la félicité sans bornes.

En deux mots, la racine d'où sort la passion de l'infini est une comme notre âme elle-même et comme l'essence du bien que poursuit notre âme. Mais les branches de cette passion se multiplient comme les facultés de notre âme et les formes particulières du bien absolu que regarde et vise chacune d'elles.

ARTICLE III. — LA PASSION DE L'INFINI DANS LES DIFFÉRENTS DÉSIRS DU CŒUR HUMAIN.

Nous venons de considérer la passion de l'infini à son origine et dans son essence. Simple et unique tendance de l'âme vers un même objet, nous l'avons vue se diviser par le travail de l'attention et, comme un fleuve qui partage ses eaux, se répandre dans les désirs et les penchants essentiels du cœur humain.

Suivons la marche contraire. Au lieu de descendre le cours du fleuve, remontons-le; prenons nos inclinations et nos passions en elles-mêmes. Étudions-en la nature, et, d'après la force qui les anime, d'après les mouvements qu'elles nous impriment, essayons de reconnaître quelle est leur source.

En regardant avec quelque attention ces désirs qui nous paraissent si divers, si opposés, on ne tarde

pas à reconnaître sous leur diversité même un trait qui leur est commun; je veux dire une sorte d'immensité dans leur prétention, je ne sais quel élan qui, dans les sphères diverses où ils se meuvent et déploient leur vol, les emporte toujours plus loin, toujours plus haut. Leur essor n'est pas seulement infatigable; il est incapable de repos, incapable, si je l'ose dire, de ployer son aile et de jamais s'arrêter à une limite, si reculée qu'elle soit.

A la poursuite du plaisir, comme à la recherche de la vérité, comme dans les régions rayonnantes du beau, ils se montrent partout les mêmes, ne disant jamais : « Assez ! » ne cessant jamais de crier : « J'ai faim; donne, apporte encore. »

« Ma situation est douce, dit l'auteur d'*Obermann*, et je mène une triste vie. Je suis ici on ne peut mieux, libre, tranquille, bien portant, sans affaires, indifférent sur l'avenir dont je n'attends rien, et perdant sans peine le passé dont je n'ai pas joui.... ; mais il y a dans moi une inquiétude qui ne me quittera jamais; c'est un besoin que je ne connais pas, que je ne conçois pas, qui me commande, qui m'absorbe, qui m'emporte au-delà des êtres périssables....

« Vous vous trompez, et je m'y étais trompé moi-même : ce n'est pas le besoin d'aimer. Il y a une distance bien grande du vide de mon cœur à l'amour qu'il a tant désiré, mais il y a l'infini entre ce que je suis et ce que j'ai besoin d'être. L'amour est immense, il n'est pas infini : je ne veux pas jouir; je veux espérer, je voudrais savoir ! Il me faut des

illusions sans bornes, qui s'éloignent pour me tromper toujours. Que m'importe ce qui peut finir?.... L'heure qui arrivera dans soixante années est là tout auprès de moi. Je n'aime point ce qui se prépare, s'approche, arrive, et n'est plus.... Je veux un bien, un rêve, une espérance enfin qui soit toujours devant moi, plus grande que mon attente elle-même, plus grande que tout ce qui se passe; je voudrais être tout intelligence.... Je trouve avec étonnement mon idée plus vaste que mon être, et si je considère que ma vie est ridicule à mes propres yeux, je me perds dans des ténèbres impénétrables. Plus heureux sans doute le bûcheron qui prend de l'eau bénite quand le tonnerre gronde! Il chante en travaillant. Je ne connaîtrai point sa paix, et je passerai comme lui. »

« Êtres bornés, s'écrie une autre voix plus éloquente encore, nous cherchons sans cesse à donner le change à ces cuisants et insatiables désirs qui nous consument; nous leur cherchons un but autour de nous, et, pauvres prodigues que nous sommes, nous parons nos périssables idoles de toutes les beautés immatérielles aperçues dans nos rêves. Les émotions des sens ne nous suffisent pas. La nature n'a rien d'assez recherché, dans le trésor de ses joies naïves, pour apaiser la soif de bonheur qui est en nous; il nous faut le ciel, et nous ne l'avons pas. C'est pourquoi nous cherchons le ciel dans une créature semblable à nous, et nous dépensons pour elle toute cette haute énergie qui nous avait été donnée pour un plus noble usage. Nous refusons à Dieu le sentiment de l'adoration, sentiment qui fut mis en nous pour

retourner à Dieu seul ; nous le reportons sur un être incomplet et faible, qui devient le Dieu de notre culte idolâtre. Aujourd'hui, pour les âmes poétiques, le sentiment de l'adoration entre jusque dans l'amour physique. Étrange erreur d'une génération avide et impuissante ! Aussi, quand tombe le voile divin, et que la créature se montre, chétive et imparfaite, derrière ces nuages d'encens, derrière cette auréole d'amour, nous sommes effrayés de notre illusion, nous en rougissons ; nous renversons l'idole, et nous la foulons aux pieds ! Et puis nous en cherchons une autre ! Car il nous faut aimer, et nous nous trompons encore souvent, jusqu'au jour où, désabusés, éclairés, purifiés, nous abandonnons l'espoir d'une affection durable sur la terre, et nous élevons vers Dieu l'hommage enthousiaste et pur que nous n'aurions jamais dû adresser qu'à lui seul. »

L'éclat dont la poésie revêt ici tous ces faits de l'âme n'en détruit pas la vérité. Le philosophe en parle comme les romanciers.

« Quoi que fasse l'homme, dit M. Cousin [1], quoi qu'il sente, quoi qu'il pense, il pense à l'infini, il aime l'infini, il tend à l'infini. Ce besoin de l'infini est le grand mobile de la curiosité scientifique, le principe de toutes les découvertes.

« L'amour aussi ne s'arrête et ne se repose que là. Sur la route, il peut éprouver de vives jouissances ; mais l'amertume secrète qui s'y mêle lui en fait bientôt sentir l'insuffisance et le vide. Souvent, dans

[1] *Du vrai*, etc., leçon XVI.

l'ignorance où il est de son objet véritable, il se demande d'où vient ce désenchantement fatal dont successivement tous ses succès, tous ses bonheurs sont atteints. S'il savait lire en lui-même, il reconnaîtrait que si rien ici-bas ne le satisfait, c'est parce que son objet est plus élevé et que le vrai terme où il aspire est la perfection infinie.

« Enfin comme la pensée et l'amour, l'activité humaine est sans limites. Qui peut dire où elle s'arrêtera? Voilà cette terre à peu près connue. Bientôt il nous faudra un autre monde. L'homme est en marche vers l'infini, qui lui échappe toujours et que toujours il poursuit. »

Telle est, d'après la philosophie, la portée des faits que nous venons d'entendre, telle est la conclusion qui sort des pages que nous avons citées : le besoin immense d'aimer qui fait le fond de notre cœur, de même que cette insatiable avidité que nous rencontrons dans tous nos désirs, de même que cette ambition sans bornes qui inspire tous nos desseins et toutes nos démarches, a son principe dans l'Être infini et ne peut trouver qu'en lui son repos véritable.

Cette conclusion s'offre d'elle-même à l'esprit. Mais est-elle bien légitime? Se trouve-t-elle réellement dans les prémisses où on nous la montre? De ces désirs et de ces passions sans mesure ne pourrait-on pas chercher l'origine et le but ailleurs que dans l'infinité même de Dieu. Sans doute, tous les biens que nous pouvons trouver en dehors de lui ont des limites nécessaires. Mais ces limites, pouvons-nous réellement les atteindre?

Sans parler de certaines relations de notre corps avec les corps étrangers, relations qui peuvent varier presque à l'infini en nous procurant toujours de nouveaux plaisirs, il y a, dans les objets finis avec lesquels nous sommes en rapport par notre intelligence, certains degrés d'être, de perfection, de vérité, de bonté que nous ne faisons qu'entrevoir. Or, ce qui n'est qu'entrevu, ce qui nous apparaît dans cette demi-obscurité, nous pouvons l'éclaircir, le distinguer plus nettement, et par là même, s'il y a lieu, l'aimer et en jouir avec plus de vivacité. Le sentiment de ce pouvoir nous donnera l'idée d'un progrès possible vers lequel s'élanceront nos désirs, et comme la source où nous prenons l'idée de ce progrès est inépuisable, comme toujours nous pourrons concevoir la possibilité d'ajouter à la somme de connaissance, d'amour, de jouissances que nous tirons à chaque instant du fini, le fini seul pourra faire naître en nous ces désirs illimités, insatiables.

Cette explication, toute spécieuse qu'elle est, ne saurait résister à cette simple observation. Si grand que soit le développement que les objets de l'expérience, les choses finies, peuvent procurer à nos facultés, nous pouvons lui marquer une limite certaine; nous concevons le point où le fini aura fait pour nous tout ce qu'il pouvait, et n'aura plus rien à nous donner, le point ou nous pourrons dire : « J'ai tout vu, possédé tout, » et où il nous faudra ajouter : « Tout n'est rien; tout est impuissant à me satisfaire. »

Oui, que l'on réunisse par la pensée tous les objets finis que l'expérience a pu nous faire

connaître; qu'on s'attache à ce qu'ils ont de réel, mais qu'on en sépare avec soin tout ce qui n'est pas eux; que l'intelligence, qui aperçoit toujours l'infini au-dessus du fini, ne grandisse pas celui-ci à l'aide de ce qu'elle emprunte à celui-là; que ces objets ne soient pas un ensemble indéfini de perfections, création flottante et indécise de l'imagination; qu'ils soient bien circonscrits, comme doit l'être tout ce qui est par essence imparfait et borné; qu'ils aient telle et telle propriété, tel et tel degré d'être, et rien de plus. Devant ces objets, aussi grands, aussi merveilleux que l'on voudra, mais bien délimités, exactement réduits à ce que l'intelligence en a vu, à ce qu'elle en a saisi par l'expérience, — car elle n'en peut connaître autre chose, — plaçons l'âme humaine pleine de désirs, altérée de science, d'amour, de bonheur. Faisons-lui concevoir l'espérance de saisir avec toute la clarté possible tout ce qu'il y a de perfection, de vérité, dans ces objets; — l'espérance d'aimer et d'être aimée de toute l'ardeur que la beauté de ce qui est fini peut faire naître; — l'espérance de tirer du sein des choses finies toutes les voluptés, toutes les joies dont elles peuvent être la source. Que cette âme se persuade bien que ce que nous lui promettons est possible et va se réaliser.

Sans doute, à la première idée d'un état où elle se voit en possession de tous ces biens, elle éprouvera un premier sentiment d'ivresse. Mais laissons-lui le temps de revenir à elle-même, de considérer avec quelque attention ces biens qui l'ont d'abord transportée; bien vite elle en sentira l'insuffisance

et attestera sa déception par d'inconsolables gémissements.

Ce n'est pas là une simple conjecture. Plusieurs fois des esprits, puissants par l'imagination, se sont vivement placés en rêve dans l'hypothèse que j'indique : point de Dieu dans le ciel, et dans leur cœur tous les biens que la terre peut donner. Ce qu'ils ont pu imaginer de mieux dans le cercle du fini où leur pensée se renfermait, a été aussi incapable de les satisfaire que la réalité. Ce que leur imagination créait de plus merveilleux les a laissés vides, affamés, comme ce que voyait leur œil et ce que leur main touchait.

Notre siècle tout entier, on peut le dire, a repété avec émotion les beaux vers du poète :

Quand je posséderais tout ce qu'en cette vie,
Dans ses vastes désirs, l'homme peut convoiter ;
Donnez-moi le pouvoir, la santé, la richesse,
L'amour même, l'amour, le seul bien d'ici-bas !
Que la blonde Astarté qu'idolâtrait la Grèce
De ses îles d'azur sorte en m'ouvrant les bras ;
Quand je pourrais saisir dans le sein de la terre
Les secrets éléments de sa fécondité,
Transformer à mon gré la vivace matière
Et créer pour moi seul une unique beauté ;
Quand Horace, Lucrèce, et le vieil Épicure
Assis à mes côtés, m'appelleraient heureux ;
Et quand ces grands amants de l'antique nature
Me chanteraient la joie et le mépris des dieux,
Je leur dirais à tous : — Quoi que nous puissions faire,
Je souffre.

(MUSSET, l'*Espoir en Dieu.*)

Pas plus que les poètes, les philosophes qui n'ont pas voulu sortir de ce monde par la pensée n'ont été habiles à combler l'abîme de leurs désirs avec leurs rêves. Stuart Mill, que l'on a appelé l'ennemi personnel de l'Absolu, avait donné à son activité un noble but, sinon un but facile, la réforme du monde. Par là il avait, pensait-il, placé son bonheur sur un objet durable et éloigné, vers lequel le progrès fût toujours possible, et qu'il ne pût épuiser en l'atteignant complètement.

« Mais un jour, dit-il lui-même, il m'arriva de me poser directement cette question : Supposé que tous les objets que tu poursuis dans la vie soient réalisés, que tous les changements d'opinions et d'institutions dans l'attente desquels tu consumes ton existence puissent s'accomplir sur l'heure, en éprouveras-tu une grande joie? seras-tu heureux? — Non! me répondit nettement une voix intérieure que je ne pouvais réprimer. Je me sentis défaillir; tout ce qui me soutenait dans la vie s'écroula. Le charme qui me fascinait était rompu. »

Nous avons donc beau nous montrer hardis, téméraires, insensés dans nos rêves; nous avons beau nous mettre par la pensée en possession de toutes les jouissances que le fini peut donner à l'homme, de tous les biens qu'il promet à notre intelligence, à notre cœur, à notre sensibilité : nous reconnaissons de suite l'insuffisance de ces biens, leur vide et leur inanité. La raison n'a besoin que de réfléchir un instant sur les objets de ses rêves. Elle y découvre toujours quelque côté faible, quelque défaut

essentiel ; et par suite, elle prononce aussitôt qu'ils ne peuvent la remplir, qu'ils sont sans proportion avec ses besoins.

Mais qui peut lui donner des besoins ? qui peut faire naître en elle des désirs que nul bien fini, si grand qu'elle le conçoive, ne peut jamais rassasier ? Évidemment ce n'est point l'idée du fini, ou de ce que le fini peut lui donner ; c'est donc l'idée de quelque chose de plus grand et de meilleur, de quelque chose de plus puissant et de plus magnifique, par conséquent l'idée d'un être dont la bonté, la puissance, la fécondité, la grandeur n'ont pas de bornes, par conséquent l'idée de l'Être infini qui, de loin brillant à son regard et l'attirant avec une invincible force, lui inspire la passion de monter vers lui, de se plonger dans son sein et de s'y dilater indéfiniment comme dans un océan sans fond et sans rive.

A proprement parler, l'âme humaine ne connaît qu'une passion, et c'est celle-là ; tous les mouvements qui l'agitent ne sont que les formes particulières et le contre-coup plus ou moins éloigné de cette impulsion primordiale.

ARTICLE IV. — INFLUENCE DE LA PASSION DE L'INFINI SUR L'EXERCICE DE L'ACTIVITÉ VOLONTAIRE.

§ I. — Empire absolu de la passion de l'infini.
§ II. — Premier effet de la passion de l'infini dans l'âme : détermination du bien vers lequel elle aspire ; erreurs possibles.
§ III. — Second effet de la passion de l'infini : poursuite du but assigné à cette passion.
§ IV. — Influence de la passion de l'infini sur la production de chacun de nos actes volontaires.

§ I. — *Empire absolu de la passion de l'infini.*

Nous connaissons les sources où se forme la passion de l'infini, son origine première et ses courants principaux à travers le cœur de l'homme. Il nous reste à mesurer, en quelque sorte, sa puissance, à indiquer les effets qu'elle peut, sous l'une ou l'autre de ses formes, produire en nous.

Il nous reste en particulier à étudier l'influence qu'elle exerce sur le développement de l'activité volontaire.

L'effet essentiel de la passion dans une âme, c'est d'exciter et de mettre en mouvement ses facultés; c'est de lui faire tenter, de lui faire exécuter tout ce qui est en son pouvoir pour atteindre le but placé devant elle, le bien qui lui est proposé.

Dans le cas très-ordinaire où deux passions opposées s'élèvent en même temps dans son sein, le premier mouvement de l'âme soumise à leur impulsion est de comparer leurs objets respectifs, de rappro-

cher par la pensée les biens différents vers lesquels l'une et l'autre l'attirent. Puis, la comparaison faite, elle néglige celle qui, à tort ou à raison, lui paraît offrir un avantage moindre, et suit invinciblement celle dont, au même moment, elle estime l'objet supérieur. C'est là une loi qui s'impose à la volonté et résulte de sa nature même.

Mais ici il n'y a pas d'examen ni de comparaison à faire.

Le bien vers lequel aspire la passion de l'infini, c'est-à-dire le plus large épanouissement possible de l'intelligence, de l'amour et de la sensibilité, l'union toujours plus intime de l'âme avec un objet intelligible, aimable, délectable, qui ne surpasse pas seulement tous les objets de l'expérience, mais qui est et se montre sans bornes, ce bien, si vague qu'il nous apparaisse, se présente tout d'abord et nécessairement à nous comme supérieur à tous les autres biens.

La passion de l'infini n'est donc pas plus tôt éveillée dans l'âme qu'elle y est maîtresse ; elle l'occupe tout entière ; elle s'empare de toutes ses puissances, les met pour ainsi dire sous son joug et, avec une autorité absolue, les force de s'employer et de travailler pour elle.

§ II. — *Premier effet de la passion de l'infini dans l'âme : détermination du bien vers lequel elle aspire ; erreurs possibles.*

Quelque puissante, quelque souveraine que soit la passion de l'infini, l'âme qui en reçoit l'impulsion n'a

tout d'abord du but vers lequel elle est poussée qu'une notion très-vague.

Elle a l'idée d'un bien conforme à ses aspirations, le plus grand, le plus parfait qu'elle puisse obtenir. Mais elle ne sait point d'une manière précise quel est ce bien, en quoi il consiste.

Le fini et l'infini que sa pensée embrasse toujours l'un avec l'autre la sollicitent en même temps. Chacun, de son côté, lui promet le développement qu'appellent ses facultés, un aliment à ces désirs qui la tourmentent, des sources toujours ouvertes à sa soif de connaître, d'aimer, de jouir.

Il est bien vrai que l'âme unie à la souveraine perfection, à la vérité, à la beauté suprême par un premier acte d'intelligence et d'amour, possède et se sent le pouvoir de perfectionner sans cesse cet acte primordial, de l'élever toujours plus haut, et d'atteindre, par cette évolution indéfinie de ses facultés principales, à une grandeur et à une félicité sans bornes assignables.

Mais, d'un autre côté, les êtres finis se présentent à elle avec des appâts sans nombre, avec des enchantements et des moyens de séduction dont rien ne semble égaler la puissance.

Elle est avide de jouissances ; la matière même au sein de laquelle elle est plongée, la matière aveugle, sans pensée comme sans amour, peut lui en donner. Grâce à l'activité dont elle est douée, elle peut ébranler son organisme, et, par cet ébranlement seul, affecter sa sensibilité d'une manière agréable, délicieuse, faire naître en elle des émotions dont la seule idée embrase ses désirs.

Les choses finies peuvent, pour l'homme, davantage encore.

Toutes ces forces qui se meuvent dans l'ample sein de la nature, tous ces êtres qui vivent sous nos yeux, ceux-ci dans les régions inférieures de ce qui végète, ceux-là dans les régions déjà plus hautes de l'activité sensible, les autres dans la sphère supérieure de l'activité raisonnable et libre, tous ces êtres portent un double charme sur le front, le charme de ce qui est intelligible et de ce qui est aimable, le charme de ce qui est vrai et de ce qui est beau. Êtes-vous épris de science? Regardez, étudiez; voici devant vous un champ plein de merveilles, et qui paraît sans limites. Êtes-vous épris d'art, de poésie, de beauté? Regardez, admirez, aimez. Toutes ces belles et rayonnantes créatures s'offrent de concert à votre besoin de pur amour, de jouissances désintéressées. Ce que l'une n'a point, l'autre paraît prête à vous le donner. Elles déroulent devant vous des perspectives qui se succèdent sans fin et où rien ne paraît manquer.

De quel côté se tournera l'âme humaine? De ces deux biens qui s'offrent à elle, l'un réellement infini, l'autre infini en apparence, quel est celui qui répond véritablement à l'immensité de ses désirs?

Voilà la question qui se pose tout d'abord devant l'âme que presse la passion de l'infini. Voilà ce qu'elle doit, en premier lieu, décider pour donner à cette passion la satisfaction qu'elle exige.

Dans cette décision, c'est-à-dire dans l'acte qui fixe son but à cette passion capitale, souveraine, réside,

je le montrerai plus loin, l'essence même de la vie morale.

On le sait, du reste, l'âme place ce but tantôt là où il est véritablement, dans les biens que peut lui procurer l'union toujours plus intime de ses facultés supérieures avec l'Être souverainement parfait, tantôt là où il ne saurait être, dans les biens que peut lui donner le fini, soit un seul, soit plusieurs êtres finis, choses ou personnes, dont elle se fait en quelque sorte un Dieu.

La cause de cette erreur est tout à la fois la fascination que les biens sensibles exercent sur l'âme dont ils absorbent toute l'attention, et les difficultés de toute nature qu'il lui faut vaincre pour apprécier à leur véritable valeur les biens immatériels et divins.

§ III. — *Second effet de la passion de l'infini sur l'âme: poursuite du but assigné à cette passion.*

Le but que l'intelligence fixe à la passion de l'infini est prochain ou éloigné.

Il est prochain quand il peut être atteint par un seul acte de volonté, quand il consiste dans un état de l'âme, dans une manière d'être qui est immédiatement en notre puissance, que nous pouvons réaliser par une simple volition.

Dans ce cas l'âme produira nécessairement l'acte de volonté qui doit la porter à son but, la mettre en possession de ce qu'elle désire. Cette détermination est impliquée dans le désir même qu'elle éprouve.

Elle aspire de toutes les forces de sa nature à un bien entrevu d'abord d'une manière vague et générale. Elle l'a déterminé, ce bien; elle l'a identifié avec un certain exercice de ses facultés, avec une certaine modification qu'elle peut se donner à elle-même.

On ne peut supposer que, sous l'empire de ces pensées et de ces sentiments, pour obtenir ce qu'elle veut d'une volonté invincible, elle ne fasse point une chose qu'elle juge nécessaire et qu'elle sent en son pouvoir.

Le but assigné à la passion de l'infini peut être éloigné; il peut se faire que nous ne puissions l'atteindre qu'en accomplissant des actes distincts les uns des autres et plus ou moins nombreux.

C'est ce qui a lieu tout d'abord dans le cas où les opérations, où les manières d'être, soit actives, soit passives, qui doivent nous donner la perfection, la félicité désirée, sont des états de l'âme, des phénomènes psychologiques qui se distinguent réellement les uns des autres, et forment une série de termes différents et successifs.

Notre choix, par exemple, est fait, est fait d'une façon quelconque. La connaissance, l'amour du fini ou de l'infini, le plaisir intellectuel ou le plaisir physique, sont pour nous le bien suprême. Nous pouvons les concevoir comme quelque chose de simple et d'indivisible, comme une seule émotion de la sensibilité, comme une seule opération de nos facultés de connaître et d'aimer. Mais nous pouvons aussi nous les représenter comme un ensemble

d'actes et de manières d'être qui se succèdent et se complètent, comme une suite de jouissances physiques ou intellectuelles qui s'ajoutent les unes aux autres, comme une série d'opérations de l'intelligence ou de la volonté s'appliquant à leur objet, pénétrant de plus en plus dans la vérité et la beauté, et arrivant à une vue finale, à un suprême degré d'amour qui est le but désiré.

Il est bien évident qu'ici l'âme ne peut atteindre la fin qu'elle se propose qu'en traversant, pour ainsi dire, plusieurs actes qu'elle doit effectuer les uns après les autres.

On sait aussi que les facultés de notre âme, la plupart du moins, ne peuvent se déployer régulièrement, remplir chacune le rôle qui lui est propre, qu'à la condition d'être cultivées, fortifiées, débarrassées de certaines entraves et dirigées d'une manière convenable. Les actes qu'exige cette direction et cette culture spirituelle sont nombreux, délicats, incessants.

De plus, dans toutes ses opérations, l'âme dépend du corps; elle ne peut développer ses facultés, elle ne peut les exercer avec succès que si elles sont servies par des organes en bon état. Cette bonne disposition de l'organisme suppose les soins qui entretiennent sa vie, qui éloignent les causes de destruction, qui réparent et développent ses forces.

Enfin, si l'âme dépend du corps, le corps à son tour dépend de la nature extérieure, à qui il doit demander ce que seule elle peut lui donner : sa nourriture, le vêtement, un abri, des outils, des

armes, des moyens de défense, des instruments de progrès.

Tous les actes que je viens d'indiquer, ceux qu'exige cette adaptation de la nature à nos besoins, ceux que réclament directement l'entretien de la vie organique ou l'éducation des facultés spirituelles, ne sont pas nécessairement compris dans le développement qui est pour l'âme le bien suprême, et le suprême objet de son ambition. Elle peut les mettre en quelque sorte à part et tout à fait en dehors, jugeant qu'ils n'en font point partie intégrante, ne voyant en eux que des moyens dont elle doit faire usage, des conditions qu'elle doit remplir, les étapes d'un chemin qu'elle doit parcourir et des degrés qu'elle doit monter pour s'élever jusqu'à cette fin, pour arriver à cette félicité, à cette perfection seule voulue, seule recherchée pour elle-même.

On le voit donc, quelle que soit la décision que l'âme ait prise au début, quel que soit le bien qu'elle ait jugé propre à satisfaire les désirs que l'infini excite en elle, il peut se faire que la nature même des choses place entre sa manière d'être présente et la manière d'être qui, dans sa pensée, doit la mettre en possession, doit être la possession même de ce bien, une série plus ou moins longue d'actes qu'il lui faut successivement accomplir pour aller de l'une à l'autre.

Que fera l'âme dans cette nouvelle hypothèse?

La réponse à cette question sort de la situation même où l'âme est placée.

Sous l'empire de la passion de l'infini, en vertu

même de l'impulsion qu'elle en reçoit, elle tend à lui donner satisfaction; elle y tend de toutes ses forces, d'un élan spontané, irrésistible.

Le bien que cette passion réclame ne se trouve point près d'elle, n'est pas immédiatement en son pouvoir.

Dans la circonstance, par suite du mouvement qui lui est imprimé, elle fera nécessairement les deux choses que voici :

Si la voie qui conduit à ce but plus ou moins éloigné, si les moyens qu'il lui faut employer pour l'atteindre si les actes qu'elle doit préalablement produire ne s'offrent pas tout d'abord à son intelligence, elle fera effort, elle se remuera, elle se mettra en quête pour les découvrir.

La lumière faite, une fois sûre de son chemin, sûre des moyens propres à la fin qu'elle a en vue, elle agira, elle s'élancera dans la voie ouverte devant elle; elle saisira ces moyens dont elle a reconnu l'utilité; elle les saisira aussitôt qu'ils seront à sa portée; elle les mettra en œuvre aussitôt qu'elle les tiendra en sa puissance immédiate.

Et tout cela, c'est-à-dire ces opérations de l'intelligence qui cherche, qui examine, qui sépare le possible de l'impossible, l'utile de l'inutile, ces opérations de notre volonté qui se détermine et qui exécute, tout cela sera encore la conséquence naturelle, le résultat direct de la tendance qui en ce moment la pousse vers le bien infini.

Résumons-nous. Le bien par excellence a été déterminé. Quel que soit l'objet avec lequel nous l'avons

identifié, cet objet est devenu notre fin suprême, la fin vers laquelle notre volonté se porte de toutes ses forces.

Par là même que nous voulons cette fin, si nous ignorons les moyens de l'atteindre, nous devons vouloir et nous voulons les connaître, nous voulons faire ce qui nous est actuellement possible pour les trouver, et nous nous mettons réellement à leur recherche.

Par là même que nous voulons cette fin, lorsque nous avons découvert, lorsque nous connaissons les moyens de l'atteindre, nous devons vouloir et nous voulons ces moyens, nous voulons les mettre en œuvre ; et s'ils sont en notre pouvoir, nous les mettons réellement en œuvre, nous les employons en effet.

Tous ces actes, tous ces vouloirs se tiennent et s'enchaînent ; ils sortent l'un de l'autre par une nécessité naturelle.

§ IV. — *Influence de la passion de l'infini sur la production de chacun de nos actes volontaires.*

L'action que la passion de l'infini exerce sur notre âme, les deux grands mouvements qu'elle lui imprime nous sont connus. Cette connaissance nous met à même de discerner dans quelle mesure elle contribue à la production de chacun de nos actes volontaires pris en particulier.

L'acte volontaire, nous le savons, est celui qui est conçu avant d'être produit ; l'âme ne l'exécute qu'ensuite de l'idée qu'elle s'en forme.

Cette conception préalable d'un acte possible implique nécessairement dans notre esprit l'idée de l'infini.

L'idée de l'infini ne peut apparaître dans l'âme sans y exciter ce que j'ai appelé la passion de l'infini, c'est-à-dire le désir de le connaître, de l'aimer et d'en jouir d'une manière toujours plus parfaite.

Donc, dans le moment qui précède la réalisation d'un acte volontaire quelconque, lorsque notre âme n'est encore occupée qu'à en concevoir la possibilité, nous portons déjà en nous, non seulement l'idée, mais le désir, mais la passion de l'infini.

A peine éveillé dans l'âme, le désir de l'infini s'empare de toutes ses puissances, il les enflamme de son ardeur et les pousse vers son but.

Pour atteindre ce but, l'âme, avant toute chose, doit le reconnaître.

Supposons qu'au moment où elle conçoit la possibilité de son acte, d'un acte particulier quelconque, elle n'ait pas encore déterminé l'objet de la passion de l'infini, le bien que cette passion réclame.

Elle pourra se persuader que l'acte conçu par elle comme possible renferme ce bien, qu'il constitue à lui seul tout le développement auquel aspirent ses facultés; que son objet, s'il s'agit d'une opération de l'intelligence ou de la volonté, est le suprême intelligible, cette beauté souveraine, cette bonté absolue au-dessus de laquelle il n'y a plus rien à chercher, rien à désirer.

Si elle n'accorde pas à l'acte dont elle a l'idée toute cette importance, elle pourra mettre en lui au moins

une partie du bien qu'elle désire, juger qu'il est un de ces actes, une de ces manières d'être dont la réunion constitue sa perfection totale, son entière félicité; que l'objet saisi dans cet acte par l'intelligence et la volonté forme une partie, un élément, un degré de l'être infiniment intelligible, infiniment beau et bon qu'elle aspire à connaître et à aimer toujours davantage.

Dans cette première hypothèse, l'âme se déterminera nécessairement à la réalisation de cet acte, et le motif de sa détermination sera la passion même de l'infini.

Elle a l'idée d'un bien qu'elle veut d'une volonté nécessaire. Elle conçoit un acte possible en qui elle met la totalité, ou du moins un élément nécessaire de ce bien. Il est impossible qu'elle ne veuille pas produire cet acte. Le jugement qu'elle porte sur lui peut changer d'un instant à l'autre; mais tant que ce jugement restera le même, elle voudra cet acte par cela seul qu'elle veut le bien avec lequel elle le confond, ou du moins dans lequel elle le fait entrer comme partie intégrante. L'une de ces volontés est enfermée dans l'autre; elles ne font toutes deux qu'un seul vouloir.

Plaçons-nous maintenant dans une autre hypothèse, et supposons que l'âme ait assigné à la passion de l'infini un objet où l'acte possible dont elle a présentement l'idée ne soit absolument pour rien.

La chose peut arriver. Sans doute, dans une certaine mesure et nécessairement, cet acte de l'âme développerait celle de ses facultés dont il est l'exer-

cice ; il la rendrait par conséquent parfaite et heureuse à un certain degré. Mais en même temps que lui, elle conçoit toujours d'autres opérations possibles, d'autres manières d'être qu'elle est maîtresse de se donner. Dans ces autres manières d'être, elle peut placer la totalité de ce bien, la plénitude de cette perfection que l'idée de l'infini lui fait concevoir et désirer ; l'acte dont il est question lui paraîtra alors quelque chose d'absolument étranger à ce plein épanouissement d'elle-même, suprême objet de ses vœux.

Dans cette disposition d'esprit, que fera-t-elle de l'acte présent à sa pensée ?

Après avoir déterminé, comme nous supposons qu'elle l'a fait, le but vers lequel aspire la passion de l'infini, il lui reste à chercher les moyens qu'elle doit employer, la voie à suivre, les démarches à faire pour y arriver.

L'acte dont elle conçoit en ce moment la possibilité devient donc pour elle l'objet d'un examen plus ou moins attentif, dont le résultat sera l'une ou l'autre des découvertes suivantes.

Il peut se faire d'abord que l'âme reconnaisse dans cet acte un moyen nécessaire, utile du moins à la fin déterminée qu'elle poursuit, par exemple une opération propre à mettre la nature extérieure ou bien son organisme, ou bien ses facultés spirituelles, dans un état qui lui rende possible l'obtention de cette fin.

Au contraire, elle peut juger que cet acte lui sera nuisible ; que, s'il lui apporte un avantage, il lui causera un dommage plus grand ; qu'il empêchera le

jeu régulier de ses facultés, diminuera ses forces ou celles du corps, lui enlèvera les moyens éloignés ou prochains dont elle a besoin pour atteindre sa fin.

Enfin il peut arriver qu'elle n'aperçoive dans cet acte rien d'utile ni de nuisible, qu'elle le juge tout à fait indifférent au but qu'elle se propose.

Il est facile de prévoir ses déterminations dans chacune de ses suppositions.

Dans la première, c'est-à-dire dans le cas où elle juge cet acte nécessaire à sa fin, nécessaire à la conquête du bien qu'elle met au-dessus des autres et vers lequel elle tend invinciblement, il est évident qu'elle ne pourra point se dispenser de le vouloir, et de l'effectuer, s'il est en sa puissance. Ici encore une volonté entraîne l'autre, se confond avec elle, la volonté sérieuse d'obtenir la fin avec la volonté d'employer les moyens.

Infailliblement encore, et par la même raison, elle voudra cet acte lorsqu'elle le jugera, sinon moyen nécessaire, seul moyen efficace, seul moyen utile, du moins moyen plus utile que tout autre à la fin qu'elle a en vue.

En quoi peut consister, en effet, cette utilité plus grande qu'elle lui attribuera? Uniquement en ce qu'il lui apportera, plus ou moins directement, un surcroît de forces, et que, par là, il lui rendra plus facile le développement qu'elle veut donner à ses facultés, et la mettra à même d'atteindre à un plus haut degré de perfection et de bonheur.

Mais l'âme ne veut pas seulement son bien, le développement de ses facultés dans la possession du

bien absolu ; elle le veut, et avec une invincible force, le plus grand, le plus élevé et le plus large possible.

L'acte qui lui paraît plus utile que tout autre est donc, au fond, le seul qui lui paraisse convenir à la fin qu'elle recherche ; elle le voudra donc, et l'effectuera de préférence à tout autre, par là même qu'elle veut obtenir cette fin.

Dans cette appréciation de plusieurs actes qui peuvent servir la passion de l'infini, seconder la tendance de l'âme vers le bien suprême, j'ai supposé jusqu'ici qu'elle mettait l'un de ces actes au-dessus des autres ; mais elle peut les placer tous sur le même rang. Lorsqu'elle le fait, la tendance, la passion à laquelle elle obéit, la forcent à se décider en faveur de l'un de ces actes, mais non pas en faveur de l'un plutôt que de l'autre.

La seconde des hypothèses que nous avons faites est celle où l'âme, en se représentant un acte quelconque, le juge nuisible, contraire à sa perfection, à son bonheur, à sa fin. Placée en présence d'un acte de cette nature, elle l'évitera, elle s'en détournera par la force même du mouvement qui la pousse à la conquête du bien souverain.

Reste la troisième et dernière supposition, le cas où l'âme n'établit aucun rapport entre l'acte conçu par elle et le bien déterminé vers lequel la passion de l'infini l'incline.

Ce qui arrivera dans cette circonstance, c'est que l'âme demeurera dans une invincible indifférence.

Je l'ai déjà montré plus haut, elle ne saurait se déterminer à un acte qui ne s'offre pas à elle sous

l'image d'un progrès, en qui elle ne voit ni un développement, ni un moyen de développement d'elle-même. Or, tel est l'acte qu'elle ne rapporte en aucune façon, qu'elle ne rattache d'aucun côté à son souverain bien, sans lequel, par conséquent, elle croit pouvoir obtenir la perfection, toute la félicité dont elle se sent capable. L'idée de cet acte ne peut faire naître aucun désir en elle. Elle sera, à son égard, dans la disposition de ces hommes exclusivement épris de la gloire, du plaisir, de la puissance, et qui n'ont qu'un insurmontable dégoût pour tout le reste, pour tout ce qui est étranger à leur passion ; elle négligera l'acte qu'elle juge inutile à son but, à l'unique but de toutes ses aspirations ; elle ne pourra aucunement s'y intéresser ; elle sera dans l'impuissance absolue de le produire.

Résumons tous ces faits, et tirons la conclusion qu'ils renferment.

L'âme ne peut produire un acte volontaire sans en concevoir préalablement l'idée plus ou moins distincte.

Cette idée suscite nécessairement en elle la pensée et le désir du bien parfait, de son bien par excellence.

Entre cet acte dont elle a l'idée et ce bien qu'elle désire invinciblement, elle établit, de toute nécessité, l'un ou l'autre des rapports suivants :

Elle peut d'abord identifier ce bien ou du moins un élément de ce bien suprême avec le bien même renfermé dans l'acte conçu par elle.

A défaut de cette identité totale ou partielle, elle

peut, entre ces deux termes, établir des relations de moyens à fin ; elle peut regarder cet acte comme un moyen qui s'offre à elle d'obtenir sa fin dernière, d'atteindre ce qu'elle estime son bien souverain.

Par un jugement tout opposé, elle peut l'estimer contraire à sa fin véritable, tel qu'il lui en rendrait l'obtention impossible.

Enfin il peut se faire qu'elle ne juge cet acte ni identique, ni utile, ni contraire à son bien suprême, c'est-à-dire qu'elle peut n'établir entre ces deux termes aucun des rapports énumérés, soit qu'elle n'aperçoive point ces rapports, soit qu'elle s'abstienne de les affirmer ou de les nier.

Il n'y a évidemment aucun milieu entre ces hypothèses. Placée en face de ces deux objets, l'âme établira entre eux l'une des trois relations que j'ai indiquées, ou elle ne les établira pas.

Dans les deux derniers cas, elle ne produit point, elle ne peut se déterminer à produire l'acte qu'elle conçoit et qu'elle sent en son pouvoir.

Dans les deux premiers cas, elle le produit et se détermine à le produire uniquement sous l'influence de la passion que l'infini lui inspire.

De ces prémisses sort la conclusion évidente que voici :

Dans les actes qu'elle ne réalise qu'après s'en être formé une première idée, c'est-à-dire dans l'exercice de l'activité volontaire, l'âme obéit toujours à la passion de l'infini. Elle ne se détermine jamais que par le désir d'un bien dont l'infini seul lui suggère l'idée, que par le désir de donner à ses

facultés, à son intelligence, à sa volonté, à sa sensibilité un exercice, un développement en quelque façon illimité, sans bornes assignables, — développement que les objets de l'expérience n'ont pu lui faire concevoir, et qu'ils ne sauraient lui procurer, — développement qu'elle a conçu en se sentant capable de s'unir à l'infini par une connaissance, un amour, une jouissance indéfiniment perfectible, et qu'en réalité elle ne peut trouver que dans cette connaissance, cet amour et l'ineffable joie dont l'une et l'autre peuvent être la source.

Le but vers lequel la passion de l'infini porte l'âme, ce terme de tous ses désirs et de tous ses actes volontaires, c'est ce que l'on appelle et ce que souvent déjà, dans les pages précédentes, j'ai appelé sa fin; — sa fin subjective, si on la considère dans l'âme et comme l'accroissement indéfini de sa perfection et de son bonheur; — sa fin objective, si on la considère en dehors de l'âme et dans l'objet infini dont la connaissance et l'amour peuvent lui procurer cette perfection et cette félicité.

CHAPITRE V

La liberté morale.

I. — Le témoignage de la conscience sur le fait de notre liberté.
II. — La liberté réside dans un des éléments de nos actes volontaires.
III. — L'idée première de l'acte volontaire et le désir du souverain bien ne sont pas libres.
IV. — Le jugement sur le rapport de l'acte possible avec le souverain bien peut être libre.
V. — Les opérations élémentaires qui suivent ce jugement n'ont plus rien de libre.
VI. — Conclusion : véritable siége de la liberté morale. — Définition du jugement pratique.

ARTICLE Ier. — LE TÉMOIGNAGE DE LA CONSCIENCE SUR LE FAIT DE NOTRE LIBERTÉ.

L'idée de l'infini nous est toujours et nécessairement présente au moins dans celles de nos opérations où la raison a quelque part.

Cette idée ne peut luire dans l'âme raisonnable sans y éveiller ce que nous avons appelé la passion de l'infini.

La passion de l'infini nous pousse invinciblement à la recherche d'un bien qui puisse la satisfaire.

Ce bien une fois déterminé, nous nous portons nécessairement à la recherche de voies et moyens qui puissent nous conduire à sa possession.



La découverte des voies et moyens nécessaires à la conquête du bien désiré entraîne la détermination de suivre ces voies, de mettre ces moyens en œuvre.

Ces mouvements et ces actes, qui s'enchaînent si étroitement l'un à l'autre, composent toute la vie de l'être raisonnable.

Dans cette chaîne dont les anneaux sont si serrés et si fortement liés, voyons d'abord si la liberté a une place. Nous examinerons ensuite où se trouve la place de la liberté.

L'acte libre est celui que nous avons pu faire ou ne pas faire, à notre gré.

Que nous ayons ce pouvoir de faire ou de ne faire pas certaines choses selon notre volonté, nul ne saurait le nier sans se mentir à lui-même.

« Un homme qui n'a pas l'esprit gâté, dit Bossuet, n'a pas besoin qu'on lui prouve son franc arbitre ; car il le sent, et il ne sent pas plus clairement qu'il voit ou qu'il reçoit des sons ou qu'il raisonne, qu'il se sent capable de délibérer et de choisir, » c'est-à-dire d'agir librement.

Des philosophes ont refusé à l'homme le sens intime de sa liberté en se fondant sur les raisons suivantes :

La liberté de nos actes, disent-ils, consiste dans le pouvoir que nous avons de les faire ou de les omettre, à notre gré. Comment la conscience nous instruit-elle des pouvoirs que nous possédons ? En saisissant pour ainsi dire sur le fait les actes qui en émanent : chose qui est impossible ici.

Dans l'instant qui précède la détermination libre, l'âme a l'idée de son acte; le désir, la passion la sollicitent peut-être à le produire, mais elle ne le produit pas. La liberté ne s'exerce donc pas encore; le regard de la conscience ne peut saisir ce qui n'est pas.

Au moment même où la détermination libre s'accomplit, l'âme produit sans doute un acte, mais elle n'a plus le pouvoir de ne pas le produire. La conscience ne peut découvrir en elle un pouvoir qu'elle ne possède plus.

Voilà les difficultés.

Pour les résoudre, sortons des généralités; examinons en particulier quelques-unes de ces déterminations dont nous affirmons la liberté sans aucune hésitation. Voyons ce que le sens intime nous en fait connaître, ce qu'il nous fait connaître soit du moment qui les précède, soit du moment qui les voit naître.

Tous ceux qui admettent l'existence de la liberté conviennent qu'elle se trouve, quelquefois au moins, dans l'exercice de l'attention.

Qu'est-ce donc que le sens intime nous apprend de cette faculté et de ses actes [1]?

Un objet quelconque se présente à l'intelligence. Après en avoir saisi l'ensemble d'une vue générale, par un effort nouveau elle s'applique à considérer l'un de ses éléments en particulier, mais sans perdre tout à fait les autres de vue.

[1] V. Ire partie, liv. II, chap. I, art. 1.

Si alors elle s'interroge elle-même, non pas sur ce qu'elle opère en ce moment, mais sur ce qu'elle est en mesure d'opérer ensuite, il est sans aucun doute que la plupart du temps elle se sentira le pouvoir de porter et d'arrêter successivement son regard sur chacun de ces points qu'elle embrasse en même temps et d'une manière confuse; elle se sentira le pouvoir de faire pour l'un ou l'autre de ces éléments, pour l'un ou l'autre de ces aspects de l'objet total vaguement aperçus ce qu'elle fait pour le point de vue qui occupe en ce moment son attention, c'est-à-dire le pouvoir de se concentrer sur lui et de s'attacher à le considérer avec une application spéciale.

De là sortira pour elle la notion de plusieurs actes d'attention, et le sentiment de pouvoir, selon sa volonté, effectuer l'un ou l'autre de ces actes.

Qu'elle considère maintenant l'une de ces opérations en particulier, qu'elle se demande ce qu'elle peut à son égard; il est évident qu'elle se sentira le pouvoir de la faire ou de l'omettre, à son gré. Elle se sentira le pouvoir de la faire comme toutes celles dont elle a en même temps l'idée; elle se sentira le pouvoir de l'omettre, par là même qu'elle se sentira le pouvoir d'en faire une autre à sa place.

Et ce qui est vrai de l'un de ces actes d'attention en particulier est vrai de tous.

Il est donc certain qu'avant de réaliser ces actes l'âme peut avoir clairement conscience de sa liberté à leur égard, et se connaître, par le sens intime,

capable de les produire ou de ne pas les produire, selon sa volonté.

Maintenant, que se passe-t-il en nous juste au moment où s'accomplissent librement ces mêmes opérations de l'esprit? Qu'est-ce que la conscience nous apprend dans ce moment précis?

Pour nous en rendre exactement compte, considérons le point d'où l'âme part et celui où elle arrive par l'exercice même de sa liberté.

La voici dans un certain état bien déterminé, recevant comme toujours l'action des choses extérieures, réagissant sur elles, les embrassant par la connaissance, par les affections que cette connaissance peut entraîner; et, au milieu de cet exercice de son activité, ayant l'idée d'un acte qu'elle n'accomplit pas encore, mais qu'elle se croit capable d'accomplir.

Puis, sans recevoir d'impressions nouvelles, sans se laisser entraîner à celles qu'elle continue à subir, par un effort qui vient tout entier d'elle-même, elle passe à une nouvelle manière d'être, à un état où ses facultés opèrent autrement qu'elles ne faisaient, où son intelligence en particulier s'applique tout entière à ce qu'elle effleurait à peine, et par cette application de toutes ses forces découvre clairement et pénètre ce qu'elle ne voyait qu'à demi et dans une sorte d'obscurité.

La conscience nous fait connaître tout cela, et ces deux moments de notre vie intellectuelle, et leur succession, et la manière dont nous passons, dont nous nous portons nous-mêmes de l'un à l'autre

avec une entière indépendance, par une détermination qui ne nous est pas imposée du dehors, mais que nous tirons du fonds le plus intime de notre activité propre.

Or, en nous montrant tout cela, la conscience nous a fait connaître que nous produisons un acte libre.

Elle nous fait connaître, en effet, un acte qui est tout entier de nous, un acte auquel nous nous sommes décidés et portés de nous-mêmes, sans y être déterminés ni par la nature qui nous a été donnée, ni par l'impulsion des causes extérieures, puisqu'à un certain moment nous ne le produisions pas, bien qu'à ce moment notre nature fût absolument la même et reçût du dehors la même impulsion qu'au moment où nous l'avons produit.

Mais un acte accompli dans des conditions semblables, c'est un acte libre, c'est un acte que nous avons pu produire ou ne pas produire, à notre gré.

Nous avons pu le produire, puisqu'en effet nous l'avons produit par un effort qui nous a été propre.

Nous avons pu ne pas le produire, puisqu'en effet nous ne l'avons pas produit dans un moment où nous étions les mêmes et dans la même situation qu'au moment où nous l'avons produit, disposant des mêmes forces et sollicité de la même manière : ce qui montre que cet acte n'a pas été l'œuvre de la nature extérieure en nous, ni le résultat de la nature que nous avons reçue, mais le déploiement d'une force dont l'exercice a dépendu de nous, dont la direction nous a été abandonnée.

Nous avons donc, dans ces opérations intellectuelles que je viens d'indiquer, la conscience de pouvoir agir et d'agir en effet librement, et la vérité de notre libre arbitre trouve dans le sens intime lui-même sa preuve invincible.

ART. II. — LA LIBERTÉ RÉSIDE DANS L'UN DES ÉLÉMENTS DE NOS ACTES VOLONTAIRES.

Nous sommes libres ; une voix qui ne trompe point nous le dit. Mais sommes-nous libres dans tous nos actes? Non.

Les actes de l'instinct, pour commencer par eux, n'ont aucun des caractères de la liberté.

Nous les produisons sans les avoir préalablement conçus. Dans l'instant qui en précède la réalisation, nous ne nous sentons pas le pouvoir de les accomplir ou de les omettre, puisque nous n'en avons pas même l'idée. Nous ne les produisons pas par un effort qui nous soit propre ; ils sont produits en nous plutôt que nous les produisons ; ils sont le résultat immédiat d'une impression que nous avons reçue du dehors et qui n'était nullement en notre pouvoir. Les actes instinctifs sont tout le contraire de ce que fait la liberté ; il n'y a donc de libre en nous que ce qui échappe à l'empire de l'instinct, c'est-à-dire les actes de la volonté.

La suite des opérations qu'ils supposent nous est connue.

Il faut d'abord que l'âme conçoive l'acte qu'elle doit accomplir.

En même temps qu'elle s'en forme la première idée, elle ressent le désir du souverain bien, désir vague, obscur, mais invincible.

Elle doit ensuite porter un jugement sur le rapport de l'acte conçu par elle avec la possession de ce bien que réclament tous ses désirs, qui est pour elle le plus grand de tous les biens, le bien suprême.

Ce jugement une fois porté, viennent la volition par laquelle l'âme se détermine à agir, et enfin la réalisation même de l'acte.

La liberté se répand-elle dans toutes ces opérations, qui sont comme les éléments de l'acte volontaire? Se renferme-t-elle dans quelques-unes seulement? Quel est son véritable siége, le moment où elle apparaît, celui où elle cesse de s'exercer?

ART. III. — QUE L'IDÉE PREMIÈRE DE L'ACTE VOLONTAIRE ET LE DÉSIR DU SOUVERAIN BIEN NE SONT PAS LIBRES.

La volonté ne peut avoir aucune part dans la première conception de nos actes.

Pour vouloir nous les représenter, il faudrait que nous en eussions déjà quelque idée. On peut vouloir se représenter plus clairement ce que l'on conçoit déjà d'une manière vague ; mais on ne peut vouloir se représenter ce dont on n'a encore aucune idée.

De quelque manière que se fasse dans notre esprit cette première représentation de l'acte possible, il est donc certain qu'elle se fait sans la volonté, et par conséquent sans liberté, puisqu'il n'y a de libre que ce qui est volontaire.

Le désir du souverain bien peut-il davantage être attribué à la volonté libre?

Ce désir suppose l'idée de l'infini, dans laquelle il prend sa source.

L'idée de l'infini elle-même, considérée comme une modification de l'esprit, est-elle l'œuvre de notre liberté?

Je ne parle ici que de la première apparition de cette idée dans l'intelligence, au début du travail qui doit aboutir à la production de l'acte libre. Or, l'idée première de l'infini ne peut pas plus être volontaire que la première idée de l'acte lui-même.

Les raisons que j'ai indiquées tout à l'heure gardent ici toute leur force.

L'idée première de l'infini est le résultat nécessaire de l'action divine sur le principe intelligent, sur la substance de l'âme raisonnable. L'opération divine n'est pas en notre pouvoir. Son effet, qui est de mettre notre intelligence en rapport avec l'Être souverain et de lui en donner une sorte de perception idéale, son effet se produit en nous sans que nous l'ayons voulu d'aucune façon.

Ainsi l'idée de l'infini se lève d'elle-même dans la raison. La liberté peut avoir un rôle dans le travail de réflexion qui la développe et l'éclaircit; mais son éveil, le moment où, sortant en quelque sorte de

la nuit, elle commence d'émerger et vient s'offrir aux regards de la réflexion, ce moment-là n'a rien, absolument rien qui ne soit soumis à la nécessité.

Considérons maintenant les mouvements qui conduisent l'âme de l'idée de l'infini au désir du souverain bien, et voyons si nous y trouverons quelque chose de libre.

Prenons l'idée de l'infini à son point de départ, dans son état le plus rudimentaire. Si obscure qu'elle soit, elle est nécessairement l'idée de la perfection sans bornes, perfection déterminée jusqu'à un certain degré, mais jusqu'à un certain degré seulement.

Elle est, disons-nous, l'idée de la perfection sans bornes.

En effet, concevoir l'infini, c'est, nous l'avons dit, concevoir quelque chose d'obscur, un objet vague et confus, mais en qui pourtant nous reconnaissons deux propriétés, d'abord la propriété de surpasser une réalité ou un ensemble de réalités déterminées dont la connaissance nous est donnée par l'expérience, ensuite la propriété de n'avoir lui-même rien qui le surpasse, d'être par conséquent sans limite. Or, l'idée de cette double propriété d'être supérieur à quelque chose de positif, de réel, et de n'avoir rien au-dessus de soi, c'est précisément l'idée de la perfection sans bornes.

En second lieu, la perfection sans bornes que nous concevons nécessairement en concevant l'infini est déterminée jusqu'à un certain degré.

Nous voyons en effet et nous jugeons que l'être infini, que la perfection sans limites d'aucune sorte

dont l'idée nous est donnée avec celle de l'infini surpasse telle ou telle réalité déterminée, objet de notre connaissance expérimentale. Nous jugeons, nous voyons donc que l'infini, que cette perfection sans limites renferme tout ce qu'il y a de positif, de parfait dans cet objet déterminé. Le degré d'être et de perfection que nous découvrons dans cet objet nous fait jusqu'à ce même degré découvrir ce qu'est l'être, la perfection infinie.

En troisième lieu, la perfection sans bornes que nous concevons nécessairement en concevant l'infini est déterminée jusqu'à un certain degré seulement.

Par là même, en effet, que la perfection de l'être infini surpasse infiniment la perfection de la réalité expérimentale dont nous le rapprochons, il y a dans l'être infini des degrés de perfection sans nombre qui ne se trouvent pas dans la réalité expérimentale, dont les genres et degrés de perfection inhérents à cette réalité ne peuvent nous donner l'idée, qui par conséquent restent pour nous dans une indétermination entière.

De tout ceci il résulte que nous ne pouvons avoir l'idée de l'infini sans concevoir qu'il possède tout ce que nous trouvons de positif, de bon, d'aimable dans certains êtres finis auxquels nous le comparons, et qu'il possède beaucoup plus, qu'il possède infiniment plus encore.

Ce premier aspect sous lequel nous saisissons nécessairement l'être infini implique d'autres notions qui s'imposent également et du même coup à notre intelligence.

Ainsi il ne nous est pas possible de concevoir que l'infini renferme infiniment plus de perfection que tel et tel être fini, sans concevoir que nous pourrions saisir, discerner en lui infiniment plus de perfection que ces êtres ne nous en font découvrir.

Nous ne pouvons concevoir la possibilité de découvrir infiniment plus de perfection que nous n'en découvrons dans l'être infini, sans concevoir la possibilité d'accroître indéfiniment la connaissance que nous avons des perfections de cet être, l'amour que cette connaissance produit naturellement, la joie dont cette connaissance et cet amour sont le principe.

Par là nous concevons nécessairement la possibilité de développer indéfiniment nos facultés de connaître, d'aimer et de jouir. Or, nous ne pouvons concevoir cette possibilité, la possibilité de cette évolution illimitée de notre être, de cette perfection et de cette félicité sans bornes, sans nous y porter spontanément, sans y aspirer de toutes nos forces, aspiration, tendance qui est précisément le désir de notre bien souverain.

On voit quels sont ses antécédents et quelle est son essence.

Il a son principe dans la modification que l'âme douée d'intelligence et de volonté reçoit des causes extérieures, de l'être infini et des êtres finis. De cette modification passive et nécessitée dérivent une série de conceptions intellectuelles qui se succèdent sans interruption, se poussant en quelque sorte l'une l'autre, et s'engendrant fatalement. La dernière de ces conceptions, l'idée de la félicité et de la perfec-

tion la plus haute où nous puissions atteindre, d'une perfection et d'une félicité auxquelles nous n'assignons pas de bornes, entraîne la volonté et lui imprime un élan nécessaire, irrésistible qui est le désir en question.

Il n'y a donc absolument rien de libre ni dans ce désir lui-même, ni dans les opérations élémentaires dont il est précédé.

ART. IV. — QUE LE JUGEMENT SUR LE RAPPORT DE L'ACTE POSSIBLE AVEC LE SOUVERAIN BIEN PEUT ÊTRE LIBRE.

Ce jugement est un acte complexe de la connaissance réfléchie. Il suppose :

Premièrement, la notion de cet acte que l'âme doit opérer, au moins la notion primitive, vague et confuse ;

Secondement, un effort par lequel l'âme porte son attention sur telle ou telle propriété, sur tel ou tel rapport de cet acte avec le bien suprême qu'elle désire ;

Troisièmement, ce qui est la suite et le résultat de cet effort, la vue plus distincte, la connaissance plus claire de cette propriété, de ce rapport sur lequel se concentre le regard de l'esprit ;

Quatrièmement enfin, l'adhésion de l'âme intelligente à ce qu'elle discerne ainsi, l'affirmation intérieure que la chose est telle qu'elle l'aperçoit.

La notion première de l'acte n'est pas libre : nous l'avons montré.

Quant aux trois dernières opérations, elles ne constituent pas trois faits distincts ; lorsque l'intelligence dirige son attention sur la propriété d'un objet, elle la voit, elle la discerne par cela même ; quand elle la discerne, elle y adhère, elle affirme qu'elle est. Il n'y a donc là que les trois éléments, les trois degrés, à peine distincts, d'un même fait total.

En tout cas, les deux derniers éléments dépendent de celui qui apparaît au début ; ils en sortent fatalement. Quand l'âme a fixé son regard, appliqué sa puissance de connaître sur la propriété d'un objet, sur quelque chose qui, dans cet objet, est intelligible, est visible pour elle, elle ne peut pas ne pas le voir, ne pas le reconnaître ; et quand elle l'aperçoit distinctement, quand elle le reconnaît, elle ne peut pas ne pas affirmer qu'il est.

Si donc la liberté se trouve quelque part dans cette opération, c'est au point de départ même, dans l'effort de l'attention.

Ainsi, la question se réduit à savoir si c'est librement que l'âme porte son attention sur les propriétés de l'acte qu'elle conçoit, sur les rapports de cet acte avec sa fin dernière.

Dans nos divers jugements, l'exercice de l'attention est tantôt libre, tantôt nécessité.

Lorsque je conçois certains objets, il peut y avoir en eux des propriétés qu'il m'est impossible de n'y pas voir.

Ainsi, lorsque je conçois une ligne droite, il m'est

impossible de ne pas voir, au moins vaguement, qu'elle est le plus court chemin de l'une de ses extrémités à l'autre. L'attention que je donne à ces propriétés, en concevant ces objets, au moins si je la considère à son degré infime, n'est pas libre. Je puis m'abstenir de concevoir une ligne droite; mais si je conçois une ligne droite, il faut que je lui conçoive la propriété d'être le plus court chemin d'un point à un autre.

De même, lorsque je conçois plusieurs objets ensemble, il peut y avoir entre eux certains rapports qu'il me sera impossible de ne pas apercevoir.

Je ne puis, par exemple, concevoir deux et deux d'un côté, et quatre de l'autre, sans apercevoir que deux et deux égalent quatre. L'attention donnée, au moins dans une certaine mesure, aux rapports qui relient ces objets distincts entre eux, n'est pas libre non plus. Elle m'est imposée par le fait même de la conception de ces objets.

Mais dans d'autres cas, je puis concevoir un objet sans remarquer telle ou telle de ses propriétés; je puis concevoir plusieurs objets, sans apercevoir tel rapport qui existe réellement entre eux. C'est là un fait d'expérience évident et sur lequel il est inutile d'insister.

Si en concevant cet objet je porte mon attention sur cette propriété qui est en lui, si en concevant ces deux objets distincts je fais attention à ces rapports qui les relient l'un à l'autre, mon attention est libre; elle ne m'est pas imposée par l'idée même de ces objets. J'ai pu les concevoir sans remarquer en

eux ces propriétés et ces rapports ; si je les ai remarqués, c'est par un effort libre de mon intelligence.

Il faut noter que l'attention, donnée d'abord librement, peut être nécessitée ensuite. Car après avoir remarqué librement dans un objet des propriétés qui s'y cachaient pour ainsi dire, et entre plusieurs objets des rapports plus voilés, il peut se faire qu'en vertu même de cette découverte première, ces propriétés et ces rapports se dégagent en quelque sorte de leurs ombres, et nous deviennent tellement évidents que nous ne puissions plus concevoir ces objets sans les apercevoir.

La liberté de l'attention ainsi expliquée et définie, voyons si elle se trouve dans les jugements par lesquels nous déterminons soit notre souverain bien, soit les moyens de l'atteindre.

Au moment où l'âme se prépare à porter le premier de ces jugements, et cherche dans le champ du possible ce qui peut combler les immenses désirs que la passion de l'infini fait naître en elle, le fini et l'infini sont, comme je l'ai dit plus haut, présents à sa pensée, ainsi que les actes dont l'un et l'autre peuvent être l'objet de sa part, et les développements que l'un et l'autre peuvent donner à ses facultés.

Les opérations qui ont pour objet de mieux connaître l'infini, de l'aimer davantage et d'en jouir plus pleinement, contiennent la perfection, la félicité de l'homme ; elles la contiennent tout entière ; il n'y a qu'elles qui la contiennent.

Ceux d'entre ses actes qui se rapportent aux

choses finies et s'y renferment ne peuvent être pour elles que de purs moyens d'atteindre sa fin dernière. Ils ne sont point eux-mêmes le souverain bien. Quand même l'âme se donnerait tout ce qu'il y a de positif, de bon dans ces actes, elle n'ajouterait rien à la grandeur, aux joies, à la plénitude des biens qu'elle peut puiser dans son union avec l'infini véritable.

Ces propriétés des actes humains, qui ont le fini ou l'infini pour objet direct, ces rapports qui les rattachent tous au souverain bien de l'homme, sont certains, incontestablement vrais. Mais si vrais, si certains qu'ils soient, ils ne sont point revêtus d'une évidence immédiate, irrésistible.

Il est bien vrai qu'après cette vie, dans le ciel, dans ce ciel que la religion chrétienne promet à la vertu, où la Vérité, où la Beauté infinie se montre aux âmes purifiées, face à face, sans aucun voile, et rayonnant de tout son éclat, les anges et les saints ne peuvent pas ne pas voir que toute leur perfection et tout leur bonheur se trouvent dans la connaissance de cette Vérité, dans l'amour de cette Beauté, dans la possession intellectuelle et affective de Dieu, et ne se trouvent nulle part ailleurs que là.

Mais sur la terre, il n'en est pas ainsi : nous pouvons concevoir cette connaissance, cet amour, ces jouissances, nous pouvons nous en former une première idée sans y voir de suite et nécessairement le bien suprême vers lequel nous aspirons.

Non seulement cette identité ne frappe pas nécessairement notre esprit, l'intelligence ne peut que

difficilement la reconnaître, la saisir d'une vue nette et assurée.

Pour atteindre à cette découverte, il lui faut d'abord discerner l'infini de tout ce qui n'est pas lui, reconnaître l'unité de sa substance, et dans son unité substantielle la plénitude de toutes les perfections.

Il faut ensuite qu'elle tourne son attention sur elle-même; qu'elle remarque d'abord les facultés de réfléchir, de comparer, de raisonner dont elle est douée, puis le pouvoir dont ces facultés sont le principe, le pouvoir de développer sans cesse la connaissance et l'amour essentiel qui l'unissent à l'être par excellence.

Dans cet exercice de ses hautes facultés il lui faut reconnaître sa perfection souveraine, et, dans cette perfection souveraine elle-même, la source de la félicité sans bornes, objet de tous ses vœux.

La route à parcourir est longue. De plus, elle est à chaque pas hérissée de difficultés.

Difficultés pour discerner l'infini véritable au milieu du nuage dans lequel il se présente tout d'abord à la raison.

Difficultés pour reconnaître dans la connaissance et l'amour de l'infini, sans cesse développés, la plus haute perfection qu'elle puisse désirer. Cette alliance toujours plus étroite de l'esprit et du cœur avec Dieu fait sans doute la vraie grandeur et la solide gloire de l'homme; mais elle s'opère dans les plus secrètes profondeurs de l'âme; rien de plus éloigné des sens, rien de plus intime, de plus délicat. Pour l'apprécier, pour en découvrir la beauté, il faut faire taire tous les bruits du dehors; il faut s'arracher au

tumulte des sensations grossières ; il faut se recueillir profondément en soi-même, descendre dans le sanctuaire de la conscience et pénétrer jusqu'à son centre le plus reculé. Cette concentration de toutes les forces de l'intelligence sur quelque chose d'insensible et d'immatériel ne peut se faire sans un grand effort de la volonté.

Difficultés pour établir dans ce perfectionnement intérieur d'elle-même sa suprême béatitude. La joie qui est le fruit naturel de cette union de nos facultés avec le bien infini n'est pas immédiate ; elle est empêchée ici-bas par l'action que les choses du dehors exercent sur l'âme, action violente, tyrannique, qui l'arrachent à la vue, et par là même à la jouissance de sa perfection et de sa dignité intérieure.

Cette jouissance aura lieu dans une vie à venir ; la raison nous le fait espérer ; mais ses enseignements sur ce point, aussi relevés qu'ils sont consolants, demandent pour être compris un certain travail de réflexion ; ils reposent sur une suite de vérités sublimes, dont chacune est, jusqu'à un certain point, difficile à atteindre, dont l'enchaînement surtout est difficile à embrasser et à retenir.

Il semble aussi que, remise à un temps qui peut paraître éloigné, cette joie, par l'effet même de cet ajournement, s'amoindrit aux regards de l'intelligence, devient quelque chose de faible, de pâle, une sorte d'apparence vaine. Pour la ressaisir en quelque sorte dans ce lointain et ce vague immense, pour lui restituer sa certitude et, si je l'ose dire, sa réalité solide, il faut que l'esprit fasse effort, il faut qu'il

attache avec force et longtemps sur elle toute sa puissance d'attention.

D'un autre côté, les biens que l'âme peut se promettre de ses relations avec les choses finies ont quelque chose de vif, de présent, d'immédiat, quelque chose qui la saisit, et par là même l'attire tout entière.

Les plaisirs des sens emportent naturellement ses désirs. Lorsqu'ils s'offrent à elle, elle semble d'avance s'en enivrer. Sa raison presque toujours se trouble. La pauvreté de ces plaisirs, les amertumes qui s'y trouvent si souvent mêlées, leur durée si éphémère, leurs funestes conséquences, disparaissent comme d'elles-mêmes à son regard fasciné. Elle n'a qu'à céder à la pente qui l'entraîne; elle s'absorbera tout entière dans l'espérance de ces joies sensuelles et ne demandera plus d'autre félicité.

Nous élevons-nous plus haut, jusqu'à ces satisfactions plus délicates que les créatures peuvent donner à l'âme qui les contemple et les admire ; la vérité, la beauté partielle dont brillent les êtres finis nous captivent. Nous laissons de côté ce qui manque aux objets qui nous ravissent. Nous ne voyons que ce qu'il y a en eux de réel, de bon, d'aimable. Non seulement nous nous en exagérons l'importance; nous pouvons détourner notre regard de tout le reste, ne voir plus rien au-dessus, rien au-delà, au moins d'une vue distincte. Alors l'infini et tout ce que l'infini peut faire pour notre âme s'effacera devant elle. Elle ne verra, elle n'estimera, elle n'aimera plus que ces biens finis; elle y mettra sa fin

dernière, à moins que par un puissant et persévérant effort elle ne s'arrache à la fascination qu'ils exercent sur elle.

Cet effort, elle en est capable sans doute, et c'est ce qui fait que si elle se laisse séduire, si elle se trompe dans la détermination du souverain bien, son erreur est libre et lui est imputable.

Mais cet effort est nécessaire; la vérité ne s'impose pas ici d'elle-même à l'intelligence. Même lorsqu'elle a été plusieurs fois reconnue, affirmée, elle veut un effort pour être reconnue, affirmée de nouveau, et l'acte par lequel nous discernons entre tous les biens qui s'offrent à nous celui qui est notre souverain bien est un acte soustrait à la nécessité, un acte d'intelligence que nous produisons librement, et dont l'honneur nous revient.

Quant aux opérations dans lesquelles l'intelligence détermine bien ou mal, non plus sa fin dernière, mais les moyens d'atteindre cette fin, elles sont tantôt nécessitées, tantôt libres.

Il est facile de mettre cette vérité en pleine lumière à l'aide de quelques exemples.

Je prends un homme au milieu de tout ce qui peut donner le bonheur, dans l'éclat de la jeunesse, plein de santé et de force, honoré, riche des dons de la fortune, plus riche encore des dons de l'intelligence et du cœur. Tenant à la vie par des liens si nombreux et si doux, il l'aime non pas seulement, comme tous les êtres vivants, d'un amour instinctif et aveugle; il l'aime d'un amour que la raison a fortifié: il l'aime, sinon comme le bien souverain, du

moins comme une condition de ce perfectionnement de lui-même, de ce développement indéfini de ses facultés, obscur objet peut-être, mais dernier et suprême objet de ses désirs.

Dans un moment où sa raison est calme, lorsqu'il a la pleine et tranquille possession de lui-même, supposons que cet homme rencontre un poignard. A l'aspect de cette arme, la pensée lui viendra peut-être qu'il pourrait s'en servir pour se donner la mort. Son imagination pourra, à la rigueur, lui présenter la première idée d'un suicide. Mais il ne pourra la concevoir sans connaître, sans juger immédiatement, invinciblement, que cette action serait opposée à son bien, contraire à tout son bonheur.

Supposons maintenant ce même homme, avec ce même amour de la vie, exposé à un péril réel, à un péril extrême, précipité par exemple dans un fleuve rapide et entraîné à une mort certaine. Tout à coup il aperçoit un moyen de salut : un banc de sable s'élève à quelque distance et lui offre un refuge. Le flot le porte ; il n'a qu'un léger effort à faire pour se diriger de ce côté : sa vie est sauvée.

De cet effort, qu'il conçoit si facile, au bien suprême qu'il désire et avec lequel la vie, le bien de la vie s'unit si étroitement pour lui, il y a un rapport de moyen à fin, rapport manifeste, d'une évidence immédiate, que la raison de cet homme, au milieu de ce danger, aperçoit tout d'abord. Cette action physique, la conservation de sa vie, le bonheur auquel il aspire, sont trois termes auxquels il lui est impossible de penser sans voir

de suite et clairement la convenance de l'un avec l'autre.

Dans ce dernier cas, comme dans le précédent et tous ceux qui leur ressemblent, le jugement que l'âme porte sur le rapport de son acte particulier avec sa fin, avec le but déterminé qu'elle poursuit, n'est pas un jugement libre ; il lui est imposé par une évidence irrésistible. Elle ne peut en porter un autre.

Mais la vérité ne se présente pas toujours à nous avec cette force impérieuse, invincible. Très-souvent il dépend de l'âme de voir ou de ne pas voir d'une vue nette et arrêtée, dans un acte conçu par elle, ce qu'il y a d'utile ou de nuisible, de favorable ou de contraire à son bien véritable. Les avantages ou les inconvénients, quoique de très-grande importance, pourront être difficiles à découvrir. Même après les avoir découverts une première fois, il lui faudra dans la suite de nouveaux efforts pour en ressaisir la vue claire et distincte.

Par exemple, tel acte qui sert les intérêts de l'esprit, qui est utile au développement de l'intelligence, à la formation de la volonté, ne pourra être accompli sans une fatigue corporelle considérable, peut-être sans de grandes douleurs physiques. L'âme est naturellement beaucoup plus sensible aux incommodités qu'aux avantages que nous supposons ici. Elle portera tout d'abord son attention du côté des inconvénients attachés à cet acte ; elle l'y portera avec une grande force. Absorbée dans cette vue, elle aura grand'peine à découvrir son utilité supérieure, grand'peine, après l'avoir aperçue, à reporter sa vue

sur elle, et à l'y arrêter fortement, lorsqu'il en sera besoin.

Ici encore, comme dans le jugement qui a pour objet de déterminer le bien suprême, elle pourra faire cet effort pénible; elle pourra le répéter; mais elle pourra aussi ne point s'en imposer la fatigue, et si elle découvre, si elle affirme la vérité, c'est librement qu'elle la verra et l'affirmera.

Nous avons donc trouvé, dans la production des actes volontaires, le point où la liberté apparaît : c'est le moment où, ayant l'idée d'un acte qu'elle peut produire et le désir d'un bien, le plus grand possible, supérieur à tous les autres, l'âme considère cet acte dans son rapport avec ce bien suprême.

Mais ce moment passé, la liberté s'exerce-t-elle encore? Survit-elle au jugement dont nous venons de parler?

Art. V. — Les opérations élémentaires qui suivent le jugement sur le rapport de notre action totale avec la possession de notre souverain bien n'ont plus rien de libre.

Ce jugement une fois porté, restent deux choses : d'abord la volition par laquelle l'âme se détermine à effectuer l'acte qu'elle sent en son pouvoir, ensuite la réalisation même de cet acte, c'est-à-dire, s'il s'agit d'une opération purement spirituelle, l'exercice de telle ou telle faculté de l'âme; s'il s'agit d'une

opération corporelle, le mouvement de tel ou tel organe, mouvement produit par la force motrice que presque tous les philosophes attribuent aujourd'hui à l'âme.

Il est admis et il est certain qu'une fois la volition produite, la réalisation de l'acte n'est plus libre. Elle suit, si l'exercice de la faculté spirituelle ou de l'organe physique est, dans l'instant même, véritablement au pouvoir de la volonté, elle ne suit pas dans le cas contraire, mais cela toujours nécessairement.

Il serait contradictoire qu'un effet fût véritablement au pouvoir de la volonté et que la volonté de le produire ne le fit pas naître; que l'âme, après cette volition, pût encore le produire ou ne pas le produire à son gré. Si l'âme a voulu sincèrement cet effet, et qu'elle ne l'ait pas obtenu, c'est qu'elle n'avait pas la puissance de le réaliser par sa volonté. S'il est réalisé par le fait de sa volition, la volition une fois produite, il n'a plus été au pouvoir de l'âme que cet effet n'existât point.

Il ne reste donc plus à examiner que ce point : la volition suit-elle nécessairement le jugement que l'âme porte sur le rapport de tel ou tel de ses actes avec son bien, avec sa perfection et sa félicité suprême? Lorsqu'elle a prononcé, par exemple, que ces actes constituaient le développement le plus parfait possible de ses facultés ou du moins lui étaient nécessaires pour l'obtenir, se détermine-t-elle nécessairement à les produire, ou bien reste-t-elle encore libre de ne le vouloir pas et de s'en abstenir?

Que nous dit l'expérience? Toutes les fois que nous agissons avec liberté, nous avons la conscience des motifs qui nous inspirent; nous pouvons en rendre compte. Quel est le mobile de tous nos actes libres et réfléchis? Toujours la même pensée, pensée vraie ou fausse, mais, au moment de notre détermination, pensée bien arrêtée que l'acte auquel nous nous déterminons mérite, à un point de vue quelconque, d'être préféré, est meilleur, plus avantageux que tout autre, plus capable de satisfaire l'un ou l'autre des immenses désirs qui nous agitent sans cesse. Nous avons pu nous tromper sur sa valeur, juger trop précipitamment, nous laisser aveugler par la passion, ne regarder que ce qu'il y avait en lui de bon, d'agréable, d'utile, sans considérer ce qu'il peut avoir de pénible, de fâcheux, de nuisible; mais nous ne nous sommes déterminés à le produire que pour une raison, parce que nous l'avons jugé plus propre que toute autre chose à nous procurer le bien, la perfection, le plaisir que nous désirons par dessus tout, la fin suprême vers laquelle nous tendons.

L'expérience nous dit que tous nos actes réfléchis et libres ont pour antécédent immédiat un jugement dans lequel nous affirmons de ces actes qu'ils sont utiles, nécessaires à notre fin. Ce jugement détermine-t-il la volonté, ou bien lui laisse-t-il le pouvoir de faire ou de ne pas faire à son gré l'acte qui ne s'offre à elle revêtu de ces propriétés?

Observons d'abord que l'âme peut très-souvent modifier son jugement, se former de cet acte une

idée tout autre, arriver par un nouveau travail de la pensée à se le représenter comme inutile ou même contraire à sa fin. En lui ôtant la valeur qu'elle lui avait donnée, elle lui ôte, bien entendu, l'empire qu'il avait pu prendre sur sa volonté; elle se met non seulement dans l'indifférence à son égard, mais dans l'impuissance de le produire. Ainsi, par là même qu'elle peut modifier son appréciation sur l'acte dont elle a affirmé l'utilité, la nécessité pour sa fin, l'âme garde indirectement la liberté de produire cet acte ou de ne pas le produire.

Mais supposons que l'âme ne modifie pas sa manière de voir, que son appréciation reste toujours la même; qu'arrivera-t-il?

La réponse à cette question se trouve tout entière dans ce que nous avons dit plus haut (1).

L'âme aspire à la possession du bien infini, à sa possession la plus parfaite possible; elle y tend par une invincible nécessité et de toutes ses forces, ce qui veut dire que, sous l'impulsion de ce désir, elle veut, par une invincible nécessité, tout ce qu'elle se sent capable de faire pour atteindre ce but. Or, elle sent en son pouvoir un acte en qui elle place, en qui elle voit au même moment, soit la plénitude du bien suprême qu'elle recherche, soit un des éléments qui le constituent, soit un moyen nécessaire de l'obtenir. Elle se portera donc irrésistiblement à le vouloir.

Elle peut sans doute, — ne nous lassons pas de

(1) Chap. III, art. II, § 2.

le redire pour bien montrer le terrain qui reste assuré à la liberté, — il n'est pas rare qu'elle puisse changer de sentiment sur cet acte. Souvent, après l'avoir jugé utile, elle peut presque aussitôt le juger indifférent ou même contraire au but vers lequel elle aspire. Mais tant que son jugement sur lui restera le même, elle ne pourra s'empêcher de le vouloir. S'abstenir, rester indifférente à sa réalisation; ce serait ne plus vouloir son bien, ce serait renoncer à sa perfection, à son bonheur, ce qui lui est aussi impossible que de se séparer de sa nature et des tendances qui en forment le fonds indestructible.

Art. VI. — Conclusion : véritable siége de la liberté morale. — Définition du jugement pratique.

J'ai recherché quelle était, dans les différentes opérations qu'implique un acte volontaire, la place de la liberté.

Avant d'effectuer un acte volontaire, nous devons en concevoir l'idée. Il n'y a rien de libre dans la première idée que nous avons de nos actes.

Cette première conception de nos actes entraîne avec elle le désir du bien en général, d'un bien pur, sans mélange, le plus parfait qui nous soit possible. Ce désir est encore un fait nécessaire, fatal.

L'âme prononce ensuite sur le rapport de l'acte dont elle conçoit la possibilité, avec le bien supérieur à la possession duquel tendent ses désirs.

Affirme-t-elle que l'acte placé en son pouvoir renferme son bien suprême, qu'il le renferme tout entier, qu'il en contient un degré essentiel, qu'il lui offre un moyen de l'obtenir ; elle veut le réaliser, et s'il lui est véritablement possible, elle le réalise en effet. Ce vouloir et l'exécution qui le suit n'ont rien de libre non plus. Ils suivent de toute nécessité le jugement qui les précède.

Il faut donc conclure non seulement que ce jugement est libre, comme nous l'avons montré, mais encore que dans nos actes il n'y a rien de libre que lui, rien de libre que l'exercice intellectuel qui le prépare et s'en distingue à peine; je veux dire cette attention que nous donnons à l'idée d'un acte avant de le produire, attention qui nous fait découvrir, reconnaître et quelquefois inventer, créer entre cet acte et le bien suprême auquel nous aspirons une identité partielle ou totale, ou bien un rapport de moyen à fin.

La direction donnée en ce moment-là à notre intelligence est certainement ce qu'il y a de plus intime et de plus indépendant dans l'exercice de notre activité volontaire. Le jugement que nous formons par cette application de notre esprit ne résulte point de l'action des choses extérieures sur nous; il ne résulte point non plus de la nature que nous avons reçue, ni des propriétés qui lui sont essentielles; il vient de nous, il est le résultat d'un effort dont nous sommes pleinement maîtres; il est tout à fait nôtre.

Je l'appelle jugement pratique parce qu'il est le

principe immédiat de nos opérations volontaires et réfléchies.

Les autres jugements de l'esprit ne sont pas dénués de toute influence sur la volonté : ils peuvent de loin ou de près la préparer à ses actes. Seul le jugement pratique porte le coup décisif et nous détermine véritablement à agir.

LIVRE II

L'IDÉE DE DIEU FONDEMENT DE LA LOI MORALE.

CHAPITRE PREMIER

L'idée de Dieu dans le concept du bien moral.

I. De la moralité de nos actes et de son rapport avec les jugements pratiques.

II. Différentes espèces de jugements pratiques.

III. Que la moralité de nos actes ne dérive pas des jugements pratiques qui prononcent sur l'utilité de ces actes considérés comme moyens d'atteindre notre fin.

IV. Que la moralité de nos actes ne dérive pas des jugements pratiques qui prononcent sur le rapport de ces actes à notre fin considérée subjectivement, comme un état de l'âme.

V. Que la moralité de nos actes dépend des jugements pratiques par lesquels nous déterminons notre fin, mais en la considérant dans son objet extérieur, qui est l'Être infini.

VI. Que les différents degrés de perfection morale de nos actes dérivent de la vérité de ces mêmes jugements.

VII. Que les différents degrés de malice morale dans nos actes dérivent de la fausseté de ces mêmes jugements.

ARTICLE Ier. — DE LA MORALITÉ DE NOS ACTES ET DE SON RAPPORT AVEC LES JUGEMENTS PRATIQUES.

Les opérations de la volonté se distinguent des faits de l'instinct en ceci, que la cause qui les produit commence par les concevoir. Avant que notre

volonté se détermine, nous nous formons l'idée de nos actes. La conscience nous les montre encore au moment où nous les produisons. Une fois que nous les avons accomplis, la mémoire nous les représente ou peut nous les représenter indéfiniment.

Quel que soit le moment où notre raison considère les actes de la volonté libre, soit avant, soit pendant ou après leur réalisation, elle les juge : elle proclame les uns justes, bons, honnêtes; elle déclare les autres mauvais, coupables, iniques.

Nous jugeons les actions de nos semblables comme nous jugeons les nôtres. Dans la conduite des autres hommes, nous discernons le bien d'avec le mal; nous applaudissons à l'un, et nous l'admirons; nous blâmons l'autre et le poursuivons de notre indignation.

Non seulement nous distinguons le bien du mal; dans le mal comme dans le bien, nous reconnaissons des degrés.

Un homme se tire d'un mauvais pas par un mensonge : nous le jugeons coupable ; mais nous taxons de crime la conduite de celui qui déchire la réputation d'un honnête homme, et par ses calomnies le livre au mépris de la société, aux vengeances de la loi. Nous estimons le serviteur honnête, plein d'attachement pour ses maîtres, qui s'acquitte avec exactitude de ses devoirs, et montre autant de zèle pour les intérêts d'autrui que pour les siens. Mais bien au-dessus de cette vertu modeste, nous plaçons soit l'héroïsme du soldat qui, pour le salut ou l'honneur de la patrie, vole à une mort obscure et cer-

taine, soit le dévoûment de la jeune fille qui renonce aux joies les plus légitimes de la vie pour se consacrer tout entière aux délaissés de ce monde, au service des infirmités les plus rebutantes du corps ou de l'âme.

Bref, la raison reconnaît de très-grandes différences dans la valeur morale des actes humains. En quoi consistent ces différences? Elles ont une cause; quelle est cette cause?

Les actes libres prennent leur source profonde, ont leur mobile éloigné dans l'influence que l'idée de l'infini, en éclairant l'intelligence, exerce sur la volonté. La diversité des qualités morales dont nous voyons ces actes revêtus s'explique-t-elle par la diversité des rapports que nos facultés peuvent contracter avec l'Être infini?

Notons d'abord que le bien et le mal ne conviennent à nos actions qu'autant qu'elles sont libres. Ce que nous rapportons à la nécessité ne nous paraît mériter aucune qualification morale. On n'estime bon ou mauvais, et par suite digne d'éloge ou de blâme, de récompense ou de punition, que ce que l'on estime l'œuvre d'une volonté libre.

Mais qu'est-ce qui est libre dans nos actions? Nous venons de le montrer, une seule chose: le jugement pratique, cette opération de l'âme intelligente, qui, mise en présence de l'idée d'un acte qui s'offre à elle et du bien souverain vers lequel aspire sa volonté, regarde avec une attention plus ou moins vive ces deux termes, et affirme un rapport déterminé de l'un à l'autre.

Dans ce qui précède ce jugement, c'est-à-dire dans la conception première de l'acte possible et le désir du bien infini, la liberté n'apparaît pas encore. Elle ne se trouve plus dans les faits qui suivent et achèvent le déploiement de notre activité, ni dans la détermination de la volonté, ni dans l'accomplissement de la chose voulue. Elle se concentre tout entière dans un moment simple, unique, dans ce regard et cette affirmation de l'esprit qui préparent en quelque sorte nos opérations volontaires et en décident la réalisation.

C'est donc là, je veux dire dans le jugement pratique, que se trouve l'essence de la moralité. C'est de là qu'elle se répand comme de sa source sur toutes nos actions. C'est là qu'il faut aller la chercher et l'étudier.

D'où vient donc à ce jugement le pouvoir que nous lui attribuons? Qu'y a-t-il en lui qui puisse rendre bons ou mauvais les actes qu'il engendre? Un jugement considéré en ce qu'il a d'essentiel n'est que cette opération de l'esprit qui affirme qu'une chose est ou n'est pas. Or une opération intellectuelle de ce genre, une simple affirmation prise en elle-même, ne peut avoir d'autre qualité propre, distinctive, que celle d'être vraie ou fausse, contraire ou conforme à la réalité. C'est donc uniquement par là, par sa vérité ou sa fausseté, que le jugement pratique imprime à nos actions le caractère de bonté ou de malice morale dont elles nous apparaissent revêtues.

Ici se pose la question de savoir comment la vé-

rité et la fausseté d'un jugement peuvent donner sa moralité à l'acte que ce jugement détermine? Pour éclaircir cette difficulté, il faut voir de plus près ce que l'intelligence envisage lorsqu'elle prononce ce jugement, et quel est précisément le point sur lequel porte son affirmation.

Article II. — Différentes espèces de jugements pratiques.

§ I. — Qu'il y a trois catégories de jugements pratiques.
§ II. — Que les jugements pratiques de la première catégorie sont toujours impliqués dans les deux autres.

---

§ I. — *Qu'il y a trois catégories de jugements pratiques.*

Nos jugements pratiques se ressemblent par un côté; ils affirment tous un rapport positif entre l'acte qu'ils nous déterminent à produire et le bien suprême vers lequel se portent toutes les aspirations de notre nature.

Mais les rapports qui forment la matière de ce jugement diffèrent beaucoup les uns des autres. De là, dans les jugements eux-mêmes, une grande différence.

Il y a tout d'abord, comme nous l'avons montré, les jugements qui affirment une certaine identité entre l'acte possible dont l'idée nous est présente et le bien suprême que nos désirs appellent.

Mais cette première catégorie de jugement pratique doit être subdivisée.

Cet acte et ce bien que l'on compare, que l'on rapproche, peuvent être considérés dans l'objet ou dans le sujet.

Par exemple, lorsqu'il s'agit des opérations de l'intelligence et de la volonté, nous pouvons fixer directement notre attention sur les objets de ces actes, sur les objets auxquels s'appliquent notre connaissance et notre amour, et comparer ces objets avec l'objet infini dont l'âme a l'idée, au moins l'idée vague, et dont elle veut obtenir une connaissance toujours plus claire, et un amour toujours plus ardent et plus fort. A la suite d'une comparaison dirigée de la sorte, l'esprit n'assimile l'acte dont il a l'idée à son bien souverain qu'en assimilant l'objet de cet acte, objet intelligible et aimable, à la vérité, à la bonté infinie.

Voilà une première espèce de jugement pratique qui porte sur la valeur objective des actes qu'il détermine, qui identifie l'objet que dans ces actes atteignent nos facultés de connaître et d'aimer avec l'objet que doivent atteindre ces mêmes facultés dans leur développement le plus parfait possible, objet qui n'est autre que l'Être infiniment parfait lui-même.

L'âme peut, de l'objet des actes qu'elle conçoit possibles, ramener son attention sur elle-même, sur le développement que ces actes promettent à ses facultés, et le comparer avec le développement qu'elle doit trouver dans la possession de l'Infini.

L'esprit qui, à la suite de cette comparaison, affirme une certaine identité entre l'acte dont il a l'idée et le bien souverain, établit directement cette identité, non plus entre l'objet de cet acte et le bien absolu considéré en lui-même, objectivement, mais entre deux états, entre deux manières d'être du sujet, l'état et la manière d'être que constitue l'acte présentement conçu par lui, et l'état, la manière d'être que constituent, pour lui aussi, la connaissance et l'amour de l'Infini véritable, portés au plus haut degré que nous puissions atteindre.

Voilà une seconde espèce de jugement pratique, qui porte sur la valeur subjective de nos actes, qui identifie ces actes considérés dans l'évolution du moi qu'ils impliquent avec notre bien souverain considéré lui-même comme l'évolution la plus parfaite possible de nos facultés.

A côté de ces actes en qui nous plaçons par le jugement pratique la réalisation totale ou partielle de notre fin, il en est que nous séparons pour ainsi dire de cette fin, en qui nous ne mettons ni la totalité, ni un degré de ce que nous estimons notre souverain bien.

Pourquoi les produisons-nous? Parce que nous les jugeons utiles au perfectionnement de nous-mêmes et à notre félicité; parce que, tout en les distinguant, tout en les mettant en dehors de notre bien suprême, nous les jugeons non seulement aptes, mais encore nécessaires à nous en préparer d'une manière plus ou moins éloignée la conquête et à nous en assurer la possession.

C'est là une troisième espèce de jugement pratique qui porte sur la valeur purement relative de nos actes, sur l'aptitude de ces actes considérés comme de simples moyens d'obtenir un bien distinct d'eux, lequel bien nous paraît le plus grand que nous puissions atteindre.

On le voit donc, nos jugements pratiques se distinguent les uns des autres par la nature de la question qu'ils décident, par le caractère de la vérité qu'ils affirment.

Le premier besoin de l'âme raisonnable et libre, c'est de déterminer sa fin, son bien suprême, le terme sublime où se portent tous ses désirs, le plus haut degré de perfection et de félicité où elle puisse s'élever.

Par les jugements pratiques que j'ai placés au premier rang, l'âme détermine sa fin objective, le bien absolu, l'être individuel dont la possession peut donner à ses facultés de connaître, d'aimer et de jouir leur plus large épanouissement.

Par les jugements pratiques que j'ai énumérés en second lieu, l'âme détermine sa fin subjective, son bien suprême, l'état spécial dans lequel doit la mettre la possession de cet être intelligible, aimable, délectable, le plus parfait qu'elle puisse concevoir.

Le but où tend notre nature une fois reconnu, les jugements pratiques de la troisième catégorie nous ouvrent la voie et nous montrent les moyens qui peuvent nous conduire au terme désiré.

§ II. — *Que les jugements pratiques de la première catégorie se trouvent toujours impliqués dans les deux autres.*

Le dernier des trois jugements pratiques dont nous venons de reconnaître les différences implique évidemment l'un des deux autres.

Il nous présente un acte comme un moyen propre à un but qui est notre fin suprême. Mais pour concevoir l'aptitude d'un moyen à une fin, il faut avoir déterminé cette fin, ce que nous faisons, comme on vient de le voir, par l'un ou l'autre des deux premiers jugements pratiques.

Les jugements pratiques par lesquels nous déterminons notre fin subjective, en la plaçant dans telles et telles de nos opérations et manières d'être, ne s'expliquent pas davantage par eux-mêmes; ils supposent les jugements par lesquels nous déterminons notre fin objective, l'être distinct de nous, en qui nos facultés peuvent trouver leur plus parfait développement possible.

Quelles sont en effet les opérations et manières d'être dont nous pouvons faire ainsi notre fin subjective, en qui nous pouvons mettre notre plus grand bien, la perfection et la félicité de notre nature?

Au premier rang se placent les opérations propres de l'esprit, ces manières d'être actives ou passives de l'intelligence, de la volonté, de la sensibilité supérieure, qu'il est impossible de concevoir sans l'idée d'un objet connu et aimé.

La perfection de ces opérations ne dépend pas

seulement de la manière dont nos facultés s'exercent; elle dépend aussi de l'excellence de l'objet auquel elles s'appliquent. Nous ne pouvons attribuer à l'exercice de nos facultés de connaître, d'aimer et de sentir le plus haut degré de perfection, sans estimer, au moins implicitement, l'objet que ces facultés embrassent dans leur acte identique à l'Être souverainement parfait, à cet être infini dont la connaissance, l'amour et la jouissance, toujours proposés à l'âme, offrent à ses désirs un but qui paraît s'élever sans cesse, parce que cette connaissance, cet amour et les joies qui en découlent peuvent sans cesse grandir et se perfectionner.

Nous pouvons aussi mettre notre fin dans les plaisirs du corps. Ces plaisirs supposent une modification que notre âme reçoit du dehors. Nous ne concevons les plaisirs des sens, plaisirs de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût, du toucher, que par l'action d'une certaine partie de notre corps sur notre âme, et par l'action des objets extérieurs sur notre organisme, lequel transmet au principe sentant l'impression qu'il a reçue. Les actes mêmes par lesquels nous imprimons différents mouvements, différentes manières d'être à notre organisme ne nous paraissent être des sources de plaisir qu'autant que les modifications que subit notre corps sont, en quelque sorte, renvoyées par celui-ci et viennent se réfléchir dans l'âme elle-même.

Plus le plaisir que nous éprouvons est vif, plus nous attribuons de puissance à la cause externe qui nous le procure par l'influence qu'elle exerce sur

nous. Nous ne pouvons identifier ce plaisir à la félicité sans bornes que nous désirons, le regarder comme le plus grand bonheur que nous puissions recevoir, sans regarder la cause extérieure d'où nous le dérivons comme la plus puissante, la plus bienfaisante, la plus heureuse qui puisse agir sur nous, sans attribuer par conséquent à cette cause une puissance réellement infinie.

Ainsi, quelles que soient les opérations et manières d'être dans lesquelles, par les jugements pratiques de la deuxième catégorie, nous établissons notre fin subjective, ces jugements impliquent une affirmation sur l'Être infini et ses attributs.

Dans les jugements de la première catégorie, notre affirmation porte précisément sur l'être qui est l'objet et le principe extérieur de notre opération ou manière d'être. Nous affirmons de cet être déterminé qu'il est le souverain intelligible, l'amabilité souveraine, la source de notre souverain bien. Nous affirmons que nous pouvons trouver en lui toute la vérité, toute la beauté que nous cherchons, toute la félicité dont notre nature a besoin. Par conséquent, nous affirmons directement de cet être qu'il possède l'absolue perfection, et nous l'estimons identique avec l'Être suprême et infini.

Dans les jugements de la seconde catégorie, l'affirmation ne porte pas d'une manière aussi expresse sur l'Être infini. L'âme regarde directement non pas l'objet de son opération, mais cette opération elle-même. Son regard néanmoins ne se renferme pas dans le cercle de ce qui est purement subjectif. Sa

pensée va de son opération à ce qui en est l'objet, des propriétés inhérentes à son opération à ce qui est la raison extérieure de ces propriétés, c'est-à-dire aux qualités inhérentes à l'objet lui-même. En concevant ces opérations, je conçois nécessairement, au moins d'une manière vague, un être en qui elles se terminent. En attribuant à ces opérations des qualités qui ne peuvent dériver que d'un être souverainement parfait, je fais l'objet de ces opérations souverainement parfait, je le fais infini par conséquent : ce qui montre qu'ici encore, d'une manière indirecte, je juge de l'infini et de ses perfections absolues.

L'acte et l'objet sont pour nous, dans ce cas, comme un corps lumineux qui serait revêtu d'un vêtement aérien, incolore par lui-même et d'une transparence parfaite. L'enveloppe, laissant voir le corps tout entier, en livrerait à l'œil toutes les formes et les couleurs. En regardant le vêtement, en mesurant ses dimensions, en estimant sa beauté, c'est le corps lui-même que l'on toucherait, que l'on saisirait du regard, dont on apprécierait la grandeur et l'éclat.

En résumé, les jugements pratiques qui portent sur les moyens d'atteindre notre bien suprême et notre fin, sur nos actes considérés comme moyens propres à cette fin, impliquent les jugements par lesquels nous déterminons cette fin, ce bien souverain.

Les jugements qui portent sur ce bien, sur cette fin elle-même, impliquent une appréciation de l'Être

infini ; ils l'impliquent tous, soit qu'ils dirigent le regard de l'intelligence sur l'être en qui elle place son bien, sa fin suprême, soit qu'ils le ramènent sur l'état subjectif, sur les opérations et manières d'être, par lesquelles elle s'unit au bien absolu et en prend possession.

Nous savons d'ailleurs que notre volonté ne se détermine, qu'elle ne peut se déterminer qu'à la suite de l'un ou l'autre de ces jugements pratiques. Il y a donc à la source de tous nos actes volontaires et par conséquent de tous nos actes moraux, puisqu'il n'y a rien de moral en nous que les opérations de la volonté, un jugement d'estime, un acte par lequel l'intelligence apprécie les perfections de l'Être infini.

Article III. — Que la moralité de nos actes ne dérive pas du jugement pratique qui prononce uniquement sur l'utilité de ces actes considérés comme moyens d'atteindre notre fin.

La vérité ou la fausseté des jugements pratiques détermine la valeur morale des actes qu'ils inspirent.

Mais ces jugements diffèrent les uns des autres et forment trois catégories distinctes. Examinons l'influence de chacune d'elles sur la moralité de nos déterminations libres.

Nous avons l'idée d'un acte qui est en notre

pouvoir ; il n'est pas notre fin, nous l'en distinguons ; nous le distinguons du bien que nous estimons le plus grand de tous et que nous recherchons pour lui-même, mais nous jugeons que cet acte nous est nécessaire pour obtenir cette fin, pour conquérir ce bien. C'est un jugement de la dernière catégorie ; il est vrai ou faux ; quelle peut être la conséquence de sa vérité ou de sa fausseté ?

Sa vérité ne peut avoir d'autre effet que de nous faire vouloir et produire un acte qui se rapporte véritablement à la fin que nous voulons atteindre. D'autre part sa fausseté ne peut avoir d'autre effet que celui de nous faire vouloir et produire un acte qui en réalité est inutile ou contraire à notre but.

Mais fait-on le bien précisément parce que l'on fait ce qui sert réellement, ce qui est véritablement propre au but que l'on se propose, quel que soit d'ailleurs ce but? un acte est-il moralement bon par cela même qu'il est un moyen utile à la fin que l'agent a en vue? est-il moralement mauvais parce qu'il est inutile ou contraire à cette fin? Nullement. Proposez-vous une fin mauvaise ; tout ce que vous ferez dans l'intention d'obtenir cette fin sera mauvais, si justes, si utiles, si bien adaptées que soient les mesures que vous prenez, les moyens que vous mettez en œuvre.

Si donc nous envisageons nos actes comme de simples moyens, si nous prononçons uniquement sur leur aptitude à l'égard de ce qui est notre fin, du bien distinct que nous voulons seul pour lui-même, le jugement que nous portons n'a par lui-

même aucune influence au point de vue de la morale.

Les actes qu'il détermine ne sont pas sans doute placés en dehors de la moralité ; ils peuvent avoir, ils ont réellement une certaine valeur morale ; mais ils ne la reçoivent pas de lui ; ils la tirent d'une autre source.

Leur réalisation en effet ne dépend pas d'un seul jugement. Nous les produisons parce que nous les jugeons propres à un but que nous voulons atteindre ; mais pourquoi voulons-nous atteindre ce but déterminé ? Parce que nous y avons placé, par un jugement antérieur, notre souverain bien, le plus haut degré de notre perfection ou de notre félicité.

Evidemment ce premier jugement est pour beaucoup dans la production des actes que nous examinons ; sans lui, ils ne seraient point. Nous verrons tout à l'heure que seul il a le privilége de leur donner du prix aux yeux de la conscience.

On dira : Il est des actes que l'on effectue pour une fin, et qui ont une valeur morale indépendante de cette fin. Un soldat, par exemple, sauve son général pour assurer le salut d'une armée, d'un pays. La fin qu'il se propose est noble et glorieuse ; mais l'action par laquelle il procure cette fin est grande et belle aussi : sauver la vie d'un homme est en soi un acte de vertu.

Néron, Décius, Dioclétien livrent des milliers d'hommes à d'horribles tortures pour étouffer dans le sang de grandes et saintes vérités. Le but qu'ils se proposent est détestable sans doute. Mais les moyens

qu'ils y emploient sont par eux-mêmes abominables. Si la haine, si la guerre contre la vérité sont criminelles, la cruauté et le meurtre ne le sont pas moins.

Tout cela est juste, certain. Il est clair que ces actes bons ou mauvais le sont à cause de la fin que l'agent a en vue, et aussi par eux-mêmes, de leur propre nature ; mais pourquoi ? Parce qu'ils ne peuvent pas être regardés comme de simples moyens. Respecter la vie de nos semblables, les préserver de la mort lorsque nous le pouvons, ce sont des actes qui se rattachent à notre fin, parce qu'ils se rattachent essentiellement à l'amour de l'Être infini, au respect de ses volontés, et que là se trouvent et le souverain bien de l'homme et le principe de toutes ses vertus : vérités qui seront démontrées en leur lieu.

ARTICLE IV. — QUE LA MORALITÉ DE NOS ACTES NE DÉRIVE PAS DU JUGEMENT PRATIQUE QUI PRONONCE SUR LE RAPPORT DE CES ACTES A NOTRE FIN CONSIDÉRÉE SUBJECTIVEMENT, COMME UN ÉTAT DE L'AME.

Ce jugement tourne le regard de notre esprit sur la valeur subjective de nos propres opérations. Il nous fait considérer exclusivement les avantages que nous devons en retirer. Il nous les fait produire, parce qu'il nous fait voir en eux soit la plénitude, soit un degré essentiel de notre perfection ou de notre félicité.

Lorsqu'il est vrai, son effet est de nous faire vouloir et réaliser un acte qui constitue dans son intégrité ou qui, du moins, renferme en partie le développement le plus parfait possible de nos facultés.

Lorsqu'il est faux, son effet est de nous faire vouloir et réaliser un acte indifférent ou même contraire à cette pleine évolution de nous-mêmes.

Ainsi la différence essentielle mise ici dans nos actes par la vérité ou la fausseté du jugement pratique qui leur donne naissance, c'est que les uns nous procurent un avantage plus grand; les autres ne nous procurent qu'un avantage moindre, ou même nous sont nuisibles.

Maintenant, consultons la raison, interrogeons le simple bon sens. Sommes-nous vertueux précisément parce que nous voulons ce qui nous est avantageux? Sommes-nous coupables précisément parce que nous voulons ce qui nous est nuisible, n'importe de quelle façon? Un acte, par exemple, est-il toujours et nécessairement bon, honnête, par cela seul qu'il nous met en possession d'un nouveau plaisir, plaisir des sens, de l'esprit ou du cœur? Est-il toujours et nécessairement coupable, par cela seul qu'il n'est point propre à nous procurer ce plaisir ou même parce qu'il nous en prive? Évidemment non.

De même, si enviables que soient les diverses qualités de l'esprit, la force de la volonté, l'énergie du caractère, tous les actes qui les augmentent dans l'homme ne sont point par cela même des actes de vertu. L'honnêteté morale, la justice, la sainteté, peuvent se trouver dans ces actes; mais elles peuvent

aussi en être absentes. La piraterie, le brigandage, le vol à main armée, qui sont des crimes, peuvent aiguiser l'intelligence, développer le courage, la décision de l'esprit, l'intrépidité.

Puisque des actes qui contribuent également à la perfection de ceux qui les accomplissent sont justes dans telle circonstance, coupables dans telle autre, il est évident que la valeur morale de ces actes ne leur vient point de leur rapport à la perfection subjective de l'agent.

Le sens commun et la plus haute philosophie n'ont ici qu'une voix; ils le proclament de concert : un acte n'est point moralement bon, honorable, glorieux, parce qu'il est utile à l'agent, parce que l'agent dans cet acte a visé, recherché, poursuivi et réussi à obtenir son bien propre. La vertu n'est point l'intérêt. Sans le combattre, sans lui être contraire, elle s'en distingue, s'élève au-dessus de lui et se déploie dans une sphère toute différente.

En résumé, la vérité ou la fausseté du jugement qui prononce sur l'utilité de nos actes, sur leur valeur subjective, sur la propriété qu'ils peuvent avoir de nous rendre heureux, de développer notre sensibilité, notre intelligence, notre volonté, ne peut être non plus le principe de leur moralité ; car, en tant qu'ils dérivent de ce jugement, nos actes sont intéressés, exclusivement intéressés, et à cet égard ils sont dénués de toute valeur morale.

ARTICLE V. — QUE LA MORALITÉ DE NOS ACTES DÉRIVE TOUT ENTIÈRE DU JUGEMENT PRATIQUE PAR LEQUEL NOUS DÉTERMINONS NOTRE FIN, MAIS EN LA CONSIDÉRANT DANS SON OBJET EXTÉRIEUR, QUI EST L'ÊTRE INFINI.

§ I. — Propriété distinctive du jugement qui détermine la moralité de nos actes.
§ II. — Affirmations contenues dans le jugement par lequel nous mettons notre fin dernière dans l'infini véritable. — Actes auxquels ces affirmations donnent naissance.
§ III. — Affirmations contenues dans le jugement par lequel nous mettons notre fin dans un objet fini. — Actes auxquels ces affirmations donnent naissance.
§ IV. — Propriétés que confèrent aux actes qu'ils déterminent les jugements par lequels nous mettons notre fin dernière dans le bien infini ou dans les biens finis.
§ V. — Identité de ces propriétés avec celles qui constituent la bonté ou la malice morale de nos actes. — Conclusion.

---

§ I. — *Propriété distinctive du jugement qui détermine la moralité de nos actes.*

La valeur morale de nos actes dépend de la vérité ou de la fausseté des jugements pratiques qui en déterminent la réalisation.

Nous avons distingué trois sortes de jugements pratiques.

Les uns nous décident à agir en nous faisant voir dans les actes qui sont et que nous sentons en notre pouvoir des moyens, de simples moyens d'atteindre notre fin, d'obtenir ce que nous estimons être notre bien suprême.

D'autres nous décident à agir en nous montrant

dans des actes qui nous sont possibles la réalisation de cette fin elle-même, tout ou partie du bien souverain, mais de ce bien regardé subjectivement comme un état de notre âme, comme la perfection et la félicité de notre nature.

La vérité ou la fausseté de ces deux sortes de jugements pratiques considérés en eux-mêmes, d'une manière absolue, n'est pour rien dans la moralité des actes humains.

Restent donc les jugements qui nous décident à produire un acte en nous faisant regarder l'objet auquel nos facultés s'appliquent dans cet acte.

Nous les avons trouvés à l'origine de toutes nos actions volontaires et réfléchies. Mêlés à tous les jugements pratiques dans lesquels l'âme raisonnable détermine sa fin subjective, c'est-à-dire l'état le plus parfait et le plus heureux où elle puisse parvenir, les opérations les plus élevées et les plus fécondes pour son bonheur qu'elle puisse produire, ils prononcent directement sur le principe extérieur de ces opérations, et nous présentent ce principe comme la seule cause, le seul objet, le seul être qui puisse donner à nos facultés de connaître, d'aimer et de jouir, tout le développement dont elles sont susceptibles.

L'influence morale des autres jugements pratiques est nulle ; nous l'avons reconnue telle ; c'est nécessairement dans la vérité de ceux-ci que doit se trouver la raison qui fait nos actes bons, honnêtes, justes, et dans leur fausseté la raison qui les fait

mauvais, coupables, iniques. Mais d'où vient à cette sorte de jugements le privilége de déterminer ainsi la moralité de nos actions ?

Nos jugements pratiques, bien que formant trois catégories différentes, se ressemblent par plusieurs côtés : les uns et les autres influent sur les déterminations de la volonté ; les uns et les autres peuvent être prononcés librement, être conformes ou contraires à la vérité.

Puisque les jugements pratiques compris dans les deux dernières catégories ne sont pour rien dans la moralité de nos actes, l'influence qu'exercent sur ce point les jugements pratiques de la première catégorie n'a pas son principe dans les caractères qui leur sont communs avec les autres ; il faut nécessairement le chercher dans les caractères, dans les éléments qui leur sont exclusivement propres. Nous les avons indiqués tout à l'heure.

Les jugements pratiques de la troisième catégorie portent sur les moyens qui peuvent nous conduire à notre fin, à l'état le plus parfait et le plus heureux que nous puissions atteindre.

Les jugements de la seconde catégorie portent sur cet état lui-même, sur les opérations et manières d'être qui le constituent, c'est-à-dire sur notre fin considérée subjectivement.

Les jugements de la première catégorie ne portent pas sur les moyens d'obtenir notre fin, mais sur notre fin elle-même. Ils ne portent pas directement sur l'état subjectif de l'âme parvenue à sa fin, mais sur la réalité distincte de l'âme, et avec laquelle

l'âme doit se mettre en rapport pour être dans son état le plus parfait et le plus heureux possible. En mettant notre fin dans cette réalité, nous affirmons qu'elle est capable d'élever notre intelligence et notre volonté à leur plus haute perfection, capable de procurer à notre sensibilité la plus grande somme de jouissances ; nous affirmons qu'elle a en elle seule de quoi combler tous nos désirs, de quoi satisfaire notre immense besoin de connaître, d'aimer et de jouir. Par là, nous la revêtons des attributs de l'Être infiniment parfait, de l'Être par excellence.

Ainsi, les jugements pratiques dont se compose la première classe ont cela de propre qu'ils portent sur un être distinct de nous, et sur un être que l'intelligence estime infini. C'est là, dans cette propriété particulière, que doit se trouver la raison du pouvoir qui est leur privilége, — le pouvoir de rendre nos actions bonnes ou mauvaises, suivant qu'ils sont vrais ou faux.

Soumettons-la donc à l'analyse : distinguons les différentes affirmations que peut impliquer le jugement porté sur l'infini ; voyons l'influence de chacune de ces affirmations sur la volonté ; examinons les propriétés dont elles peuvent revêtir les actes auxquels elles donnent naissance.

Nous chercherons ensuite le rapport que ces propriétés peuvent avoir avec les qualités morales de nos déterminations volontaires.

§ II. — *Affirmations contenues dans le jugement par lequel nous mettons notre fin dernière dans l'infini véritable. — Actes auxquels ces affirmations donnent naissance.*

Lorsque nous prononçons le jugement par lequel nous mettons notre fin dernière dans l'Être infini, cet être n'est pas le seul dont l'idée nous soit présente : nous ne concevons jamais l'infini que comme une réalité qui, étant elle-même sans bornes, surpasse les êtres finis et les limite aux regards de la raison. L'idée des opérations dont l'infini peut devenir l'objet, l'idée des biens dont il peut être la source pour nous ne va jamais dans notre esprit sans l'idée des biens que le fini peut nous procurer, sans l'idée des modifications dont il peut affecter notre âme, des actes qu'il peut lui fournir l'occasion de produire, des jouissances qui peuvent se rattacher à ces actes et à ces modifications. Lorsque nous décidons la question de notre fin dernière, nous avons toujours à nous prononcer entre deux objets : l'Être et le Bien infini d'un côté, les êtres et les biens finis de l'autre. Nous les comparons nécessairement ; nécessairement nous jugeons de leur rapport.

Dans le cas dont il s'agit ici, nous ne prononçons pas seulement que l'Infini peut satisfaire les aspirations sans bornes de notre âme, qu'il a par conséquent toutes les perfections ; nous prononçons encore qu'il est plus capable de satisfaire nos aspirations que tous les êtres finis ; nous prononçons par conséquent qu'il est plus parfait que tous ces êtres.

Nous ne prononçons pas seulement que l'infini peut combler tous nos désirs, possède en lui-même la plénitude des biens que réclame notre nature, la vérité, la beauté, la bonté, la béatitude absolue; nous prononçons que tous les biens finis ne peuvent rien ajouter au bien que l'infini promet à nos désirs; que l'être infini dans son unité vivante possède éminemment et au degré suprême tout ce qui peut se trouver dans les êtres finis de perfection intelligible, de qualités aimables, de sources de jouissances.

Voilà les affirmations qui se découvrent tout d'abord dans le jugement que nous portons sur l'Être infini en plaçant en lui notre fin dernière. Par ce jugement nous lui attribuons nécessairement une perfection sans bornes; mais nécessairement aussi nous lui attribuons la supériorité sur tous les êtres finis et le suprême degré de toutes les perfections positives, dispersées inégalement dans les différents êtres.

Nous le savons d'ailleurs, les affirmations de l'intelligence entraînent, lorsqu'il y a lieu, les affections de la volonté. Nous ne pouvons considérer un objet dans ce qu'il a d'aimable, sans l'aimer. L'amour, par un mouvement spontané, se proportionne au degré de perfection que saisit le regard de la raison. Au moment donc où nous fixons notre choix sur l'Infini véritable, au moment où, en lui donnant nos préférences, nous le plaçons au-dessus de tous les êtres, au moment où nous affirmons sa perfection universelle, souveraine, absolue, notre volonté suit les indications de notre intelligence.

L'objet qui lui est présenté se montre à elle précisé-

ment dans ce qu'il a d'aimable ; elle se complaît, elle est attirée et se repose en lui par le sentiment de l'amour.

Il se montre par ses qualités aimables supérieur à tous les autres êtres ; elle l'aime pour lui-même, et plus que toute chose.

Il se montre revêtu d'un privilége singulier, celui de réunir dans son sein et de porter au degré suprême tout ce qui peut se trouver de beau, de bon, de vrai, de parfait, à quelque degré, dans les autres êtres, c'est-à-dire tout, absolument tout ce qui peut exciter l'amour. Elle concentre donc sur lui toute sa puissance d'aimer ; elle l'aime d'un amour souverain, absolu ; elle l'aime d'un amour qui prend entre les affections de notre cœur le rang même que nous donnons à l'infini entre les objets de notre pensée.

Tel est dans l'intelligence le premier effet du jugement qu'elle porte sur l'infini, lorsqu'elle le choisit pour sa fin dernière, lorsqu'elle l'embrasse comme son souverain bien.

Ce jugement entraîne d'autres conséquences encore.

En le prononçant, nous attribuons à l'infini véritable une perfection sans bornes, souveraine, absolue. Qu'est-ce que cette perfection ? en quoi consiste-t-elle ? comment la concevons-nous ?

Notre esprit, nous l'avons reconnu, ne peut se former une idée un peu distincte de l'infini qu'à l'aide des êtres finis, à l'aide des propriétés que les sens ou la conscience saisissent dans ces êtres. Or, que découvrons-nous par l'une ou l'autre de ces voies dans la sphère du fini ? Que découvrons-nous dans

cet être spirituel que nous sommes nous-mêmes, puis dans ces êtres matériels qui se manifestent à nous par l'action directe ou indirecte qu'ils exercent sur notre âme? Ces trois choses tout particulièrement : force, intelligence et volonté; force ou puissance de se déterminer à des actes dont l'effet reste dans l'être qui les produit ou se transmet au dehors à des substances différentes; intelligence qui se connaît, elle et les choses distinctes d'elle-même, ce qui existe et ce qui est possible; volonté qui se complaît dans le bien que l'intelligence lui montre réalisé ou qui se porte à la réalisation du bien qui lui est présenté comme possible.

Voilà le miroir, le seul miroir où nous puissions apercevoir quelque chose des attributs de l'Être infini.

L'idée que nous avons de ses perfections ne peut donc être que l'idée de la puissance, de l'Intelligence, de la volonté dont le monde fini nous donne le spectacle et que nous dégageons de leurs limites.

Prenons en particulier chacune de ces perfections que nous concevons nécessairement en concevant l'Être infini, notre bien suprême.

En reconnaissant l'Infini véritable, nous lui attribuons une puissance illimitée, absolue. Pouvons-nous lui accorder une telle puissance sans lui accorder sur tout ce qui existe en dehors de lui une action dominatrice, souveraine, universelle; qui s'étende sur toute chose, à tous les points de l'espace et du temps; qui atteigne non pas seulement tous les actes, mais les puissances d'où ces actes émanent;

non pas seulement toutes les manières d'être, mais encore le fond le plus intime de l'être? Non, pour notre raison Dieu ne serait pas infini dans sa puissance, si tous les êtres distincts de lui n'étaient pas à son égard dans cette dépendance totale, dans cette sujétion incessante et sans réserve.

Il y a plus : les affirmations de l'intelligence, dans le jugement moral en question, ne s'arrêtent pas à la souveraineté, au domaine absolu de Dieu sur tous les êtres ; elles vont jusqu'à son attribut de cause créatrice. Nous l'avons dit plus haut : la raison peut arriver à concevoir, non pas seulement le pouvoir de produire un mode, un phénomène, mais encore le pouvoir de créer, le pouvoir de donner l'être à une substance qui n'était pas. Le pouvoir de créer une fois conçu, la raison peut-elle ne pas l'attribuer à une cause qu'elle estime infiniment puissante[1] ? La notion du Dieu créateur obtenue par cette voie peut être présente et distincte dans notre esprit au moment où nous prononçions notre jugement pratique ; mais elle peut aussi nous avoir échappé, ou du moins se trouver enveloppée d'ombres très-épaisses dans notre intelligence. N'en tenons pas compte.

La puissance infinie implique manifestement en Dieu, nous venons de le dire, une action souveraine, incessante, exercée sur toute chose et en toute chose, sans aucune restriction possible. Pourrions-nous attribuer à Dieu un tel empire, une domination aussi absolue sur tout ce qui existe en dehors

[1] 1re part., liv. II, chap. IV, art. I.

de lui, modes et substances, si nous ne concevions, au moins obscurément, que tout ce qui existe en dehors de lui n'est rien et ne peut rien que par lui?

Cette suprême puissance qui s'exerce sur tous les êtres de la manière la plus souveraine qu'il soit possible de concevoir, qui à chaque instant les fait ce qu'ils sont, n'est pas une puissance aveugle, sans entrailles; elle est intelligence et amour, une intelligence et un amour infinis. Si imparfaits, si infimes que soient les êtres finis, ils ont quelque chose de réel, de bon, d'aimable. La suprême intelligence ne saurait rien ignorer de leurs qualités. Le suprême amour ne saurait voir avec indifférence en eux ce qui mérite d'être aimé.

D'ailleurs, nous pouvons nous élever jusqu'à concevoir Dieu comme le créateur de toutes choses. Or, pouvons-nous concevoir qu'il crée et conserve les êtres finis sans concevoir qu'il les aime? Créer un être, n'est-ce pas vouloir qu'il soit? Et ce vouloir, est-ce autre chose que l'amour, l'amour dans son essence même?

Les êtres finis ne sont jamais tout entiers en acte, jamais tout entiers dans leur évolution présente, dans les opérations particulières qu'ils produisent à chaque instant. Ils possèdent des vertus, des énergies, des pouvoirs qui les rendent toujours capables de nouvelles opérations, de développements nouveaux. La Cause toute-puissante de qui tous ces êtres dépendent est infinie en intelligence; elle connaît tout ce dont ils sont capables, toutes les améliorations, tous les perfectionnements que comporte leur nature. Elle

est infinie en bonté; elle veut leur bien, leur plus grand bien possible, en premier lieu le plus grand bien possible de l'ensemble, le plus grand bien possible des êtres individuels en second lieu, c'est-à-dire autant qu'il peut se concilier avec le plus grand bien de l'ensemble. Et par cela seul qu'elle a cette volonté, elle veut tout ce qui peut contribuer à la perfection, au vrai bonheur de ces êtres; elle repousse tout ce qui peut y être contraire.

Les notions qui ont pour objet ces différentes vérités, nous l'avons déjà vu ailleurs, se supposent et s'appellent. L'idée de l'infini, telle qu'elle est impliquée dans le jugement moral conforme à la vérité, l'idée de l'infini individuel et de sa perfection absolue renferme l'idée de sa puissance sans limites, de son intelligence et de sa volonté souverainement parfaites. L'idée de la puissance illimitée nous mène tout naturellement à la notion de l'empire absolu de Dieu sur tous les êtres, et même à celle de la création de tous les êtres par Dieu; l'idée de l'intelligence infinie et de la volonté très-parfaite à l'idée de la sagesse et de la bonté qui président d'une manière souveraine au gouvernement de l'univers.

Ces attributs divins, comme tout ce que nous connaissons de Dieu, sont choses essentiellement aimables, non pas seulement aimables dans une certaine mesure, mais aimables comme Dieu même, jusqu'à l'infini. Au moment où l'âme intelligente fixe son regard sur eux, elle les aime; elle ne peut ne pas les aimer d'un amour souverain.

Son amour s'adapte à la réalité aimable et en prend en quelque sorte les formes.

A-t-il pour objet, par exemple, la puissance de Dieu, l'acte le plus sublime de cette puissance, l'acte de créer, de régir, de mouvoir à son gré et d'une manière souveraine tous les êtres, toutes les forces dont l'univers se compose; il est un sentiment de respect et de crainte religieuse à l'égard de l'Être principe, source première, suprême arbitre de toutes les existences en général, et de la nôtre en particulier; il est en même temps un sentiment de tendresse, d'affection reconnaissante et de piété envers l'Être de qui nous viennent avec le bienfait de l'existence tous les biens dont l'existence nous rend capables. Cette crainte pieuse, cette tendre reconnaissance, unies ensemble et se confondant avec l'élan de l'âme vers la Beauté infinie, forment le sentiment complexe de l'adoration.

Notre amour a-t-il pour objet l'intelligence de Dieu; il soumet la raison faillible de l'homme aux lumières de la suprême et infaillible Raison; il nous tient prêts à reconnaître pour vrai tout ce que Dieu juge vrai.

En tant qu'il a pour objet la volonté de Dieu, il plie la volonté de l'homme, comme il a plié son intelligence. En nous faisant aimer Dieu considéré dans sa volonté, dans son amour, il nous fait aimer ce que Dieu aime, vouloir ce qu'il veut. Que notre raison regarde l'Être divin dans l'exercice de son amour, dans les dispositions de sa volonté à l'égard des êtres finis, notre volonté aime les êtres finis comme

Dieu les aime; elle leur veut le bien qu'il leur veut.

Sans doute, par suite de cette union de sa volonté à la volonté de Dieu, l'âme n'a pas un amour spécial pour chacun des êtres qui sont l'objet de l'amour de Dieu; elle ne veut pas d'un vouloir particulier et, pour ainsi dire, en détail les biens que Dieu veut à chacune de ses créatures. Cet amour spécial, ce vouloir particulier demanderaient qu'elle connût chacun des êtres créés par Dieu, chacune des fins imposées par Dieu à ses créatures, chacun des moyens convenables à ces fins diverses. Il est bien évident que l'âme ne connaît point, qu'elle ne peut connaître tout cela.

Mais si elle n'a pas un amour particulier, distinct pour chacun des êtres créés par Dieu, elle a en elle, elle porte dans son sein un amour en quelque sorte universel, absolument général, qui s'étend à tous les êtres et à tout ce qu'il y a d'aimable dans chaque être. Dieu, en effet, les aime tous, chacun suivant leur degré d'amabilité. Or, en s'associant, en s'unissant, comme elle le fait dans l'acte moral, à l'amour de Dieu, tout ce que Dieu aime, elle l'aime aussi; sans en avoir la connaissance distincte, elle l'aime d'un même amour avec lui.

Si elle ne veut pas d'un vouloir particulier le bien de toutes les créatures, les moyens nécessaires à chacune d'elles pour atteindre sa fin et la réalisation de cette fin elle-même, tout cela pourtant se trouve compris d'une manière générale dans son vouloir, dans ce vouloir qui fait essentiellement

partie de l'acte moral. Par cet acte, sa volonté ne faisant plus qu'un avec celle de Dieu à l'égard des créatures, ce que Dieu leur veut, elle le veut, elle aussi. Sans connaître distinctement et en détail le bien que Dieu leur veut, elle le veut pour ainsi dire en gros; mais elle le veut comme lui et d'une même volonté avec lui; elle le veut réellement; il y a dans son vouloir toutes les forces, toute l'énergie nécessaire pour agir quand l'acte devient possible, pour coopérer — dans la mesure et selon les intentions de la suprême volonté — à l'accomplissement des fins de Dieu dans la création.

Voilà les affirmations comprises dans le jugement que nous portons sur l'infini en le choisissant pour notre fin suprême et notre souverain bien ; voilà les mouvements que ces affirmations impriment à la volonté humaine.

Suivant que ces affirmations sont plus ou moins claires, plus ou moins distinctes, les mouvements qu'elle détermine sont eux-mêmes plus ou moins vifs, plus ou moins nettement accusés.

Bien souvent les affirmations impliquées dans ce jugement moral ne s'y trouvent que d'une manière confuse. Par exemple l'âme qui distingue l'Infini des réalités étrangères, qui reconnaît sa supériorité, qui affirme l'excellence de son être, sa perfection sans bornes, absolue, ne fait qu'entrevoir l'action souveraine et toute-puissante qu'il exerce sur les êtres finis, l'amour qu'il leur porte, sa volonté de les conduire par les moyens convenables à la perfection dont ils sont capables.

Elle ne fait qu'entrevoir cet amour, cette volonté infinie, mais elle les entrevoit toujours; toujours, par conséquent, à la suite et par l'effet même de ces jugements, elle adhère, elle se livre à cet amour et à cette volonté. Elle peut ne s'y livrer que d'une manière sourde, obscure, presque inconsciente, mais elle s'y livre tout entière et d'une façon intime, vraie, profonde. En même temps qu'elle donne à Dieu un amour de préférence, un amour absolu, elle aime les êtres finis comme il les aime et, dans un certain sens, avec l'amour dont il les aime; elle veut leur bien comme il le veut, et, en quelque sorte, avec son infinie volonté.

§ III. — *Affirmations contenues dans le jugement par lequel nous mettons notre fin dernière dans un objet fini. — Actes auxquels ces affirmations donnent naissance.*

L'âme humaine désire invinciblement la perfection et le bonheur, une perfection et un bonheur sans bornes, c'est-à-dire le développement le plus parfait de son activité essentielle et les plaisirs dont ce développement indéfiniment perfectible peut être la source.

Ce désir qui sous divers noms agite incessamment notre cœur peut chercher sa satisfaction là où elle se trouve réellement, dans l'Être infini, dans la connaissance et l'amour de cet être, dans les inépuisables joies qui découlent naturellement de cette connaissance et de cet amour, et qui comme l'une et l'autre peuvent croître sans cesse.

Mais il peut aussi se tourner d'un autre côté et chercher à étancher sa soif dans les sources trompeuses que lui ouvrent les créatures, dans les biens qu'il peut se promettre de ses relations avec les êtres qui l'entourent, par exemple dans l'estime et l'amour de ses semblables, dans les plaisirs qu'engendrent naturellement l'action réciproque de l'âme sur le corps et la nature, de la nature et du corps sur l'âme.

De ces deux déterminations entre lesquelles hésite la liberté humaine, nous venons d'examiner la première; considérons maintenant la seconde, et suivons-en les conséquences.

L'âme qui met sa fin dans les choses et les biens finis a toujours devant elle la perspective de l'Être infini et des biens qu'il lui offre. Elle ne peut donner sa préférence aux uns sans rejeter les autres, comme nous l'avons expliqué tout à l'heure.

L'erreur à laquelle elle s'abandonne ici admet des formes et des degrés sans nombre.

Quelquefois elle met sa fin tout entière dans les biens qui peuvent lui venir du fini. Elle croit qu'ils peuvent suffire pleinement à la satisfaction de ses désirs. Par conséquent elle estime que les biens dont l'Infini renferme la source lui seraient inutiles, ne lui procureraient aucun avantage qu'elle n'eût trouvé dans les choses finies. Dans sa pensée, les biens dont le fini lui fait concevoir l'espérance ou lui donne la jouissance renferment tous les biens; s'il en est d'autres, elle n'estime pas en avoir le moindre besoin; ils sont pour elle comme s'ils n'étaient pas.

Quelquefois elle se persuade seulement que les biens qui ont leur principe dans le fini sont plus importants que tous les autres. Les biens venant de l'infini ne sont pas dénués de toute valeur à ses yeux; mais elle les met bien au-dessous de tous ceux que le fini fait briller à ses regards, promet à ses convoitises.

Cette disposition complexe est très-commune, même dans les âmes livrées à toute la fureur des passions.

Prenez, par exemple, un homme emporté par la haine et ne respirant que la vengeance. D'avance il se repaît de tout le mal qu'il veut faire à son ennemi, des humiliations dont il l'accablera, de la ruine de sa fortune, peut-être de sa mort et de son sang répandu, des tortures et des angoisses de ses derniers moments. Il est bien décidé à ne rien épargner pour atteindre son but, résolu de se venger à tout prix, de tout sacrifier, s'il le faut, à sa vengeance, tout sans exception, les biens de la vie présente et, s'il y croit, ceux de la vie future. Le plaisir de la vengeance est pour lui préférable à tous les autres, le premier de tous les biens, le bien par excellence, le bien suprême. En attendant l'heure où il pourra savourer, telle qu'il se la représente, cette volupté maligne, horrible, cet homme se livre aux actes ordinaires de la vie: il dort et il veille; il boit et il mange; il travaille, se récrée, converse avec les autres hommes. Sans doute il peut encore regarder et chercher sa vengeance dans la plupart de ses actions, n'y prendre d'autre plaisir que celui de se pré-

parer des moyens pour son but détestable. Mais il peut très-bien aussi les considérer sous un autre point de vue, s'y plaire et s'y livrer pour une raison tout autre, soit parce qu'elles donnent à son corps ou à son esprit quelque repos, quelque soulagement, quelque jouissance plus ou moins vive, soit même parce qu'elles sont convenables, dans l'ordre, conformes aux desseins de la suprême sagesse, dont la notion nous apparaît toujours dans l'idée de l'ordre. Si bien que, sans renoncer à ses projets de vengeance, sans cesser de mettre au-dessus de toutes choses les joies cruelles qu'il s'en promet, il peut encore aimer, poursuivre autre chose, s'attacher même à l'idée et à un certain amour de l'Être infini, puisqu'il peut agir par le motif de sa volonté vaguement entrevue.

D'autres fois, tout en jugeant les biens et les choses finies indispensables à la pleine satisfaction de ses désirs, absolument nécessaires à sa perfection et à sa félicité totale, elle ne leur accorde qu'une place inférieure dans son estime ; elle met au premier rang et beaucoup au-dessus de tous les autres les biens dont la source profonde, inépuisable, se trouve en Dieu, dans l'Infini personnel et vivant.

Les erreurs que l'âme commet sur la valeur des biens que l'Être infini et les êtres finis peuvent lui procurer s'étendent sur ces êtres eux-mêmes.

Lorsque nous plaçons totalement notre fin dans les biens dérivés du fini, nous jugeons d'abord que ces biens suffisent à combler tous les désirs de notre cœur, si vastes qu'ils soient.

Or, il n'y a que l'Infini qui puisse remplir notre

âme et lui donner tous les biens auxquels elle aspire, son bien total, suprême : c'est là une vérité que nous pouvons n'entrevoir que d'une manière vague, mais que nous entrevoyons nécessairement.

L'aspiration naturelle qui pousse l'âme humaine en dehors et au-dessus d'elle-même, ces désirs qui sont comme le fond de notre nature indigente, ne nous laissent jamais de repos. Quoi que nous puissions faire pour les rassasier, ils ne cessent point de nous demander de nouveaux aliments. Par conséquent, ils ne cessent point de nous rappeler qu'ils sont sans limites, que l'infini leur est nécessaire.

Au moment donc où notre âme se laisse enivrer par les biens qu'elle trouve dans une réalité quelconque, être ou collection d'êtres, qui fait partie des choses finies, au moment où elle attribue à cet objet particulier le pouvoir de combler l'abîme de ses désirs, de donner à ses immenses aspirations tout ce qu'elles réclament, elle lui attribue un pouvoir qu'elle sait être le privilége de l'Infini. Elle lui accorde donc quelque chose de l'Infini, quelque chose de sa puissance et de sa perfection souveraine.

Dans ce même jugement nous prononçons encore que tous les biens dont l'Infini véritable peut être le principe nous sont inutiles. Par cela même nous estimons que l'Être véritablement infini ne peut rien pour notre bonheur; nous lui refusons toute puissance, toute action bienfaisante sur nous, ou du moins nous estimons que tout ce qu'il y a de bon, de positif dans sa puissance et son action se trouve compris d'une manière éminente et comme perdu

dans celles que nous attribuons à l'être fini, objet de nos préférences.

Lorsque nous mettons notre fin, non pas totalement, mais principalement, dans les biens finis, nous pouvons la placer en partie et secondairement dans les biens dont l'Infini est la source. Par là nous attribuons à ces biens une certaine utilité indépendante, mais inférieure; nous jugeons que l'Infini peut pour notre bonheur quelque chose que les êtres finis ne peuvent pas, mais peut moins que ces êtres. Nous lui accordons une certaine influence heureuse, quelques pouvoirs et par conséquent quelques perfections exclusivement propres; mais nous attribuons une influence plus grande, des pouvoirs plus étendus, des perfections supérieures aux êtres finis.

Lorsque nous mettons notre fin principalement dans le bien infini et secondairement dans les biens qui émanent du fini, nous jugeons que l'Être infini peut beaucoup plus que tous les autres pour notre bonheur; mais nous estimons encore qu'il y a dans les êtres finis quelque pouvoir, quelque vertu, quelque perfection qui ne se trouve pas dans l'Infini; nous lui refusons la plénitude de l'être, le suprême degré de tous les genres de perfection.

La volonté suit l'intelligence dans ces égarements.

Un objet s'offre à nous qui a des qualités, mais des qualités mélangées de défauts. Cet objet nous séduit, nous fascine. Nous laissons de côté ses imperfections; nous ne regardons que ce qu'il y a de posi-

tif et de bon en lui. Nous grossissons démesurément son importance ; nous lui attribuons non seulement le pouvoir de nous procurer quelques biens, mais le pouvoir de nous procurer tous les biens, non seulement certains degrés de puissance et de perfection, mais encore toute perfection, toute puissance.

Par suite de ce jugement, un objet fini, essentiellement imparfait, est devenu pour nous le plus parfait de tous les êtres, un objet infiniment aimable ; nous l'aimons donc de tout l'amour dont notre cœur est capable.

Un être fini est tout pour nous. Par cela même, l'Infini véritable n'est plus rien. Éblouis par l'éclat dont nous-mêmes avons paré notre idole, nous ne considérons plus qu'elle. Les perfections de l'être qui est seul vraiment infini ont disparu à nos yeux ; nous ne voyons plus rien d'aimable en lui qui ne se trouve d'une manière éminente dans notre infini imaginaire ; notre amour, à la suite de notre estime, à la suite de notre attention, se détourne de lui pour se porter tout entier sur le dieu que s'est fait notre passion insensée.

Dans d'autres jugements nous laissons à l'Infini véritable quelques qualités et quelques perfections propres, le pouvoir de nous procurer certains biens que nous ne trouverions pas dans le fini ; mais à l'être fini, objet de notre prédilection désordonnée, nous attribuons, avec le pouvoir de nous procurer de plus grands biens, des perfections supérieures, des qualités plus hautes.

Par suite de ces jugements, et dans le moment

même où nous les prononçons, nous aimons l'Être infini pour lui-même ; mais nous ne pouvons l'aimer autant que cet être fini au-dessous duquel nous le rabaissons. C'est cet être, en réalité si inférieur, qui obtient la première place dans notre affection comme dans notre estime aveugle.

Enfin il est des jugements dans lesquels, donnant à l'Infini le rang qui lui appartient dans l'échelle des êtres, nous le mettons au-dessus de tout ce qu'il n'est pas lui-même, et lui reconnaissons le pouvoir de faire pour notre bien plus que tous les êtres finis. Mais nous accordons encore à ceux-ci quelques titres que nous refusons à l'Être infini ; nous croyons qu'ils peuvent pour notre bonheur quelque chose que l'Infini lui-même ne peut pas. Nous donnons aux êtres finis des qualités, des pouvoirs de médiocre importance peut-être, mais d'importance réelle, que nous refusons à l'Être infini.

Par suite de ce jugement, nous aimons l'Infini pour lui-même et plus que toute chose ; mais nous lui refusons encore un certain degré d'amour que nous lui aurions donné si nous avions reconnu en lui ce qui s'y trouve réellement, la plénitude toute perfection et de tout bien.

Les jugements qui nous montrent notre souverain bien dans les biens et les choses finies ne nous conduisent pas seulement à méconnaître les perfections de l'Infini véritable et à leur refuser notre amour ; ils nous mettent encore dans un état de révolte plus ou moins ouverte contre ses volontés.

Cette vérité est un des faits fondamentaux de la

vie morale; il importe d'en reconnaître les racines profondes et de les mettre en lumière.

Rappelons tout d'abord que l'âme, prise en un moment quelconque de sa vie réfléchie, a toujours une certaine connaissance de l'Être infini; elle l'aime selon qu'elle le connaît; elle jouit de cette connaissance et de cet amour.

D'ailleurs, quelle que soit la perfection que ces opérations aient pu atteindre, nous avons et nous nous sentons toujours le pouvoir intime de les perfectionner, de développer sans cesse notre intelligence, notre volonté, notre sensibilité, en les unissant toujours plus étroitement à la vérité, à la beauté, à la bonté absolue.

D'un autre côté, notre âme aspire invinciblement à la possession d'un bien pur, sans mélange, à une perfection et à une félicité toujours plus hautes, et auxquelles jamais elle n'assigne de limites.

Ce bien parfait, suprême objet de tous nos désirs, et dont la possession est la fin dernière de notre activité volontaire et de notre existence, c'est le bien même que l'infini nous promet, la perfection et la félicité sans bornes que notre âme peut trouver dans la connaissance, l'amour et la jouissance de l'Être infiniment intelligible, aimable et bon. Ces deux biens sont chose absolument identique.

Par un acte libre et réfléchi de notre intelligence, nous avons pu nier cette identité; mais en la niant nous l'apercevons. Nous confondons notre bien souverain avec les biens dont les êtres finis nous font concevoir l'idée et l'espérance; mais une lumière

intime, une voix secrète nous avertit de notre erreur : nous voyons, au moins d'une manière vague, que la réalisation de notre fin dernière, notre bien suprême, ne se trouve que dans l'Être infini.

Cette vérité se montre ou se fait entrevoir à notre esprit dans le travail de discussion intérieure qui prépare la détermination morale, c'est-à-dire avant que la raison ne se soit livrée à l'erreur ; et c'est là précisément ce qui fait que l'erreur nous est imputable.

Cette vérité se montre encore à nous dans l'examen auquel la conscience soumet la détermination qu'elle a prise, c'est-à-dire après que nous avons affirmé l'erreur, et c'est là ce qui fait que l'âme se condamne elle-même.

Ainsi notre fin, le bien suprême, la perfection, la félicité sans bornes vers laquelle se portent tous nos désirs, ne se trouvent que dans l'Être infini, dans la dignité, dans les joies que l'âme peut se préparer à elle-même en s'unissant à l'Être infini par des actes libres de connaissance et d'amour ; et cela, nous le savons, nous ne pouvons pas l'ignorer entièrement.

Il y a plus : nous savons, il est impossible que nous ne sachions pas au moins vaguement que cette fin de notre nature, qui ne se trouve que dans l'Être infini, c'est l'Infini lui-même qui nous l'a donnée.

L'idée que nous avons de l'Être souverain nous le montre comme un être en qui toutes les perfections, et entre autres la puissance et la bonté, sont sans bornes.

Or, nous le rappelions tout à l'heure [1], il nous est impossible de concevoir l'Être infiniment puissant sans le concevoir au moins vaguement comme le maître souverain et même comme l'auteur, comme la cause créatrice de tous les êtres en général et de chacun de nous en particulier; nous ne pouvons concevoir l'Être infiniment bon sans concevoir qu'il veut le bien, le plus grand bien possible de tous les êtres soumis à son empire, et en particulier de l'homme.

Ainsi la notion de la puissance et de la bonté infinie nous conduit directement à la notion de la volonté par laquelle Dieu nous appelle à la possession de lui-même comme à notre fin, puisque nous savons que la fin de notre être et notre plus grand bien ne peut se trouver qu'en Dieu.

Un autre chemin nous conduit à la même vérité; nous l'avons déjà indiqué ailleurs [2].

L'Être souverain, avons-nous dit, ne se manifeste pas seulement à notre raison comme la puissance sans bornes, source de toutes les existences et de la nôtre en particulier; en même temps qu'il nous apparaît infini en puissance, il nous apparaît aussi infini en sagesse. Par cela même, en concevant qu'il nous a donné l'être, nous concevons qu'il nous a donné l'être en vue d'une fin; mais de quelle fin?

La fin que la Sagesse suprême s'est proposée en

[1] § 2, p. 155-158.
[2] 1re partie, liv. II, chap. IV, art. 3.

nous faisant ce que nous sommes nous est clairement révélée par la conscience et la raison.

La conscience nous manifeste les pouvoirs que nous avons reçus de Dieu et qui constituent notre nature, les actes dont ces pouvoirs nous rendent capables, la perfection supérieure des actes de connaître et d'aimer qui ont l'Être infini pour objet, les joies sublimes dont ces actes contiennent le germe.

Elle nous découvre aussi les tendances nécessaires que Dieu a imprimées au fond de notre être, le désir invincible du bien, de notre plus grand bien, d'une perfection et d'une félicité que nous demandons toujours plus grande, que nous voulons sans nuage, sans ombre, sans défaut ni restriction d'aucune sorte.

De son côté, la raison nous dit que Dieu, l'Être infiniment sage, en nous donnant ces pouvoirs, n'a pu se proposer d'autre fin que de nous en faire produire les actes les plus parfaits et les plus féconds possibles pour notre bonheur. Elle nous dit qu'en nous imprimant ces tendances il n'a pu vouloir qu'une chose, nous conduire au but vers lequel elles nous portent, c'est-à-dire à cette évolution parfaite que nos puissances essentielles, notre intelligence, notre volonté, notre sensibilité, ne peuvent trouver que dans la connaissance et l'amour de l'Être infini, et dans les joies que ces opérations apportent à notre âme ou lui préparent de loin.

De toutes ces lumières, de toutes ces vérités que le sens intime, les intuitions de la raison et le travail

de la réflexion font à l'envi briller à nos regards, que résulte-t-il?

Notre âme ne peut ignorer que Dieu lui demande de placer sa fin en lui-même, c'est-à-dire de chercher la perfection et la félicité sans bornes dont elle est capable et à laquelle elle aspire invinciblement dans une certaine union indéfiniment perfectible de ses facultés essentielles avec l'Être infini.

Il suit de là qu'elle ne peut placer sa fin, le bien suprême, objet de ses invincibles désirs, dans les choses d'ici-bas, dans les biens finis, sans voir qu'elle va contre la volonté de Dieu, sans se mettre, plus ou moins sciemment, en opposition avec cette volonté souveraine.

L'homme sait que Dieu l'a destiné à la possession d'un bien infini qui est Dieu lui-même; il le sait aussi, c'est en vue de cette fin que Dieu l'a fait ce qu'il est : cause raisonnable et libre, âme spirituelle dirigeant le corps auquel elle est intimement unie, et avec ce corps agissant sur la nature qui l'entoure.

Tous ces moyens, Dieu veut que sa créature les applique à la fin pour laquelle il les lui a donnés : vérité si claire que la raison l'aperçoit nécessairement.

Il suit de là que l'homme ne peut faire servir ces moyens à une fin différente, employer les pouvoirs qui ont été en quelque sorte mis dans sa main, les énergies diverses qui constituent l'activité de son âme, les forces de son corps, celles de la nature, dans la mesure où elles lui sont soumises, à la conquête ou à la jouissance des biens finis, mais des biens finis aimés et recherchés pour eux-

mêmes, sans voir que ses actes sont contraires à la volonté de Dieu.

Cette révolte de notre libre arbitre a les mêmes proportions que l'erreur qui l'inspire.

Mettons-nous notre fin tout entière dans les biens que les choses finies peuvent nous procurer; tant que cette détermination subsiste, tant qu'elle n'est pas révoquée ou modifiée par des déterminations contraires, nous nous portons de toute l'étendue de nos forces à la recherche de ces biens. Non seulement nous rapportons à ce but tous nos actes réfléchis; nous sommes dans la disposition d'y appliquer toutes les puissances de notre âme, toutes les forces de notre corps, toutes les choses du dehors sur lesquelles notre pouvoir, notre action peut s'étendre.

Dans ce cas, notre volonté est entièrement opposée à la volonté de Dieu; elle tend à renverser tout le dessein de sa sagesse sur nous et sur les choses distinctes de nous.

— Sur nous, car nous nous dirigeons alors vers une fin tout autre que celle qu'il nous a marquée; nous appliquons toutes les forces, toutes les facultés qu'il nous a données à la poursuite d'une fin pour laquelle il ne nous les a pas données.

— Sur les choses distinctes de nous, car l'Être infini, dans la création de l'univers, ne s'est proposé qu'une fin : communiquer à des êtres qui lui ressemblent quelque chose des biens dont il jouit lui-même, faire participer en une certaine mesure des êtres raisonnables et libres à la félicité qu'il puise lui-même dans la connaissance et l'amour de ses propres perfec-

tions. C'est à cette fin unique que se rapportent tous ses ouvrages. Or, nous faisons servir ou nous sommes dans la disposition de faire servir toutes les créatures de Dieu à une fin différente de celle-là. Le mouvement, les tendances fondamentales de notre volonté sont donc absolument contraires au plan général de la sagesse créatrice.

Enfin il peut se faire que nous mettions notre fin dans les biens qui dérivent du fini, non pas totalement, mais d'une manière partielle, non pas principalement, mais d'une manière secondaire. Nous pouvons alors mettre notre fin, soit d'une manière secondaire, soit d'une manière principale, dans le bien infini.

En tant que notre volonté se portera vers ce bien, appliquera à sa recherche les pouvoirs dont la direction lui appartient, les forces qu'elle trouve en elle-même ou celles qu'elle peut emprunter du dehors, elle se conformera à la volonté de Dieu.

Elle y sera opposée lorsqu'avec les différentes forces dont elle dispose elle s'attachera aux biens finis et les poursuivra pour eux-mêmes, prête à leur sacrifier le bien infini lorsqu'elle ne voit en celui-ci qu'un élément secondaire de sa fin dernière, prête à les sacrifier au bien infini lorsqu'elle voit en celui-ci l'élément principal de sa perfection et de sa félicité.

§ IV. — *Propriétés différentes que confèrent aux actes qu'ils déterminent les jugements par lesquels nous mettons notre fin dernière dans l'Infini véritable ou dans un bien fini.*

Nous avons analysé les jugements par lesquels nous déterminons notre fin dernière; nous avons reconnu les différentes affirmations contenues dans ces jugements et les mouvements que ces affirmations impriment à la volonté.

Examinons maintenant les propriétés qui distinguent ces diverses opérations, et commençons par celles qui ont leur point de départ dans un jugement pratique conforme à la vérité.

La fin de l'homme, le but vers lequel tendent tous ses désirs et tous ses actes réfléchis, c'est le bonheur et la perfection, la perfection dans le bonheur, la perfection sentie, c'est-à-dire l'exercice le plus parfait possible de son activité, perçu par la conscience et remplissant l'âme humaine de toute la joie qu'elle peut contenir.

Cette félicité et cette perfection que l'homme désire et poursuit invinciblement, où peut-il les trouver? En Dieu et en Dieu seul, dans la connaissance et l'amour de Dieu, et dans la joie, résultat nécessaire de cette connaissance et de cet amour. L'homme qui met sa fin en Dieu, qui travaille en vue de cette fin, pose donc des actes dont le premier caractère est d'assurer réellement sa perfection et son bonheur.

Dans l'opération par laquelle nous choisissons Dieu pour notre fin dernière, nous voulons sans doute notre bien, la joie et la perfection de notre être, puisque nous les cherchons en Dieu; mais l'attention de notre esprit, les affections de notre volonté, peuvent ne pas se concentrer tout entières sur nous-mêmes. Le regard de notre intelligence, et par là même le mouvement de notre volonté, peuvent se diriger, disons mieux, ils se dirigent nécessairement sur l'être en qui nous plaçons notre fin dernière. Par suite notre âme, autant qu'elle peut le faire, s'arrache en quelque sorte à elle-même. Elle s'attache à la contemplation et à l'amour d'un objet intelligible et aimable, d'une beauté et d'une perfection substantiellement distinctes de sa perfection et de sa beauté personnelle.

En aimant Dieu, elle aime sa volonté infiniment parfaite; elle la suit et s'y assujettit tout entière; elle tend à l'accomplissement des fins qu'il s'est proposées dans la création de l'univers, à la réalisation du bien général des êtres.

Elle sort par conséquent de la recherche de ses avantages propres; elle n'agit pas en vue d'un bien qui lui soit exclusivement personnel; elle vise aussi l'utilité d'autrui. Son acte, au moins par un côté, porte le caractère du désintéressement et de la générosité bienfaisante.

Le bien dans lequel l'homme met sa fin devient le but vers lequel converge toute son activité réfléchie, auquel il est disposé à rapporter tous ses actes libres, auquel il les rapporte en effet, tant que sa dé-

termination première demeure. De plus, la possession de Dieu par l'intelligence et l'amour est le vrai bien, le bien unique, le seul qui réponde aux grandes aspirations de la nature humaine, le seul terme où ses besoins et ses désirs illimités puissent trouver leur satisfaction totale, leur plein rassasiement. L'homme qui met sa fin en Dieu fait donc servir tous les pouvoirs dont il dispose à la conquête de sa fin véritable, et lorsqu'il agit librement, il agit toujours en vue de cette fin.

Il résulte de là que toutes ses facultés, que toutes les énergies dont il a reçu la direction sont précisément tendues vers le but pour lequel elles lui ont été données : ce qui veut dire qu'il a établi l'ordre en lui-même, au sein de sa propre personne.

En outre, l'homme qui place sa fin en Dieu, l'aimant dans tout ce qu'il est, aime sa volonté et veut tout ce qu'il veut. Or, que veut Dieu, l'être infiniment bon? Le bien nécessairement, tout le bien dont il a fait ses créatures capables, c'est-à-dire l'évolution la plus large possible des pouvoirs qui les constituent, c'est-à-dire la fin vers laquelle toutes les tendances de leur nature les portent. Par là même qu'il veut cette fin, il veut tous les moyens propres à la réaliser.

Mais la mise en œuvre et l'adaptation parfaite des moyens propres à procurer la fin de chaque être en particulier et de tous les êtres en général, c'est la réalisation de l'ordre universel. Cet ordre est voulu de Dieu; il est donc aussi voulu de l'homme, dont la volonté s'est unie, identifiée à celle de Dieu.

Ainsi, dans le jugement par lequel nous plaçons notre fin là où elle véritablement, c'est-à-dire en Dieu, notre vouloir, de même que nos affections et nos pensées, se conforment à l'ordre.

Dans ce même jugement notre intelligence prononce directement sur la valeur des biens que l'Infini peut lui procurer et indirectement sur l'Infini lui-même.

Des biens qui dérivent de l'Infini, elle affirme qu'ils peuvent combler tous nos désirs, si vastes qu'ils soient; qu'ils sont supérieurs à tous les biens qui peuvent nous venir du fini; qu'ils comprennent tous les autres biens d'une manière éminente.

Par une conséquence nécessaire, elle affirme de l'être infini lui-même qu'il est supérieur à tous les êtres distincts de lui, qu'il possède d'une manière éminente tout ce qu'il y a de propriétés positives dans les êtres finis, puissance, intelligence, amour, sans défaut ni restriction d'aucune sorte; elle affirme, elle peut encore affirmer le domaine absolu de Dieu sur tous les êtres, l'acte tout-puissant par lequel il leur donne avec l'existence tous les pouvoirs qui leur sont propres, son amour pour eux, amour qui ne se contente pas de s'attacher à leur degré de perfection actuelle, mais qui tend à leur procurer tout le bien que leur nature comporte et réclame.

Par suite de ces jugements, et au moment même où nous les prononçons, nous aimons l'Infini pour lui-même et plus que toute chose; nous aimons les êtres finis pour Dieu, parce que Dieu les aime, et parce qu'aimant Dieu, nous aimons nécessairement

ce qu'il aime. Ainsi l'amour que nous donnons à ce qui n'est pas Dieu est encore une manière d'aimer Dieu, et dans la puissance affective dont notre volonté dispose, il n'y a rien qui ne s'applique à Dieu.

De plus, lorsque nous avons reconnu en Dieu une volonté infiniment parfaite, nous lui soumettons la nôtre; nous voulons tout ce que Dieu veut. Estimant d'ailleurs que la volonté de Dieu embrasse tout ce qui est bon, utile, désirable, tout ce que nous pouvons vouloir nous-mêmes, nous ne voulons rien que ce que Dieu veut. Par conséquent, toutes les forces de notre volonté, tout ce qu'il y a en elle de libre énergie converge et tend vers un but unique : l'accomplissement de la volonté de Dieu.

Dans ces diverses opérations de nos facultés supérieures, un nouveau caractère éclate : l'intelligence par ses pensées et ses jugements, la volonté par son amour et ses déterminations, glorifient chacune à leur manière les différents attributs de Dieu; elles les glorifient de toutes leurs forces, leur rendant le plus parfait hommage, la louange la plus haute dont elles soient capables.

En somme, l'âme qui juge selon la vérité et met en Dieu lui-même sa fin dernière produit, sous l'influence de ce jugement, des actes qui ont tout à la fois la propriété de la rendre elle-même plus parfaite et digne d'un bonheur plus grand, de s'élever au-dessus de l'égoïsme et de tendre au bien général, d'être conformes à l'ordre et de rendre à Dieu la gloire qui lui appartient.

Nos actes revêtent des caractères tout opposés

lorsqu'ils sont déterminés par un jugement faux, lorsqu'ils dérivent de cette erreur qui nous fait chercher dans un bien fini notre bien suprême, la parfaite satisfaction de nos désirs sans bornes.

Ces actes ont tout d'abord pour résultat de blesser les intérêts de l'agent lui-même.

Il aspire à la perfection et au bonheur. Les actes qu'il produit le livrent nécessairement à la dégradation et à la souffrance.

A la dégradation d'abord. Ses facultés de connaître et d'aimer, appliquées dès l'origine à l'Être infini, mais ne l'embrassant que d'une manière très-imparfaite, tendaient à s'unir plus étroitement à lui et à se développer dans cette union. L'erreur à laquelle l'esprit se livre arrête leur élan spontané. Au lieu de les laisser s'agrandir et se dilater en quelque sorte par la connaissance distincte du suprême intelligible, par l'amour réfléchi de la beauté suprême, elle les comprime, elle les refoule et les contraint à se renfermer dans les limites d'un être fini dont elle fait pour elles le bien, le beau, le vrai suprême, au-delà duquel elle ne leur laisse rien voir, rien admirer ni aimer.

Par là, non seulement l'âme s'amoindrit, se dégrade, s'abaisse, s'enlaidit; elle se prépare encore d'inexorables douleurs, car elle ne pourra se dérober à la vue de sa propre laideur, au sentiment de sa dégradation; et dans cette vue et ce sentiment inévitable, elle trouvera le principe d'une souffrance égale à sa honte.

L'erreur que nous commettons en cherchant notre bien suprême dans les êtres finis a presque toujours

la même source. Nous voyons dans ces êtres finis le principe, la cause d'une émotion agréable, d'un plaisir très-vif; cette émotion, ce plaisir absorbe notre attention; nous ne voyons plus que lui; nous le mettons au-dessus de toutes les joies que nous pouvons goûter, au-dessus de tous les biens que nous pouvons posséder.

Par voie de conséquence, la cause à laquelle nous les rapportons nous apparaît comme la plus efficace de toutes les causes, comme le meilleur et le plus parfait de tous les êtres.

Nous sommes parvenus à confondre avec l'Infini un être fini en le regardant dans les rapports qu'il a avec nous, dans l'action qu'il exerce sur notre sensibilité, dans les plaisirs qu'il nous procure. Par là, en l'aimant par dessus tout, c'est notre plaisir, c'est nous-mêmes au fond que nous aimons plus que toute chose. Quand nous subordonnons tous nos amours à son amour, n'aimant plus rien qu'en lui et pour lui, c'est l'amour-propre, l'égoïsme qui devient le centre et le principe de tous nos amours; nous sommes nous-mêmes cet être en qui et pour qui seul nous aimons tous les autres.

Nous nous servons sans doute aussi de l'action exercée par l'Infini sur notre âme et des biens qu'il peut nous procurer pour nous élever jusqu'à l'Infini lui-même, jusqu'à l'idée de ses perfections sans bornes; mais une fois que notre regard s'est élevé et fixé sur son être, il trouve en lui une infinité véritable; il aime cette infinité pour elle-même, en raison des propriétés aimables qu'elle développe réellement devant ses yeux.

Il n'en est pas ainsi lorsque nous donnons notre premier et suprême amour à un objet fini. Cet objet, quel qu'il soit, n'a point d'infinité, point de perfection ni de beauté souveraine qui lui appartienne, que nous puissions saisir en lui ; il n'a d'infinité que celle que nous lui donnons ; et l'infinité que nous lui donnons, nous la tirons uniquement de nous-mêmes, de la considération égoïste des modifications qu'il peut produire en nous et dont nous exagérons démesurément l'importance.

Lorsque nous donnons à l'Être infini nos préférences, nous mettons sans doute les biens qu'il nous procure au-dessus de tous les biens ; mais nous voyons en même temps qu'il est lui-même réellement supérieur à tous les êtres. Pourquoi, au contraire, préférons-nous tel objet fini à toute chose, à Dieu lui-même? A cause de ses perfections, de l'excellence de son être? Nullement. Nous voyons bien, à la lumière vague peut-être, mais inflexible, de la vérité, son infériorité réelle. Nous lui donnons la première place dans notre cœur uniquement à cause de telle et telle satisfaction qu'il procure ou promet à notre moi orgueilleux, sensuel, curieux, avide de toutes les voluptés, grossières ou délicates.

Lorsque nous mettons notre fin dans un être fini, nous l'aimons, nous ne pouvons l'aimer que d'un amour égoïste. Bien plus, l'égoïsme s'empare de notre âme tout entière et la rend inaccessible à tout autre sentiment, à toute autre inspiration.

En effet, notre fin dernière, notre bien souverain, le bien que nous désirons invinciblement une fois

établi et en quelque sorte renfermé dans la possession de cet être, nous nous portons vers lui de toutes les forces de notre volonté. Nous voulons le posséder, et en dernière analyse nous ne voulons, nous ne pouvons vouloir autre chose. Tout ce qui se présente à nous comme un moyen d'atteindre ce but nous attire irrésistiblement; tout ce qui nous y paraît inutile nous laisse dans une insurmontable indifférence.

Sans doute, l'amour de l'Infini, lui aussi, attire, concentre, absorbe toutes les forces de l'âme aimante. Mais dans l'amour dont l'infini est l'objet, il y a quelque chose qui corrige ou plutôt qui prévient tout égoïsme. Là toutes les autres affections se retrouvent intactes, vivantes, pleines d'une vigueur divine. L'Infini véritable est un être aimant. Son amour s'étend à tout ce qui est aimable et se mesure exactement à la perfection de chaque être. En nous associant à cet amour, nous aimons avec l'Infini et comme l'Infini tout ce qui est aimable; nous aimons chaque chose suivant qu'elle mérite d'être aimée.

De plus, nous concevons l'Infini comme un être souverainement bon, qui veut le bien de tous les êtres. Nous ne pouvons l'aimer sans unir, sans soumettre notre volonté à la sienne, sans vouloir ce qu'il veut, par conséquent sans vouloir à tous les êtres le bien que lui-même leur veut. Nous ne pouvons subordonner le bien d'une autre créature à notre bien qu'autant que Dieu lui-même le veut, c'est-à-dire autant que l'exige le bien général, le

bien supérieur de l'ensemble. Rien d'égoïste, aucun excès d'amour-propre n'est possible dans cette volonté.

Il ne saurait en être de même quand notre amour se porte sur quelque chose de fini, s'attache soit à une manière d'être du moi, soit à la cause extérieure qui nous affecte. Considérées en elles-mêmes, cette modification passive du moi, non plus que la cause qui, agissant du dehors sur mon âme, la modifie de la sorte, ne renferment ni l'une ni l'autre l'amour des autres réalités. Nous aurons beau nous complaire en elles, nous y attacher, nous ne puiserons point dans cet attachement et cette union affective l'amour des autres êtres.

On dira : L'être fini que notre erreur divinise peut être capable d'aimer et de vouloir, capable d'aimer des êtres distincts de lui-même et de vouloir soit son bien propre, soit le bien de ces êtres. Nous nous livrons à lui par la préférence que nous lui donnons ; ne pourrons-nous pas nous unir à ses affections et à sa volonté, aimer ce qu'il aime, vouloir ce qu'il veut? Nous le pourrons sans doute. Mais je le demande ici encore : Pourquoi lui obéirons-nous? Pourquoi épouserons-nous son amour? Parce que nous jugerons sa volonté essentiellement parfaite, et digne par cela même d'un respect et d'une soumission absolue? Point du tout ; nous l'aimons uniquement par intérêt, pour notre plaisir ; nous lui obéirons et nous aimerons ce qu'il aime uniquement encore par intérêt, uniquementet parce que nous trouverons notre plaisir dans cet amour et cette obéissance.

Quelque forme que revête notre passion pour cet être, elle n'est donc autre chose que de l'égoïsme. L'égoïsme est le seul et dernier mobile de toute notre activité réfléchie.

La fin à laquelle notre âme tend ainsi n'est pas la sienne. Vers cette fin pour laquelle elle n'est pas faite elle dirige tous ses actes; elle y applique, elle est dans la disposition d'y faire servir tous les pouvoirs dont elle est armée, tous les êtres extérieurs sur lesquels ces pouvoirs peuvent s'exercer. Le mouvement de sa volonté est donc tout entier opposé à l'ordre, et tend à le renverser au dedans et au dehors d'elle-même.

En même temps qu'elle est en révolte contre l'ordre et les desseins de la divine sagesse, tous ses actes, dans ce qu'ils ont de volontaire et de libre, sont un outrage contre Dieu.

L'intelligence, maîtresse de son regard et de son attention, use de ce pouvoir pour méconnaître l'infinité de Dieu, à qui elle dénie le premier rang dans l'échelle des êtres et qu'elle ravale au-dessous des choses finies.

La volonté lui refuse son amour et ses préférences; souvent même il arrive qu'elle se tourne positivement contre lui et qu'elle le poursuit de sa haine, en tant que par sa vérité, sa sainteté, sa justice, il lui apparaît contraire, soit à la grandeur de son infini imaginaire, soit à sa félicité personnelle, à la chimère de ce bien souverain qu'elle demande à son idole.

Telle est l'influence du jugement pratique par lequel nous déterminons notre fin; telles sont les pro-

priétés essentiellement différentes qu'il communique, selon les circonstances, aux opérations dont il est le principe.

Lorsqu'il est vrai, ce jugement engendre des actes qui nous rendent plus parfaits et nous préparent à devenir plus heureux.

Lorsqu'il est faux, il engendre des actes qui nous dégradent et qui, en nous dégradant, nous condamnent à la souffrance.

Lorsqu'il est vrai, il rend nos déterminations désintéressées et les fait tendre au bien général, à la réalisation des fins que Dieu s'est proposées dans la création.

Lorsqu'il est faux, il rend nos déterminations égoïstes et les met en opposition avec le bien des autres créatures, avec les fins qu'elles sont chargées de poursuivre.

Lorsqu'il est vrai, il nous fait produire des actes qui sont conformes à l'ordre et glorieux à Dieu.

Lorsqu'il est faux, il met nos actes en opposition avec l'ordre et fait de chacun d'eux un outrage à Dieu.

§ V. — *Identité de ces différentes propriétés avec celles qui constituent la bonté ou la malice morale de nos actes. — Conclusion.*

Il nous suffira de rappeler ici les propriétés diverses que la conscience reconnaît dans les actes dont elle apprécie la moralité.

Approuve-t-elle ces actes ; en même temps qu'elle en affirme la bonté morale, elle nous en découvre et nous en fait sentir la droiture, la rectitude, la convenance, la mesure, la bienséance : *æquum*, *rectum*, *in factis dictisque qui modus*, *quod deceat*, κατόρθωμα, καθῆκον [1].

Sa sentence est-elle une condamnation ; elle nous signale, elle nous fait sentir le déréglement des actes qu'elle réprouve, leur difformité, leur dépravation, leur perversité.

Les notions que tous ces mots expriment ne se distinguent les unes des autres que par des nuances ; elles reviennent toutes à une seule et même idée : le respect ou la violation de l'ordre.

Aux yeux de la raison générale, la vertu apparaît comme un hommage, et le plus pur, que l'homme puisse rendre à la divinité ; le bien ne se distingue pas de ce qui l'honore, de ce qui lui plaît, de ce que sa volonté demande à l'homme. Le juste, c'est l'homme dont les pensées, les affections, les volontés, les actes sont en harmonie avec les pensées, les desseins, la volonté de Dieu. Rien de plus commun et de plus vulgaire dans les langues humaines que les figures qui nous montrent dans l'âme sainte la vivante image de Dieu, un sanctuaire dans lequel il se complaît et où sa gloire rayonne de son éclat le plus pur.

Le mal au contraire est considéré comme une offense à la majesté divine, une violation de l'ordre

[1] Cicéron, *De officiis*, lib. I.

et de la volonté suprême, l'acte impie d'un être qui s'attaque à Dieu lui-même et que Dieu poursuit de sa haine et de ses vengeances.

Entre la vertu et l'intérêt le sens commun met un abîme. « Supposez, nous dit Kant, qu'un de vos amis croie se justifier auprès de vous d'avoir porté un faux témoignage, en alléguant d'abord le devoir, sacré à ses yeux, du bonheur personnel, en énumérant ensuite tous les avantages qu'il s'est procurés par ce moyen, enfin en vous indiquant les précautions qu'il emploie pour échapper au danger d'être découvert, même par vous, à qui il ne révèle ce secret que parce qu'il pourra le nier en tout temps ; et qu'il prétende sérieusement s'être acquitté d'un véritable devoir d'humanité : ou vous lui rirez au nez, ou vous vous éloignerez de lui avec horreur. Et pourtant, si on ne fonde ses principes que sur son avantage personnel, il n'y a pas la moindre chose à objecter.

« Supposez encore qu'on vous recommande un intendant à qui vous pourrez, vous dit-on, confier aveuglément toutes vos affaires, et que, pour vous inspirer de la confiance, on vous le vante comme un homme prudent qui entend à merveille ses propres intérêts, et dont l'infatigable activité ne laisse échapper aucune occasion de les servir ; qu'enfin, pour ne pas vous laisser craindre de ne trouver en lui qu'un grossier égoïsme, on vous assure qu'il sait vivre élégamment, qu'il cherche son plaisir, non dans l'avarice ou la débauche, mais dans la culture de son esprit, dans le commerce des hommes distingués et instruits, et même dans la bienfaisance, mais que

d'ailleurs il n'est pas très-scrupuleux sur les moyens (pensant que les moyens tirent toute leur valeur du but que l'on se propose), et que, pour arriver à ses fins, l'argent ou le bien d'autrui lui est aussi bon que le sien, pourvu qu'il soit sûr de s'en servir sans danger; ne croiriez-vous pas que celui qui vous recommanderait un tel homme, ou se moquerait de vous, ou aurait perdu la tête?

« La ligne de démarcation entre la moralité et l'amour de soi est si clairement et si distinctement tracée, que l'œil même le plus grossier ne peut confondre en aucun cas l'une de ces choses avec l'autre [1]. »

Inspiration désintéressée du cœur, la vertu, sous ses formes et ses noms divers de justice, de charité, de dévoûment, exerce autour d'elle, tous en sont persuadés, la plus salutaire influence. D'après les témoignagnes les plus certains de l'histoire, elle est pour les nations au sein desquelles elle fleurit un gage de prospérité et de durée, une force qui les rend supérieures à toutes les difficultés et leur assure tous les triomphes.

Au contraire, le vice est regardé tout à la fois comme le produit impur de l'égoïsme et le fléau de la terre; il attire les calamités sur les races et les sociétés qui le laissent se multiplier dans leur sein. « Tandis que la justice élève les nations, dit le proverbe sacré, le péché fait les peuples misérables [2]. »

[1] Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Barni. — [2] *Prov.*, XIV, p. 34.

Le criminel qui est dans la disposition de tout immoler à son intérêt propre se nuit plus encore à lui-même qu'à ses semblables. Le mal qu'il commet le blesse dans le fond même de sa nature; il fait de lui un être, non pas seulement malheureux, mais dépravé, et par sa dépravation même digne des maux qui peuvent le frapper.

Tout autre apparaît le sort du juste. Ne visant point son bien personnel d'une manière exclusive, il l'atteint par cela même plus sûrement. La vertu, aimée et recherchée pour elle-même, lui apporte une noblesse, une gloire dont rien n'égale la splendeur.

Pascal disait : « Les grands génies ont leur empire, leur éclat, leur victoire et leur lustre, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles. Ils sont vus non des yeux, mais des esprits; c'est assez. Les saints ont leur empire, leur éclat, leur victoire, leur lustre, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles ou spirituelles; ils sont vus de Dieu et des anges, et non des corps, ni des esprits curieux : Dieu leur suffit.

« Archimède, sans éclat, — sans l'éclat de cette royale origine que Pascal lui attribue, — serait en même vénération. Il n'a pas donné des batailles pour les yeux, mais il a fourni à tous les esprits ses inventions. Oh ! qu'il a éclaté aux esprits ! Jésus-Christ, sans biens, et sans aucune production de science au dehors, est dans son ordre de sainteté. Il n'a point donné d'invention, il n'a point régné; mais il a été humble, patient, saint, saint à Dieu, terrible aux démons, sans aucun péché. Oh ! qu'il est venu en

grande pompe et en une prodigieuse magnificence aux yeux du cœur, et qui voient la sagesse! »

Ce que Pascal disait du Juste par excellence, la voix du genre humain le dit, dans une certaine mesure, du juste ordinaire.

L'homme vertueux a lui-même une certaine conscience de la noblesse qu'il a conquise par ses actes, de la grandeur à laquelle ses libres efforts l'ont élevé. Appuyé sur le sentiment de sa dignité intérieure, il réclame le bonheur comme un droit, et si le présent l'accable, il fait appel à la justice de l'avenir.

« Plus je rentre en moi, disait un éloquent interprète de la conscience générale, plus je me consulte, et plus je lis ces mots écrits dans mon âme : Sois juste, et tu seras heureux. Il n'en est rien pourtant, à considérer l'état présent des choses ; le méchant prospère, et le juste reste opprimé. Voyez aussi quelle indignation s'allume en nous quand cette attente est frustrée! La conscience s'élève et murmure contre son auteur ; elle lui crie en gémissant : Tu m'as trompé!

« Je t'ai trompé, téméraire! et qui te l'a dit? Ton âme est-elle anéantie? As-tu cessé d'exister? O Brutus! ô mon fils! ne souille point ta noble vie en la finissant; ne laisse point ton espoir et ta gloire aux champs de Philippes. Pourquoi dis-tu : La vertu n'est rien, quand tu vas jouir du prix de la tienne? Tu vas mourir, penses-tu : non, tu vas vivre, et c'est alors que je tiendrai tout ce que je t'ai promis.

« On dirait, aux murmures des impatients mortels, que Dieu leur doit la récompense avant le mérite, et

qu'il est obligé de payer leur vertu d'avance. Oh! soyons bons premièrement, et puis nous serons heureux. N'exigeons pas le prix avant la victoire, ni le salaire avant le travail. Ce n'est point dans la lice, disait Plutarque, que les vainqueurs de nos jeux sacrés sont couronnés; c'est après qu'ils l'ont parcourue. »

Voilà les caractères que la conscience morale attribue aux actes qu'elle approuve ou condamne. Nous les avions déjà découverts dans les actes différents que suscite le jugement pratique, vrai ou faux, par lequel nous déterminons notre souverain bien.

Dans les uns aussi bien que dans les autres, c'est — d'un côté la propriété d'être en harmonie avec l'ordre, celle de tendre à la gloire de Dieu et au bien général des créatures, celle d'être désintéressés de la part de l'agent qui les produit, et en même temps de le rendre plus parfait et d'être méritoires pour lui; — d'un autre côté la propriété d'être contraires à l'ordre et à la gloire de Dieu, funestes, égoïstes, dégradants et déméritoires.

Que prouvent ces rapports? Que faut-il conclure de toutes les considérations qui nous ont amenés à les découvrir?

Nous avions commencé par reconnaître que la moralité de nos actes dérive nécessairement des libres jugements pratiques qui nous les font produire.

Puis, entre nos différents jugements pratiques, nous avions distingué celui qui porte sur la fin dernière de nos actes, la regarde dans son objet et

identifie cet objet avec la réalité suprême, avec le plus parfait des êtres, avec l'Être infini.

Ce jugement, nous l'avions vu aussi, se trouve, d'une manière implicite ou explicite, à l'origine de toutes nos déterminations volontaires, par conséquent à l'origine de toutes nos déterminations morales.

Enfin nous avions montré que de tous les jugements qui peuvent influer sur notre activité et en provoquer l'exercice, aucun autre n'influe sur la moralité de nos actes.

Nous venons d'établir qu'en inspirant un acte, en nous décidant à le produire, ce même jugement le revêt, suivant qu'il est vrai ou faux, de qualités opposées, respectivement identiques à celles que nous avons dans l'esprit, à celles que nous concevons et affirmons, quand nous concevons, quand nous affirmons d'un acte libre et volontaire qu'il est moralement bon ou mauvais.

Tous ces préliminaires nous donnent le droit de conclure ceci : que la moralité de nos actes dépend tout entière du jugement pratique qui, en déterminant notre fin, se trouve être le profond et dernier mobile de toutes nos opérations réfléchies.

Leur bonté morale n'a d'autre principe que la vérité du jugement pratique par lequel, mettant notre fin dernière en Dieu, nous lui attribuons ce qu'il possède réellement, toutes les perfections au degré suprême.

Leur malice n'a d'autre principe que la fausseté du jugement pratique par lequel, mettant notre fin dans

l'être fini et créé, en dehors de Dieu, nous refusons à Dieu ce qui lui appartient en réalité, la plénitude, le suprême degré de toutes les perfections.

ARTICLE VI. — QUE LES DIFFÉRENTS DEGRÉS DE PERFECTION MORALE DE NOS ACTES DÉRIVENT DE LA VÉRITÉ DE CE MÊME JUGEMENT.

Nous venons de le voir, l'honnête et le juste, l'essence même du bien réside dans la vérité du jugement que nous trouvons à l'origine de toutes nos déterminations libres et qui, en affirmant la souveraine perfection de l'Être infini, nous inspire pour lui une estime et un amour sans bornes.

Qu'avons-nous à faire maintenant pour expliquer comment nos actes peuvent recevoir différents degrés de bonté morale? Évidemment une seule chose. Montrer comment, malgré la vérité et la justesse qui leur sont communes, des différences et des degrés peuvent s'établir dans cette connaissance réfléchie, dans cette estime et cet amour de l'Infini qui sont l'âme de toute vertu.

Le jugement pratique que la cause intelligente et libre prononce en se déterminant au bien renferme, soit nécessairement, soit accidentellement, plusieurs affirmations que nous avons déjà distinguées, d'abord celle qui consiste à placer les perfections de Dieu au-dessus des perfections de l'être fini; puis celle où nous attribuons à Dieu sur l'être fini un domaine

absolu, le pouvoir et l'autorité du créateur sur sa créature; enfin celle où nous reconnaissons les desseins de Dieu, ses volontés déterminées à notre égard.

Examinons ces affirmations les unes après les autres, et voyons les lumières qu'elles apportent ou supposent dans l'intelligence.

L'affirmation par laquelle l'intelligence élève l'Être infini au-dessus du fini, non pas seulement au-dessus des êtres finis en général, mais au-dessus de tel être ou ensemble d'êtres finis derterminé, a une conséquence que nous avons développée ailleurs.

Par là même que nous mettons l'Être infini au-dessus de tel être particulier, perçu par nous, objet de notre pensée présente, nous reconnaissons que l'Être infini renferme en lui-même tout ce que nous voyons, tout ce que nous distinguons de réel, de bon, d'aimable dans cet être particulier. L'idée que nous avions d'abord de l'Infini embrassait tout son être, tout ce qu'il est, mais d'une manière obscure, vague, absolument indistincte. Dans ce qui n'était qu'un nuage confus, le jugement que nous formons nous fait distinguer quelque chose, un aspect particulier. L'intelligence qui le prononce a la notion d'un objet fini, la connaissance vive et présente de la perfection inhérente à cet objet. Elle part de là pour reconnaître, pour discerner dans l'Être souverain et lui attribuer des degrés correspondants de perfection, de bonté, d'amabilité.

Mais ces êtres inférieurs à travers lesquels nous regardons en quelque sorte l'Être suprême sont plus ou moins parfaits, et l'idée que nous avons de leurs

perfections peut être plus ou moins claire, plus ou moins étendue. Les moyens et les opérations qui, dans chaque jugement pratique, nous élèvent à la connaissance de l'Être infini et de ses perfections sans bornes étant choses essentiellement variables, diverses, inégales, cette connaissance elle-même doit varier, ou du moins elle peut varier de l'un de ces jugements à l'autre. Les êtres finis sont comme le miroir dans lequel il est donné à notre raison de contempler Dieu, l'infini véritable. La connaissance de l'objet divin est plus ou moins parfaite, suivant que le miroir lui-même est plus ou moins pur, et aussi suivant que le regard que nous attachons sur le miroir est plus ou moins vif et puissant.

Le jugement pratique qui fait la bonté morale de nos actes consiste essentiellement à affirmer l'éminence de l'Être, du Bien infini et sa supériorité sans bornes sur les biens, sur les êtres finis; mais, nous l'avons vu, il implique d'autres affirmations, d'autres notions, par exemple celles de l'intelligence, de la volonté, de la puissance souveraine de Dieu, même de sa puissance créatrice et de sa providence universelle.

Or, ces notions et ces affirmations sont, elles aussi, susceptibles de différents degrés de lumière.

Tout d'abord elles peuvent être plus ou moins aperçues dans leur principe. L'intelligence qui reconnaît Dieu comme son souverain bien, comme l'Être infiniment parfait, peut donner plus ou moins d'attention aux formes particulières de sa perfection, à sa puissance, à sa sagesse, à son amour, à sa

bonté infinie. Elle peut par cela même s'en former une idée, s'en donner une vue plus ou moins distincte.

De plus, lorsque nous affirmons de Dieu qu'il est le maître, l'auteur, l'ordonnateur de tous les êtres distincts de lui, ce que nous savons de ces êtres, de leur nature, des pouvoirs et des qualités qui les caractérisent, de l'ordre qui règne, soit entre les éléments qui constituent chaque être individuel, soit dans les rapports qui relient les différents êtres individuels les uns aux autres, nous devient une révélation de la puissance, de la sagesse, de la bonté de Dieu. Plus il se trouve, et plus nous avons su découvrir de perfection, d'harmonie, de beauté dans les êtres créés, plus aussi nous concevons de puissance, de sagesse, de bonté dans Celui que nous considérons comme le principe de leur existence, comme la source d'où émanent toutes les vertus qui leur sont propres, tous les avantages, toutes les qualités dont ils peuvent être ornés. Or il n'y a rien de plus divers que la connaissance du monde créé dans les différents esprits. Toutes les intelligences entendent l'hymne que la création chante à la gloire du Dieu créateur; mais il n'y en a aucune qui l'entende tout entier. Chacune n'en saisit qu'une partie, les unes plus restreinte et plus obscure, les autres plus étendue et plus éclatante.

Voilà encore une raison pour que la connaissance de l'Être infini ne soit pas la même dans toutes les âmes qui, en vertu d'un jugement pratique, le reconnaissent comme leur souverain bien, et par suite

comme l'Être infiniment parfait et la cause première de tous les êtres.

Le plus souvent, dans les jugements qui nous déterminent au bien, ce que nous considérons avant tout, c'est la volonté de Dieu.

Entre plusieurs actions dont nous concevons la possibilité, nous nous arrêtons à celle que nous estimons voulue de Dieu. Pourquoi cette préférence? Est-ce parce que l'action à laquelle nous nous déterminons, prise en elle-même, nous paraît l'emporter sur toutes les autres, constituer un bien qui n'a pas d'égal? Non, car ce qui rend notre action bonne moralement, c'est qu'elle dérive d'un jugement que nous portons sur Dieu. Nous préférons la chose que Dieu veut à toute autre chose, parce que nous jugeons que l'accomplissement de la volonté de Dieu est le plus grand de tous les biens, un bien qui comprend tout le bien. Nous jugeons que la volonté de Dieu a pour objet le plus grand bien, tout le bien possible, parce que nous l'estimons infiniment parfaite; et nous jugeons la volonté de Dieu infiniment parfaite, parce que nous jugeons Dieu lui-même infini dans sa volonté comme dans tous ses attributs.

Mais si dans tous ces jugements nous considérons la volonté de Dieu et la considérons comme infiniment parfaite, l'idée que nous avons de sa perfection infinie est loin d'être partout et toujours la même.

Dans les cas dont il s'agit, nous supposons qu'un acte déterminé se présente à nous tout à la fois comme possible et comme voulu de Dieu. Mais pour-

quoi jugeons-nous que Dieu veut certains actes et nous les demande, lorsque nous pouvons les produire? Tantôt c'est parce que ces actes nous paraissent être la fin même, la fin dernière que l'Être infini, cause suprême de toutes choses, s'est proposée dans son œuvre extérieure; tantôt parce que nous y voyons des moyens nécessaires à l'accomplissement de la fin divine.

Or, quelle que soit la fin de Dieu dans la création, cette fin et ces moyens sont choses de valeur inégale. Cette fin, c'est le bien suprême, le bien voulu pour lui-même, le bien en soi, le bien absolu; ces moyens ne peuvent être que des biens inférieurs, relatifs, tirant toute leur importance de la fin à laquelle ils se rattachent, ayant plus ou moins de valeur, suivant leur utilité, c'est-à-dire suivant leur rapport plus ou moins étroit à cette fin.

Nous ne pouvons nous représenter ces biens sans mettre entre eux une différence essentielle. Dans nos jugements pratiques nous en faisons l'objet de la volonté divine. Dans ces jugements donc nous estimons que la volonté de Dieu se porte sur des biens qui n'ont pas le même prix. Or, la grandeur du bien qu'embrasse une volonté mesure en quelque sorte son acte et nous en indique le degré de perfection. Nous ne pouvons pas atteindre en lui-même l'acte de la volonté suprême; mais nous pouvons discerner les fins qu'elle se propose, les biens dont elle poursuit la réalisation; nous faisons ce discernement dans plusieurs de nos jugements pratiques. Ces biens que nous concevons voulus de Dieu nous apparaissant

de valeur inégale, nous révèlent des degrés de perfection différents dans l'acte de la volonté de Dieu, c'est-à-dire dans Dieu même.

On voit de quelle manière les affirmations que nous portons dans les jugements pratiques, sur l'Être divin, peuvent, tout en respectant la vérité, nous ouvrir dans ses perfections sans bornes des horizons divers, des perspectives les unes plus larges que les autres.

Quelle que soit d'ailleurs la lumière obtenue par l'intelligence, elle exerce sur la volonté une action efficace, certaine, immédiate.

Lorsque nous considérons un objet dans son amabilité même, dans sa perfection ou sa bonté, il nous est impossible de ne pas l'aimer ; nous l'aimons nécessairement. Or, les jugements pratiques qui engendrent le bien moral nous font considérer l'infini dans son action bienfaisante sur notre âme, dans l'excellence de ses perfections, c'est-à-dire précisément dans les qualités qui le rendent aimable, infiniment aimable. D'après la loi qui régit les mouvements de notre cœur, ils doivent donc nous le faire aimer.

De plus, l'amour, — qu'il s'agisse de l'amour qui se complaît dans le bien réalisé ou de l'amour qui se porte à la réalisation du bien possible, — l'amour se proportionne toujours à la connaissance présente de l'objet aimable ou désirable. Dans un moment donné, il est d'autant plus ardent que cette connaissance, en ce moment-là même, est plus étendue et plus claire, lui propose un plus grand bien et le

lui montre dans une lumière plus vive. La connaissance de Dieu, de sa volonté, de ses perfections, impliquée dans les jugements pratiques dont nous parlons, n'est pas la même; elle est tantôt plus, tantôt moins parfaite. Elle produit donc un amour inégal, vif et impétueux en certains cas, plus lent et plus faible en d'autres circonstances, suivant qu'elle est elle-même plus haute ou plus humble, plus large ou plus étroite, c'est-à-dire suivant que notre intelligence, en prononçant sur l'Être souverain, porte un regard plus profond ou plus superficiel, plus étendu ou plus rétréci sur ce qu'il y a de parfait, de bon et d'aimable en lui, dans son être intime et dans sa volonté.

L'amour ne peut rester oisif; il a besoin de se produire dans des actes, besoin, par exemple, de se dévouer au bien de l'être aimé, à sa gloire, à l'accomplissement de ses desseins, lorsqu'il les connaît. Nous pouvons aimer l'Infini, l'aimer plus que toute chose. Cet amour, lui aussi, agira; il mettra son activité, l'activité de l'âme où il règne, au service de Dieu, lui fera vouloir et faire ce que Dieu veut, ce qu'elle sait voulu de Dieu.

Les actes qu'enfante l'amour ont dans cet amour même la mesure de leur perfection; ils sont plus forts lorsqu'il est plus ardent, moins énergiques lorsqu'il est moins vif. Cela est vrai de l'amour de Dieu et de ses actes, comme des actes de tout autre amour.

Tel est le principe, telle est la vraie et dernière raison de cette différence, de ces degrés si divers

que le bon sens a toujours reconnus dans la bonté morale des actes humains.

Tout en portant sur les perfections de l'Infini des jugements qui affirment la vérité, dans ces jugements même nous avons des perfections divines une vue plus ou moins distincte, plus ou moins large.

En tant qu'il se conforme à la réalité divine, notre jugement d'estime sur l'Infini est juste et bon. L'amour et tous les actes qu'il détermine participent à sa bonté.

Mais plus la connaissance de l'Infini que ce jugement implique est claire et profonde, plus aussi il y a de force dans l'amour et dans les actes qui jaillissent de cette source, plus cet amour et ces actes s'élèvent haut dans l'ordre moral, plus ils rendent à Dieu un hommage éclatant, plus ils développent les facultés supérieures de l'âme humaine, et par ce développement plus large préparent et ouvrent en quelque sorte la conscience à des jouissances plus vives, à un bonheur plus profond.

D'après ces principes, l'acte humain le plus parfait serait celui qui naîtrait d'un jugement dans lequel l'intelligence humaine, déployant toute l'énergie dont elle est capable, embrasserait du regard tous les êtres finis, tous les degrés de perfection qui peuvent se trouver dans ces êtres, pour s'élever à la connaissance distincte des degrés correspondants de l'Être suprême et de sa perfection absolue.

Ce développement de notre intelligence et celui de la volonté, qui en serait la conséquence, forment en quelque sorte le sommet idéal de notre grandeur

morale. L'âme ne saurait jamais atteindre à cette hauteur; mais elle peut monter, s'élever toujours davantage; plus elle s'en rapproche dans ses actes, plus ses actes sont parfaits; plus elle en reste éloignée, plus ses actes sont imparfaits.

ARTICLE VII. — QUE LES DIFFÉRENTS GENRES ET DEGRÉS DE MALICE MORALE DE NOS ACTES DÉRIVENT DE LA FAUSSETÉ DE CE MÊME JUGEMENT.

Les moralistes chrétiens établissent dans le mal moral, non seulement une différence de degré, mais aussi une différence de nature, et distinguent ce qu'ils appellent le péché grave ou mortel et le péché léger ou véniel. Le jugement pratique dans lequel les actions mauvaises prennent leur source nous donne, en ce qui concerne l'ordre naturel, la raison de cette double différence.

De même que l'essence du bien consiste à juger de l'Infini selon la vérité, l'essence du mal consiste à le méconnaître, à le déprécier.

D'où vient le mal de genre et de nature plus grave? Du jugement, qui met l'Infini au-dessous des êtres finis. Comme la distance qui sépare l'Infini du fini est sans bornes, le jugement qui met le second au même rang que le premier, ou même l'élève au dessus de lui, est le plus opposé à la suprême vérité qu'on puisse imaginer. Les actes qu'il détermine renferment le plus grand des désordres, une malice dont la raison ne mesure point la profondeur.

Ces péchés sont eux-mêmes plus ou moins graves. Tout en refusant ses préférences à l'Être infini, l'âme peut l'estimer capable de lui procurer certains biens, certains avantages, inférieurs sans doute selon son jugement, mais néanmoins ayant une importance véritable à ses yeux, parce qu'elle ne voit, parce qu'elle ne trouve leur équivalent exact nulle part ailleurs, pas même dans ces biens plus grands qu'elle attend des êtres finis.

Elle peut aussi estimer l'Infini, Dieu lui-même, incapable de rien faire de pareil pour elle, incapable de lui donner quoi que ce soit, un plaisir, un honneur, un bien quelconque dont le fini ne lui offre la compensation particulière et surabondante.

Par cela même, en mettant l'Être infini au-dessous des êtres finis, elle peut lui accorder encore certains pouvoirs, certaines perfections qu'elle refuse à ceux-ci; ou bien elle peut lui enlever, lui dénier tout pouvoir, toute perfection de ce genre.

Il est bien clair que dans ce dernier cas l'injure faite à Dieu sera plus profonde et par conséquent la faute plus grande que dans le premier cas.

En outre, les objets préférés à l'Infini peuvent ne pas être égaux entre eux.

Plus l'être que l'âme, dans son estime et son affection, place au-dessus de l'Infini est imparfait et voisin du néant, plus aussi le jugement qu'elle prononce est déréglé et les actes qui suivent sont coupables.

Mais l'âme peut se tromper sur l'Infini, sans aller jusqu'à le ravaler au-dessous des êtres finis. Elle

peut, par exemple, lui refuser la plénitude de l'être, la perfection absolue, sans bornes, et pourtant le laisser au-dessus de tous les êtres finis, rester persuadée qu'il les surpasse tous.

Combien d'âmes qui mettent leur souverain bien principalement dans la possession de l'Infini véritable, du seul être infiniment parfait, de Dieu ! Elles croient qu'elles ne peuvent être heureuses, parfaites, sans le connaître, sans l'aimer, sans jouir de lui. Elles voient, elles comprennent que rien n'a autant de prix pour elles, que rien n'importe plus à la pleine satisfaction de leurs désirs sans bornes. Mais en même temps elles se persuadent que la possession de tel ou tel bien fini leur est essentiellement, absolument nécessaire. Elles croient que, privées de cet objet fini, elles ne possèderont jamais tout le bien dont elles sont capables, tout le bien qu'elles demandent, le bien souverain. Elles croient qu'aucun objet, que l'Infini véritable lui-même ne pourrait, à lui seul, leur procurer ce qu'elles cherchent, combler l'immensité de leurs désirs.

Elles croient par conséquent, elles jugent au moins implicitement que l'Infini, à lui seul, ne possède pas toute la perfection, ne renferme pas tout ce qu'il y a de vrai, de bon et d'aimable, n'est pas véritablement infini. Il est, d'après ce jugement, plus parfait que tel et tel objet fini; mais il n'est pas parfait, infini à tous égards. Il aurait besoin d'embrasser ce qui est contenu dans ces objets particuliers, pour atteindre à la perfection absolue.

Là encore il y a erreur, car l'infini n'est pas seu-

lement supérieur à tous les êtres qui existent en dehors de lui, à tous les êtres finis. Il renferme en lui, d'une manière éminente, tout ce qu'il y a de positif en chacun de ces êtres et toutes les perfections au souverain degré. Tout ce que les êtres finis peuvent présenter d'intelligible à l'esprit, tout ce qu'ils peuvent faire naître d'amour et de joie dans le cœur, l'Être infini peut à lui seul nous le procurer, et nous le procurer d'une manière incomparablement plus parfaite.

Mais enfin, tout en se trompant sur la perfection éminente de l'être infini, l'âme respecte sa supériorité sur tous les êtres finis; elle le laisse au rang suprême; elle le maintient au-dessus de tout ce qu'il n'est pas lui-même.

Cette erreur est d'une nature beaucoup moins grave que la précédente. Les actes auxquels donne naissance le jugement qui la renferme sont mauvais encore, car l'âme qui les commet déprécie l'Infini; en les commettant, elle lui refuse une partie de l'estime et de l'amour qui lui sont dus. Mais leur malice est infiniment moins grave que celle des actes mortellement mauvais, par cela que l'âme qui s'en rend coupable, au lieu de rabaisser l'Infini au-dessous des êtres finis, le met encore au-dessus d'eux dans son estime et son amour.

Il y a des degrés dans l'erreur qui amoindrit ainsi l'Infini véritable, tout en lui laissant le premier rang entre les êtres. Lorsque j'estime tel bien fini nécessaire à mon bonheur, à ma perfection, je peux l'estimer plus ou moins important à cet égard; je peux

juger que, lui me manquant, il manquera peu ou manquera beaucoup à ce qui est, à mes yeux, le bien suprême. Dans le premier cas mon erreur est moins grande; en la suivant, je fais à l'Infini une injure moins grave, je commets par conséquent une moins grande faute que dans le premier cas.

Ainsi s'expliquent les différents degrés de malice morale qui peuvent se trouver dans nos actions légèrement coupables.

Les jugements pratiques dans lesquels nous avons découvert le principe du mal moral ont le tort commun de méconnaître les perfections de l'Être infini en général. Il en est un grand nombre qui s'attaquent plus particulièrement aux perfections de sa volonté.

L'homme peut vouloir ce qu'il sait contraire à la volonté de Dieu, ne vouloir pas ce qu'elle demande. Ce pouvoir redoutable, il l'exerce; comment et pourquoi? Pourquoi ne voulons-nous pas ce que Dieu veut? Parce que nous voulons une chose incompatible avec celle qui est voulue de Dieu, et nous la voulons parce qu'au moment même nous la jugeons d'une certaine manière préférable à la volonté de Dieu, au bien que nous voyons dans l'exécution de cette volonté.

Pourquoi voulons-nous une chose que Dieu ne veut pas? Pour cette même raison, parce que nous mettons en elle un plus grand bien que dans l'accomplissement de la volonté de Dieu.

Dans les deux cas le fond de nos dispositions et de notre pensée libre est le même : la volonté de Dieu, ce que Dieu veut n'est plus pour nous le plus grand

bien possible, n'est plus tout le bien; ce qui suppose que nous refusons à la volonté divine, c'est-à-dire à Dieu, la perfection absolue.

Ces jugements pratiques rentrent, on le voit, dans ceux que nous venons d'examiner; mais ils nous fournissent une nouvelle raison de la malice plus ou moins grande dont nos actes se trouvent entachés.

Nous reconnaissons la volonté de Dieu, et nous nous opposons à ce que Dieu veut. Qu'est-ce que Dieu veut? Le bien sans doute. Mais nous savons que ce bien est multiple, divers.

Il y a le bien absolu, le bien qui porte sa bonté en lui-même, la fin dans laquelle s'est arrêtée la volonté suprême, la fin que Dieu s'est proposée dans l'œuvre de la création. Nous avons vu qu'elle consistait dans l'union de la créature raisonnable avec l'Être infiniment parfait, par l'intelligence et par l'amour.

Il y a les biens relatifs, êtres ou manières d'être pouvant servir à la fin suprême du Dieu créateur, les uns moyens nécessaires sans lesquels cette fin ne s'accomplirait pas, les autres moyens simplement utiles sans lesquels cette fin se réaliserait, mais d'une manière moins parfaite, moins sûre, avec plus de difficulté.

Ce sont là manifestement des biens qui n'ont pas la même valeur et sur lesquels la volonté de Dieu ne se porte pas de la même façon.

Le bien absolu est le bien par excellence; à vrai dire, il est le bien unique; les autres biens n'ont de

prix qu'autant qu'ils sont nécessaires ou utiles pour l'obtenir.

Dieu veut le bien absolu pour lui-même; il ne veut les autres que pour celui-là : c'est le but auquel tous ses desseins se rapportent.

Cette différence entre les objets de la volonté divine une fois reconnue, ne devient-il pas évident que l'opposition de la volonté de l'homme à celle de Dieu doit, selon les circonstances, constituer un désordre plus ou moins grave?

Cette chose que Dieu veut et que l'homme ne veut pas est-elle étroitement liée à la fin que Dieu poursuit dans la création; est-elle le bien suprême, le bien en soi et que Dieu a voulu pour lui-même; est-elle l'un des moyens nécessaires à la réalisation de ce bien; la volonté qui rejette ce bien, qui s'oppose à cette fin et à ce moyen nécessaire, s'oppose manifestement à la volonté absolue de Dieu et tend à en empêcher l'effet. Aux biens que l'accomplissement de la volonté divine eût produits, elle préfère d'autres biens, des biens dont le principe se trouve nécessairement dans les choses finies. Elle met donc la volonté de Dieu, c'est-à-dire Dieu lui-même, considéré dans l'acte de sa volonté, au-dessous d'un être fini, au-dessous de ce qu'il y a de puissance et d'énergie dans cet être.

Ce jugement et les actes qu'il détermine renferment un désordre manifeste, qui croît d'abord en raison de la petitesse de l'objet qui est préféré à l'Infini, car plus cet objet est imparfait, plus la préférence qu'on lui donne ravale l'Infini et lui est injurieuse.

Le désordre croît encore en raison du bien qu'embrasse la volonté de Dieu. Considérée dans l'acte qui a ce bien pour objet, elle a, sous ce point de vue formel, plus de perfection lorsque ce bien a plus d'importance, lorsqu'il se réalise avec plus de richesse et dans un plus grand nombre d'êtres. En la ravalant au-dessous d'une chose finie, nous ravalons donc une plus haute perfection de Dieu; nous faisons à l'excellence de l'Être infini une injure plus grande.

La chose que Dieu veut et que l'homme ne veut pas n'est-elle qu'un simple moyen qui peut rendre la réalisation du bien en soi plus facile, plus sûre, plus étendue, mais sans lequel ce bien peut, absolument parlant, se réaliser; la volonté de l'homme ne tend plus nécessairement à empêcher la volonté divine d'avoir son effet. La chose qu'elle repousse, bien que voulue de Dieu, n'est pas la condition indispensable de ce bien que Dieu veut pour lui-même, et pour lequel il veut tout le reste. La volonté de l'homme n'est donc pas ici un obstacle absolu à l'accomplissement de la volonté suprême.

Seulement l'homme veut quelque chose en dehors de la volonté reconnue de Dieu : ce qu'il ne peut faire qu'en mettant quelque bien en dehors de ce que Dieu veut, en refusant de voir dans l'objet de la volonté divine et dans la volonté divine elle-même le plus grand bien possible, tout le bien. Or, c'est là un jugement faux qui dégrade la volonté souveraine, qui en méconnaît la perfection réelle, et par cela même la perfection de Dieu, lequel ne fait qu'un avec sa volonté.

Le désordre est là, plus grave ou moins grave, suivant les circonstances.

Car d'un côté les choses que veut l'agent libre et que Dieu ne veut pas, les choses que l'homme veut en dehors de la volonté connue de Dieu peuvent être en plus ou moins grand nombre, de plus ou moins d'importance. D'un autre côté, il ne peut vouloir que le bien, ce qu'il estime un bien. Il peut donc mettre plus ou moins de bien en dehors de la volonté divine, ce qui revient à retrancher plus ou moins de perfection à cette volonté et à Dieu lui-même. Le déréglement plus ou moins considérable de ce jugement constitue, nous le savons, la malice plus ou moins grave qui lui est inhérente et qu'il communique aux actes qu'il engendre.

CHAPITRE II

L'idée de Dieu dans le concept de l'obligation morale.

I. Données de la conscience.
II. Nature de l'obligation morale.
III. Extension de l'obligation morale.
IV. En quoi les actes de vertu qui sont obligatoires diffèrent de ceux qui restent libres.
V. Résumé sur le rôle de l'idée de Dieu dans les conceptions du bien et de l'obligation morale.

ARTICLE Ier. — LES DONNÉES DE LA CONSCIENCE.

Un acte se présente à nous comme possible. Nous le jugeons bon ou mauvais, conforme ou contraire à l'idée du bien.

Si, avant de poser cet acte dont nous avons en quelque sorte fait l'estimation morale, nous songeons que nous sommes libres de le faire ou de ne le faire pas, une autre idée s'élève dans notre esprit.

S'agit-il d'une action que nous jugeons mauvaise; à peine avons-nous pensé que nous pouvons la commettre, notre raison nous dit que nous devons nous en abstenir, nous nous sentons obligés de l'éviter.

S'agit-il au contraire d'une action que nous estimons bonne, vertueuse, digne d'éloge, ou même excellente, magnanime, digne d'admiration; deux cas se présentent.

Dans le premier, l'omission de cet acte nous paraîtra constituer une faute; nous l'estimerons coupable. Alors nous nous jugerons, nous nous sentirons obligés de l'accomplir; son caractère obligatoire se présentera à nous avec celui de sa bonté morale.

Au contraire, dans certains cas, l'omission de cet acte, malgré l'approbation souvent très-vive, très-enthousiaste que lui donne la conscience, nous paraîtra exempte de toute faute; nous la jugerons parfaitement innocente. C'est-à-dire que notre conscience ne se jugera point tenue à cet acte, qu'elle se sentira à son égard libre de toute obligation.

On a voulu quelquefois confondre l'idée de ce qui est bien avec l'idée de ce qui est obligatoire, ramener sous la loi de la justice, de l'obligation stricte, du devoir rigoureux et le dévoûment et les actes qu'il inspire, sous ces différents noms de charité, de bonté, de sacrifice de soi-même, d'héroïsme.

L'humanité n'admet point ce paradoxe; elle a toujours distingué le dévoûment à un trait caractéristique : l'absence d'obligation. Se dévouer, c'est, devant la conscience du genre humain, se dévouer librement. Le dévoûment perdrait sa beauté en perdant sa liberté. « Le devoir se doit; son nom même le déclare. Le don de soi ne se doit pas; c'est l'offre spontanée de la volonté, offre sublime, parce qu'elle est libre.

« On cite l'évêque Belzunce portant ses soins et ses consolations aux pestiférés de Marseille. Belzunce, selon vous, n'a fait que son devoir. Soit ; il y a, en effet, des situations si hautes qu'elles comportent, par une sorte de compensation nécessaire, des obligations d'un ordre plus élevé. Le dévoûment est un devoir pour un évêque, comme il l'est à la guerre pour un soldat. L'évêque doit, dans certains cas, mourir à son poste comme le soldat au sien. Mais sortons de ces circonstances, où la prérogative d'une autorité supérieure, la grandeur exceptionnelle de la cause à défendre, imposent le sacrifice comme une dette, tout en remarquant qu'il y a là quelque chose de plus qu'une dette, puisque l'humanité entoure ces grands exemples d'une reconnaissance éclatante et d'honneurs exceptionnels comme l'acte lui-même qui les a mérités. Prenons d'autres exemples dans des régions moins hautes, dans des incidents où éclate en traits plus visibles la liberté du sacrifice. Un médecin apprend que la peste a éclaté à cent lieues de Paris ; sans balancer il part à l'appel du choléra ; il va offrir sa vie peut-être en échange de celles qu'il sauvera. Qu'y-a-t-il en cela d'obligatoire? Jamais la conscience humaine ne verra là autre chose que ce qui y est en réalité : l'offre, le don absolument volontaire de soi. Ce médecin a fait plus que son devoir, et voilà pourquoi son acte s'appellera dans toutes les langues un acte d'héroïsme [1]. »

[1] Caro, *Problèmes de morale sociale*, p. 82.

ARTICLE II. — NATURE DE L'OBLIGATION MORALE.

L'idée d'obligation n'est pas identique à l'idée du bien. Mais par où s'en distingue-t-elle dans l'esprit de l'homme?

Voyons d'abord comment cette idée, avec le sentiment qui l'accompagne, peut s'éveiller dans notre âme à la pensée du mal, d'un mal inhérent à une omission ou à une action que nous sentons en notre pouvoir?

L'âme ne peut se représenter une action ou une omission comme mauvaise sans concevoir, plus ou moins distinctement, ce qui en fait la malice. Elle voit donc qu'en attentant l'une ou l'autre, elle met, comme nous l'avons expliqué, l'infini là où il n'est pas, estime infini, aime comme infini ou degré de l'infinie perfection ce qui n'est point, ce qui ne peut être tel. Elle n'aperçoit pas seulement qu'elle fait par là injure à l'Être véritablement infini, mais encore qu'elle se détourne des biens attachés à sa connaissance et à son amour, et qui sont la perfection la plus achevée, la plus haute félicité qu'elle puisse atteindre.

Ces biens sont précisément ceux que sa nature réclame invinciblement. L'âme connaît donc au moins confusément qu'elle ne peut faire une action qui lui paraît mauvaise, en négliger une autre dont elle estime l'omission coupable, sans violer les tendances de sa nature, sans se frustrer elle-même de

sa fin, c'est-à-dire sans se priver du bien suprême qu'elle cherche, sans s'en priver entièrement si l'acte est gravement coupable, sans s'en priver en partie s'il ne l'est que légèrement.

Elle peut sans doute s'aveugler; par un mauvais usage de sa liberté, elle peut se déterminer à cette omission; elle a ce pouvoir, elle le sent; mais elle voit qu'en en faisant usage elle refuse à ses facultés supérieures le bien qu'elle ne peut s'empêcher de désirer.

Là se trouvent et l'idée et le sentiment de l'obligation morale.

L'idée de l'obligation attachée à l'acte moralement bon, c'est, avec le sentiment du pouvoir que nous avons de le faire ou de ne point le faire selon notre gré, l'idée de l'impossibilité où nous sommes de l'omettre sans infliger à Dieu l'injure de méconnaître sa perfection souveraine, infinie, et d'aimer quelque chose en dehors de lui ou même plus que lui; sans s'infliger à elle-même le plus grand, le plus lamentable dommage, la perte de cette félicité, de cette perfection qu'elle désire invinciblement et qu'elle ne peut trouver pleine et entière que dans l'union de ses facultés supérieures avec Dieu, dans l'acte de reconnaître Dieu et de l'aimer d'un amour proportionné à sa perfection infinie.

Le sentiment de l'obligation, ce sont les émotions que suscitent nécessairement dans l'âme ces prévisions de l'intelligence; ce sont les aversions, les répugnances instinctives, issues du même principe, et qui détournent l'âme libre d'un but où elle aperçoit,

dans ce désordre qui n'est encore que possible, l'amoindrissement d'elle-même, la ruine de son bonheur, l'échec irrémédiable, le naufrage total de ses aspirations et de ses désirs sans bornes.

On voit ce que l'obligation est à l'idée du bien et du mal moral. Elle s'appuie sur elle comme l'édifice sur son fondement; elle y ajoute la notion des tendances naturelles de l'âme humaine vers sa perfection et sa félicité, et celle de la conformité ou de l'opposition des déterminations de la volonté libre avec ces tendances, suivant que le jugement où ces déterminations prennent leur source affirme ou nie la souveraine perfection de l'être divin.

Article III. — Extension de l'obligation morale.

§ I. — Des circonstances qui font naître l'obligation morale.
§ II. — Des obligations particulières de l'homme à l'égard de l'Être infini.
§ III. — Des obligations particulières de l'homme à l'égard des êtres finis.

---

§ I. — *Des circonstances qui font naître l'obligation morale.*

L'obligation morale est un lien qui presse la volonté sans la contraindre.

La force de ce lien réside dans la tendance qui porte invinciblement notre nature à désirer, à poursuivre le bonheur.

L'objet auquel ce lien attache directement notre volonté, c'est Dieu, Dieu seul, l'Être infiniment par-

fait, le vrai principe, la seule source du parfait bonheur. Nous ne sommes essentiellement obligés qu'à ceci : à reconnaître la souveraine perfection de Dieu et à l'aimer par dessus toute chose et en toute chose, amour et connaissance qui renferment cette félicité, cette perfection, tous ces biens dont le désir nous poursuit sans cesse.

Telle est l'essence de l'obligation morale. Voyons quelle est son étendue : d'abord quelles sont les circonstances, les moments de la vie qui la produisent et auxquels elle s'applique principalement, ensuite quels sont les actes particuliers que cet amour de Dieu, devoir primordial de l'homme, peut lui commander soit à l'égard de Dieu, soit à l'égard des autres êtres.

Aussitôt que l'homme arrive à la raison, il sent s'éveiller en lui ce que nous avons appelé la passion de l'infini, ces désirs sans limites, impérieux, irrésistibles, qui commandent sans cesse et à qui l'âme ne peut refuser d'obéir.

La première chose qu'elle ait à faire pour leur donner satisfaction, c'est évidemment de reconnaître quel est le but vers lequel ils tendent, de savoir en quoi consiste le bien qu'ils réclament [1].

Elle voit, elle ne peut pas ne pas voir que l'immense besoin qui la tourmente, c'est au fond le besoin d'être heureuse, et que le bonheur ne peut se trouver que dans l'exercice de ses différentes puissances, dans leur développement le plus parfait possible.

[1] IIe partie, liv. I, chap. IV, art. 4, § 2.

Mais comment atteindre à cette perfection, à ce bonheur ?

Dieu et la créature, l'Être infini et les êtres finis, chacun de leur côté lui offrent des espérances, lui font des promesses.

« Hercule, encore très-jeune, disait l'antiquité grecque, délibérait sur le chemin qu'il devait prendre à l'entrée de la vie, se demandant s'il suivrait la route qui conduit à la vertu à travers les fatigues, ou celle qui mène au plaisir et paraît si facile. Devant lui se présentèrent deux femmes, la Vertu et la Volupté.

« Dès le premier abord, et même sans ouvrir la bouche, elles trahissaient par leur extérieur la différence de leur caractère. L'une faisait valoir sa beauté par tous les artifices de la parure; elle était languissante de mollesse, et elle menait suspendu à sa suite tout l'essaim des plaisirs : elle montrait ces objets à Hercule, lui faisait des promesses plus douces encore, et s'efforçait de l'entraîner vers elle. L'autre, au contraire, était desséchée, amaigrie, avait le regard sévère, et tenait un langage tout différent. Elle ne promettait à Hercule ni relâche ni agrément aucun, mais des sueurs, des fatigues et des dangers sans nombre, sur toutes les terres et sur toutes les mers. Mais la récompense de ces travaux, c'était de parvenir à la félicité suprême et de devenir un dieu [1]. »

[1] Saint Basile, *Homél. sur la lecture des livres profanes,* V; Cfr., Xénophon, *Mém. sur Socrate,* liv. II, 12-18.

Toute âme, au seuil de la vie réfléchie, est soumise à la même épreuve qu'Hercule. Placée entre les biens que Dieu d'un côté et les êtres finis de l'autre lui proposent à l'envi, elle reste libre de choisir[1], mais il faut qu'elle fasse un choix.

Elle ne peut donner la préférence aux biens dont elle voit la source dans le fini sans déprécier l'Infini véritable, sans refuser à Dieu ce qu'elle accorde à la créature, le pouvoir de combler l'immensité de ses désirs : ce qu'elle ne peut faire qu'en déniant à Dieu la supériorité sur tous les êtres et la plénitude de toutes les perfections ; et cela, nous venons de le voir, c'est le principe, c'est l'essence même du mal moral[2].

De ces faits sort une première conséquence.

En prenant possession d'elle-même et de sa raison, l'âme humaine est immédiatement livrée à des désirs dont la puissance est irrésistible, qu'il lui est impossible de ne pas chercher à satisfaire.

Libre de demander la satisfaction de ces désirs à la jouissance des choses finies ou à la possession de Dieu, elle ne peut s'adresser aux choses finies sans rabaisser Dieu au-dessous d'elles, sans nier par conséquent l'excellence de son être et la plénitude de ses perfections.

Donc, d'après la définition même que nous venons de donner de l'obligation morale, aussitôt que l'âme, parvenue à la raison, devient maîtresse d'elle-même, elle se trouve obligée de se tourner vers Dieu et de

[1] IIe partie, liv. Ier, chap. v, art. 4. — [2] Liv. II, chap. I, art. 5, § 3.

lui demander le bien pur, sans mélange, vers lequel le fonds même de sa nature aspire invinciblement; en d'autres termes, elle se trouve aussitôt obligée de placer sa fin dernière en Dieu.

L'âme humaine a répondu une première fois, je le suppose, à la voix du devoir; elle a reconnu la supériorité des biens dont la source est en Dieu sur tous les biens dont la source est dans la créature.

L'Être souverain, l'Infini véritable l'a emporté sur l'être fini et créé dans l'esprit et le cœur de l'homme. Mais la lutte engagée autour de la liberté humaine n'est pas terminée définitivement. Repoussées une première fois, les créatures reviennent à la charge, essaient à chaque instant et de mille manières les puissances séductrices dont elles sont armées contre nous, tantôt nous faisant goûter dans le présent des plaisirs qui nous étaient inconnus et dont la douceur nous surprend et nous enivre, tantôt faisant briller à nos yeux dans un avenir plus ou moins éloigné des images de gloire, de volupté, de grandeur que nous n'avions jamais rêvées. Par ces espérances, par ces jouissances qu'elles ne se lassent point de nous offrir sous des formes incessamment renouvelées, les créatures nous sollicitent, nous redemandent en quelque sorte notre affection, nous pressent de leur donner la préférence que nous leur avons refusée, de les rechercher pour elles-mêmes et non pas seulement en raison des rapports qu'elles peuvent avoir avec le Bien infini, de les aimer d'un amour absolu, en dehors du Bien infini et plus que le Bien infini lui-même.

Dieu, de son côté, ne cesse point de parler, d'agir, de rappeler l'âme à lui, soit par le sentiment de la joie présente, soit par le souvenir du bonheur passé, soit par l'espérance de la félicité future.

Entre ces sollicitations contraires, l'âme ne peut faire que l'une ou l'autre de ces deux choses.

Ou bien elle dira à Dieu : Je vous reste fidèle. Je vous ai préféré à tous les biens sensibles qui se sont offerts à moi dans le passé; je vous préfère à tous les biens sensibles que le présent me donne, que me promet l'avenir. Aujourd'hui comme hier, vous êtes pour moi le bien par excellence, le bien suprême, unique.

Ou bien elle cèdera à la fascination des choses finies et dira à la créature : Je ne puis plus me passer de toi; sans toi je ne serais pas heureuse, ou du moins mon bonheur ne serait pas parfait.

Il n'y a évidemment pas de milieu; par cette tentation nouvelle, l'âme est mise en demeure de se prononcer de nouveau, et il est clair que si elle ne prend pas le premier parti, elle prendra le second; si elle ne demande sa perfection, sa félicité à Dieu, elle les demandera à la créature totalement ou partiellement.

Mais le second parti est une détermination essentiellement coupable; le premier est donc obligatoire : ce qui veut dire que nous sommes obligés de renouveler l'acte que nous avons produit une première fois, de reconnaître Dieu pour notre souverain bien, et de placer en lui notre fin dernière toutes les fois que les créatures, par la force des enchantements

dont elles sont pleines, nous attirent à elles et nous pressent de les aimer pour elles-mêmes, d'une affection qui ne prend point sa source dans l'amour de l'Infini.

Cette tentation se reproduit-elle souvent dans la vie?

La passion de l'infini, les désirs sans bornes qui s'élèvent dans l'âme humaine avec la raison elle-même, tendent nécessairement vers un but.

Ce but, nous ne pouvons le placer qu'en Dieu ou dans la créature, dans les biens dont Dieu, l'Être infini, est la source, ou dans les biens que les êtres finis peuvent nous procurer.

Nous l'avons d'ailleurs montré [1], tous nos actes volontaires prennent leur source dans la passion de l'infini. Tous n'en dérivent pas de la même manière : il en est que nous produisons parce que nous y voyons le bien même, tout le bien ou partie essentielle du bien que réclament les désirs illimités, la passion fondamentale de notre nature. Il en est d'autres auxquels notre volonté se détermine simplement parce qu'ils se présentent à elle comme des moyens qui peuvent la préparer à la possession de ce bien, l'acheminer au but déterminé qu'elle prétend atteindre.

Mais en dernière analyse tous nos actes réfléchis dérivent de cette source ; tous sont inspirés par un désir qui n'est qu'un mouvement particulier, une forme spéciale de la passion de l'infini.

[1] IIe partie, liv. I, chap. IV, art. 4, § 4.

De ces deux faits bien constatés, de ce que la passion de l'infini est le profond et dernier mobile de tous nos actes volontaires et libres, et de ce que la passion de l'infini place nécessairement son but en Dieu ou dans la créature, que suit-il ?

Cette vérité manifeste, que tous nos actes volontaires et libres tendent à Dieu ou à la créature, sont nécessairement rapportés à l'un ou à l'autre comme à leur fin dernière.

Mais est-il permis à la volonté de se reposer ainsi dans la créature et de lui rapporter ses actes? Non, d'après le principe qui est la base de la morale, cette disposition, ce rapport est chose essentiellement mauvaise; il suppose que nous plaçons totalement ou en partie notre souverain bien dans l'être fini et créé : ce qui implique une injure à l'égard de Dieu, la négation même de ses perfections souveraines.

Ainsi, des deux alternatives entre lesquelles la volonté humaine, au début de tous ses actes, se trouve enfermée par la passion de l'infini, l'une est coupable et par cela même interdite à la liberté. L'autre devient donc un devoir pour elle; elle est obligée de tendre vers Dieu dans toutes ses déterminations et de les lui rapporter comme à sa fin dernière.

Au premier aspect, cette obligation paraît excessive, impraticable, sans aucune proportion avec les forces de l'homme; mais regardons-la de plus près, et voyons au juste à quoi elle s'étend.

Pour rapporter nos actes à Dieu comme à notre

fin dernière, nous avons trois choses à faire dans le moment même où nous nous déterminons :

Il nous faut adhérer par l'intelligence et la volonté à l'Être infini, à Dieu, en le reconnaissant, en l'aimant comme notre souverain bien.

Il nous faut découvrir entre Dieu, notre bien suprême, et l'acte dont nous concevons la possibilité immédiate un lien qui peut être soit le rapport de la partie au tout, soit le rapport du moyen à la fin.

Il nous faut vouloir cet acte en raison même de ce rapport, c'est-à-dire le vouloir comme étant notre souverain bien lui-même ou un moyen plus ou moins éloigné pour l'atteindre.

La première de ces opérations, cette vue, ce jugement de l'intelligence qui met les biens venant de Dieu et Dieu lui-même au-dessus de tous les autres biens, de toutes les autres réalités, n'est pas un acte particulier que nous ayons besoin de renouveler à chaque instant, à l'origine de toutes nos déterminations libres.

Aussitôt que l'âme raisonnable a pu disposer d'elle-même, de ses pensées et de ses actions, elle a dû reconnaître Dieu pour son souverain bien; dans le cours de la vie, toutes les fois qu'elle a été tentée de porter son choix d'un autre côté, elle a dû résister à la tentation et affirmer de nouveau sa préférence. Si elle a été fidèle à cette double obligation, c'est assez. Dieu et la créature se disputaient son estime, son amour; elle s'est prononcée pour Dieu; elle a reconnu, affirmé l'excellence des biens dont il est la source, l'éminence de son être. Tant qu'elle n'est

pas revenue sur sa décision première, tant qu'elle n'a pas rejeté par une négation formelle la vérité divine qu'elle a reconnue, elle y demeure attachée [1].

De même que l'esprit, au moins par une vue confuse et une affirmation sourde, continue à placer en Dieu la plénitude de tout bien, de même la volonté continue à se porter tout entière vers l'être et le bien infini, indifférente à tout ce qui se trouve en dehors de ce but sublime, mais résolue à déployer toutes ses forces pour l'atteindre.

La troisième opération qui s'impose à nous sort de la seconde. Une fois que nous avons reconnu dans l'acte qui nous est possible, soit un élément du bien sur lequel se portent tous nos désirs, soit l'un des moyens à mettre en œuvre pour l'obtenir, nous sommes entraînés; il nous est impossible d'hésiter, impossible de ne pas produire cet acte.

Il ne nous reste donc plus qu'à découvrir, entre les actes que nous sentons en notre pouvoir et notre bien souverain établi en Dieu, un des rapports que nous avons indiqués.

Est-ce là une opération dont les difficultés soient insurmontables? Les actes dont nous concevons l'idée peuvent être tout d'abord des opérations de l'intelligence et de la volonté qui s'appliquent à l'Être infini et s'unissent à lui par cette foi, cet amour, ces pures jouissances dont nous avons fait notre bien suprême. Dans ce premier cas, la difficulté n'existe même pas : le travail se fait de lui-même; nous ne

[1] Ire partie, liv. I, chap. III, art. 4, § 2; IIe partie, liv. II, chap. IV, art. 3.

pouvons nous représenter ces actes, donner quelque attention à leur idée, sans y voir la réalisation totale ou partielle de notre fin dernière.

Les opérations de l'âme intelligente ont souvent le fini pour objet plus spécial. Mais la connaissance du fini conduit, élève tout naturellement l'esprit jusqu'à Dieu. Rien ne nous est plus facile que d'y trouver un moyen de développer, de rendre plus étendue et plus distincte la connaissance que nous pouvons avoir de l'Être infini et créateur.

Quelquefois les opérations de l'intelligence et de la volonté ne sont autre chose qu'un travail préparatoire, un exercice destiné par exemple à fortifier la raison et le jugement, à tempérer ou à vivifier l'imagination, à réprimer la violence des passions inférieures, à prémunir la liberté contre la tyrannie des mobiles et des impressions sensibles. L'utilité de ces opérations, leur nécessité pour l'accomplissement de notre fin est évidente et se présente d'elle-même à notre esprit, lorsque nous avons placé notre fin dans la connaissance et l'amour de Dieu.

Notre âme n'est pas seulement une force qui pense, qui aime, qui veut, qui jouit; c'est une force qui agit sur l'organisme auquel elle est unie, et, par le moyen de cet organisme, sur les êtres qui nous entourent, objets inanimés, êtres vivants et sensibles, êtres supérieurs, doués comme nous d'un corps et d'une âme raisonnable et libre.

Presque tous les êtres qui font partie de la nature sont ou du moins peuvent devenir nos auxiliaires. L'action que nous exerçons sur eux est le plus sou-

vent inspirée par le désir formel de les approprier à nos besoins, le désir par exemple de les faire servir à la conservation, au renouvellement, à l'accroissement de nos forces corporelles. L'intention même qui nous anime suppose que nous voyons un rapport entre ces actes et le bon état de notre organisme.

Parmi les actes qui ont le corps pour objet, il y a en premier lieu tous ceux que nécessitent l'entretien ou le développement des forces physiques; il y a ensuite les mouvements qui constituent les fonctions des organes sensoriels et se trouvent impliqués dans les différents phénomènes de la vision, du toucher, de l'ouïe et des autres sens.

La santé physique, le bon état général de l'organisme est de toute évidence nécessaire aux fonctions régulières des organes sensoriels. Les fonctions régulières des principaux organes sensoriels sont de toute évidence indispensables aux opérations particulières de l'âme, qui toutes se rattachent à notre fin, à la conquête ou à la jouissance de ce bien souverain qui pour nous est la possession de Dieu même.

Voilà encore une série de rapports simples, faciles, qui s'offrent d'eux-mêmes aux regards de l'esprit.

L'action que nous exerçons sur les autres hommes a pour effet de les mettre dans des états pareils à ceux que nous éprouvons nous-mêmes et qui sont des dispositions favorables ou contraires à l'accomplissement de notre fin personnelle. Nous savons, nous voyons tout cela. Nous voyons donc, ou du moins il nous est très-facile de voir le rapport de ces actes à la fin des autres hommes, la propriété

qu'ils peuvent avoir de leur en rendre l'accomplissement possible et facile, ou bien difficile, impossible.

Nous l'avons dit, l'âme qui met sa fin dernière en Dieu et s'attache à lui comme à son bien suprême le conçoit toujours, au moins d'une manière confuse, comme la cause toute-puissante et la sagesse souveraine qui a donné à chaque être, et en particulier à l'homme, la fin qui lui est propre.

Ce qu'elle ne peut ignorer non plus, c'est que Dieu, qui a donné à chaque homme sa fin, veut que chaque homme puisse facilement accomplir sa fin.

L'homme qui conçoit des actes dont le résultat est de fournir ou d'ôter à d'autres hommes les moyens d'accomplir leur fin n'a donc pas de peine à voir que ces actes sont, les uns conformes, les autres contraires aux desseins de Dieu; qu'en faisant les uns et en évitant les autres il obéira à la volonté de Dieu : obéissance dont le rapport à son souverain bien se découvre de lui-même à son esprit lorsqu'il a mis son souverain bien dans l'Infini véritable.

Ainsi, rien de ce que suppose l'obligation de rapporter nos actes à Dieu n'est absolument impossible, ni la nécessité de nous élever, avant chacune de nos déterminations libres, à la pensée de Dieu, au moins à une certaine pensée vague de l'Être, du Bien infini, ni la nécessité de découvrir une liaison quelconque, mais réelle, efficace, entre l'action dont l'idée s'offre à nous, et Dieu reconnu pour notre bien suprême; — ni la nécessité de nous attacher à ce bien par un mouvement de la volonté libre et de vouloir cette action en vue de cette fin.

L'obligation essentielle, unique, est de mettre Dieu au-dessus de toute chose dans notre estime et notre amour. Nous venons d'indiquer les circonstances qui suscitent cette obligation et nous mettent en demeure d'y répondre : c'est d'abord l'avènement de l'homme à la possession plus parfaite de ses facultés supérieures, à ce que l'on appelle l'usage de la raison et de la liberté; ce sont ensuite les différentes épreuves auxquelles les créatures peuvent soumettre l'âme dans tout le cours de la vie, en lui redemandant ses affections et la pressant de leur donner son amour plutôt qu'à Dieu; ce sont encore toutes les occasions où son activité libre entre en exercice, non pas qu'il lui faille, avant chacune de ses déterminations libres, produire envers Dieu un nouvel acte d'amour, mais parce que chacune de ses déterminations réfléchies doit se rattacher à un acte antérieur d'amour de Dieu qui n'ait pas été révoqué et dont l'influence subsiste.

Nous montrerons plus tard que tous nos devoirs se trouvent renfermés dans cette obligation comme dans leur source; mais dès maintenant nous devons établir quelques principes généraux, nécessaires pour assurer notre marche.

Parlons d'abord avec un peu plus d'étendue, et pour n'y plus revenir, de ceux de nos devoirs qui regardent Dieu lui-même.

§ II. — *Obligations particulières de l'homme à l'égard de l'Être infini.*

Lorsque, pour obéir au devoir qui est l'essence même de toute obligation, nous mettons notre fin

dernière en Dieu, nous affirmons l'excellence de son être, sa perfection absolue.

L'idée de l'être par excellence, de la perfection absolue implique les notions particulières de la toute-puissance, de l'intelligence sans bornes, de la volonté souverainement parfaite. La raison peut dégager ces notions de cette idée. Les données incessamment renouvelées de l'expérience lui en fournissent le moyen. Ce que la perception interne ou externe nous fait connaître de la puissance des êtres finis, de leur intelligence, de leur volonté, lui permet de reconnaître dans l'Infini des attributs analogues et de s'en former une idée de plus en plus distincte.

Mais ce travail, qui est possible à la raison, la raison peut le négliger, ne donner que peu ou point d'attention aux différentes formes de la perfection absolue. Après les avoir dégagées de l'idée qui les enveloppe, elle peut cesser d'y appliquer son regard; elle n'y pense pas, elle ne peut pas y penser toujours d'une manière expresse, formelle.

Quel est le résultat de ces impuissances, de ces omissions?

Lorsque la raison s'est élevée à la notion de l'Être par excellence, et qu'en la développant elle a mis en lumière les notions qui s'y trouvent impliquées, elle entraîne les autres facultés à sa suite. L'âme s'attache tout entière aux perfections souveraines qui lui sont découvertes; non seulement elle aime Dieu considéré dans son intelligence infinie; par la force de cet amour, elle soumet son intelligence à celle de Dieu. Sans même les comprendre ni

les connaître, elle approuve toutes ses pensées, elle accepte tous ses jugements. Non seulement elle aime Dieu considéré dans sa volonté infiniment parfaite; par la force de cet amour, elle associe sa volonté à celle de Dieu, prête à aimer tout ce qu'il aime, à vouloir tout ce qu'il veut.

Au contraire, que la raison, tout en retenant l'idée de l'Être infiniment parfait, ne fasse point le discernement de ses perfections particulières; la connaissance de l'Infini ne prendra pas dans l'âme le développement dont elle est susceptible. Les actes plus parfaits auxquels elle eût donné naissance en se développant, cet amour plus ardent, cette soumission plus profonde aux pensées et aux volontés de Dieu mieux connues, seront empêchés et refoulés à leur source même; mais là s'arrêtera le mal. L'âme ne perfectionnera pas, elle ne rendra pas plus distincte la vague connaissance qu'elle a de la perfection souveraine de Dieu; mais elle la gardera, elle gardera l'amour de préférence qui est la suite et comme le fruit de cette connaissance. L'adhésion de son intelligence aux pensées et aux jugements de la divine intelligence, de sa volonté aux dispositions de la volonté divine, sera comprise dans cette préférence qu'elle donne à Dieu sur tous les êtres finis; elle ne s'y trouvera que comme la fleur dans le germe de la plante, mais elle s'y trouvera.

Il y a cependant un grand danger à ce que l'âme ne développe pas cette vague idée de l'infinie perfection de Dieu, à ce qu'elle n'en tire pas les notions qui s'y trouvent contenues, notion de l'intelligence

sans bornes, notion de la volonté, de l'amour suprême. Faute de voir dans l'Infini un être vivant, intelligent, aimant, l'Infini ne lui apparaîtra plus que comme une abstraction; sa perfection perdant en quelque sorte toute réalité, ne se montrera plus que comme une obscure et froide chimère. Les êtres finis dont elle perçoit à chaque instant l'action, dont l'idée, dont l'image lui est toujours et si vivement présente, seuls les êtres finis lui paraîtront puissants, agissants, vivants, réels, dignes d'être recherchés, dignes d'être aimés; elle ne verra plus qu'eux, elle leur attribuera l'infinité dont l'idée est au fond de la raison; elle les aimera par conséquent de l'amour qui n'appartient qu'à Dieu.

Concluons : l'âme ne méconnaît pas nécessairement l'infinité de l'Être divin par le seul fait qu'en certains moments elle ne discerne pas les perfections particulières de Dieu, par le seul fait qu'alors elle n'affirme pas distinctement de lui qu'il est une cause libre, toute-puissante, pleine d'intelligence et d'amour. Il s'ensuit que cette affirmation, que ce discernement avec les actes qu'ils impliquent ne sont pas obligatoires à tout instant.

L'âme qui ne s'élève jamais à la considération de ces attributs divins, qui ne fait jamais les efforts nécessaires pour les reconnaître et les affirmer intérieurement, est amenée par une nécessité à peu près infaillible à méconnaître, à renier la souveraine perfection de Dieu; il s'ensuit que si l'âme n'est pas à chaque instant obligée aux efforts que nécessite cette opération intellectuelle et aux actes qu'elle implique,

elle y est obligée quelquefois dans le cours de son existence ici-bas.

L'idée de la perfection absolue de Dieu renferme, nous venons de le dire, l'idée de sa puissance infinie. L'idée de la puissance infinie de Dieu renferme à son tour l'idée d'une action souveraine, incessante, sur tous les êtres qui existent en dehors de lui.

L'âme peut encore déduire ces idées l'une de l'autre. Elle peut s'élever de la notion de l'Infini personnel à la notion de l'Être tout-puissant; de la notion de l'Être, du Dieu tout-puissant à la notion d'un Dieu maître absolu et même créateur de toutes choses.

L'âme qui atteint ces vérités s'attache à l'Infini par un amour particulier, amour mêlé de crainte et de tendresse, de frayeur religieuse et de piété reconnaissante, amour d'adoration.

Mais l'idée d'un Dieu dominateur souverain et créateur de tous les êtres ne surgit pas d'elle-même dans l'esprit; c'est une conquête que l'esprit doit faire et qu'il ne peut faire sans travail. Il faut qu'après avoir conçu d'un côté l'idée de la souveraine perfection de Dieu et de sa puissance sans bornes, de l'autre la notion distincte de la coexistence des êtres finis avec l'Infini, il conçoive encore l'idée des limites qu'apporterait à la puissance de Dieu la puissance d'un être qui existerait à côté de lui et indépendant de lui.

L'âme peut ne point faire les efforts qui la conduiraient à ces notions; elle peut ne point les recevoir de la société dans laquelle elle vit. Eût-elle une fois

aperçu ces vérités, il est impossible qu'elle y pense toujours.

La conséquence de cet oubli, de cette ignorance est-elle la négation même de l'Être infini et de sa perfection absolue? Non, on ne l'apercevra pas aussi clairement que si on eût discerné l'action qu'il exerce sur les êtres finis. On ne produira pas d'une manière formelle, expresse, les actes d'amour et d'adoration que cette pensée distincte du Dieu créateur eût fait naître. On pourra d'ailleurs le reconnaître, quoique d'une manière moins parfaite; on pourra lui donner un amour, lui rendre des hommages proportionnés à cette connaissance.

Mais ici encore notons un danger : si l'âme ne voit pas dans l'Infini la cause toute-puissante de qui les êtres finis tiennent l'existence, à qui leur puissance, dans tous ses actes, dans toutes ses manifestations, est entièrement soumise, elle tendra à mettre l'Infini même dans un complet oubli.

En effet, les êtres finis peuvent beaucoup pour son bonheur ou son malheur. Les uns sont pour elle la source immédiate d'émotions très-vives, de plaisirs ou de douleurs qui l'affectent profondément. D'autres ne préparent que de loin ces plaisirs et ces douleurs, mais les préparent d'une manière sûre, efficace. Si l'âme n'a pas la pensée vive et fréquente que l'action des êtres finis dépend de l'Être infini, dérive de lui, lui est intimement assujettie, l'idée de cette action, qui est pour elle si importante, s'emparera de toute son attention, l'occupera d'une manière passionnée, exclusive. Toutes ses craintes, toutes ses espérances

prendront là leur source; elle y mettra le principe de sa félicité. Par cela même elle s'attachera aux êtres finis comme à son souverain bien et les mettra au-dessus de l'Être infini.

La conclusion qui sort de là est analogue à celle que nous avons indiquée tout à l'heure.

L'âme peut oublier momentanément la vérité d'un Dieu créateur sans renier la souveraine perfection de Dieu. Donc le devoir de reconnaître Dieu comme l'auteur de tous les êtres ne s'impose pas à chaque instant de notre vie.

L'âme qui ne s'attache jamais à considérer Dieu comme le maître souverain, comme la cause créatrice de tous les êtres, est fatalement conduite à oublier, à renier la souveraine perfection de Dieu. Donc le devoir particulier de reconnaître Dieu comme le maître, comme le créateur de tous les êtres, s'impose quelquefois à nous dans le cours de notre vie.

L'intelligence et la volonté de Dieu comme sa puissance sont toujours en acte. L'Être infini, le créateur de toute chose se connaît et s'aime lui-même. Il connaît les êtres finis, ses créatures; il les aime, et leur veut tout le bien dont ils sont capables. Nous ne pouvons pas entrer dans tous les secrets de la sagesse et de la volonté de Dieu; mais nous pouvons en découvrir quelque chose. Nous l'avons montré précédemment, il ne nous est pas impossible de discerner ce que certains êtres ont à faire pour accomplir leur fin. Nous pouvons aussi connaître que Dieu veut de chaque être qu'il fasse tout ce qu'exige la réalisation de sa fin. Nous pouvons donc connaître

ce que Dieu veut de certains êtres, ses volontés particulières à leur égard.

Il est bien entendu que chaque individu peut dans ce travail être aidé, soit par Dieu, soit par les autres hommes.

Supposons que, par l'une ou l'autre de ces voies, nous ayons réussi à reconnaître les desseins de Dieu, les dispositions de sa volonté ; pourrions-nous nous mettre en désaccord avec les pensées et les ordres de la suprême sagesse ? Pourrions-nous refuser de soumettre notre volonté à la volonté connue de Dieu, refuser de vouloir ce que nous savons qu'il veut, d'aimer ce que nous savons qu'il aime ? Non, car ce refus ne serait possible qu'à une condition essentiellement mauvaise, à la condition de méconnaître l'infinie perfection de l'intelligence et de la volonté divine.

§ III. — *Devoirs de l'homme envers les êtres finis.*

Les êtres finis dont nous avons à nous occuper, c'est d'abord l'agent moral lui-même, ce sont ensuite ses semblables les autres hommes, puis les êtres inférieurs à l'homme.

Devoirs de l'homme envers lui-même :

Nous sommes capables d'une félicité, d'une perfection sans bornes ; nous les désirons invinciblement ; nous sommes obligés de chercher ces biens dans la connaissance et l'amour de Dieu. Ce devoir primordial, en qui toutes nos obligations se trouvent conte-

nues comme dans leur source, est en même temps le premier de nos devoirs envers nous-mêmes.

Lorsqu'on est obligé à une fin, on est obligé aux moyens qui rendent l'accomplissement de cette fin possible. Nous sommes donc obligés non seulement à la connaissance et à l'amour de Dieu, mais encore à tous les actes qui se présentent à nous comme des moyens plus ou moins éloignés, mais nécessaires pour faire naître et pour entretenir en nous cette connaissance et cet amour.

Quels sont ces actes? Comment pouvons-nous les reconnaître et découvrir le lien qui en les rattachant à notre fin leur donne leur caractère obligatoire? Nous le verrons plus loin. En les passant en revue, nous aurons fait le dénombrement des devoirs de l'homme envers lui-même.

Devoirs de l'homme envers les autres hommes:

L'expérience nous montre dans les autres hommes des êtres semblables à nous, ayant les mêmes facultés et la même fin.

La raison nous découvre en Dieu non seulement une puissance, une intelligence, une volonté infiniment parfaite, mais encore la cause suprême de qui tous les êtres et en particulier les hommes ont reçu l'existence, et avec l'existence la fin qui leur est propre.

Ces notions peuvent facilement nous conduire d'abord à cette vérité que Dieu aime tous les êtres suivant leur degré de perfection. Nous lui attribuons une connaissance, un amour infini; n'est-ce pas reconnaître qu'il ne peut rien ignorer ni rien regarder

avec indifférence de tout ce que les êtres finis peuvent avoir de bon et d'aimable? Nous affirmons que ces êtres existent par lui, par l'effet, par la puissance de sa volonté; n'est-ce pas affirmer qu'ils existent par la force, par l'efficacité même de son amour pour eux?

Ces notions peuvent encore nous conduire à cette autre vérité que Dieu, la cause suprême et l'infinie sagesse, veut ses créatures en possession de tous les moyens nécessaires à l'accomplissement de la fin qu'il leur a assignée.

Sur ces vérités, comme sur une base solide, viennent s'établir d'eux-mêmes nos différents devoirs envers nos semblables.

Nous nous estimons obligés de les aimer; pourquoi? Parce qu'ils sont aimés et que nous les savons aimés de Dieu. Nous ne pourrions leur refuser notre amour sans voir que nous nous mettons en contradiction avec l'amour qui est en Dieu et qui est Dieu même : ce que nous ne pourrions faire qu'à la condition de méconnaître la souveraine perfection de cet amour, et par conséquent de Dieu. Or, là se trouve l'essence même du mal moral.

Au devoir d'aimer nos semblables s'ajoute d'abord l'obligation de ne pas leur nuire, de ne pas leur enlever les biens qu'ils possèdent, ensuite celle de leur rendre service, de leur procurer dans certains cas les biens qui leur manquent. Par quelle raison encore et dans quelle mesure? Parce que ces biens qu'ils possèdent et que nous pouvons leur ravir, parce que ces biens qui leur manquent et que nous pouvons

leur donner leur sont nécessaires pour accomplir leur fin divine. Dieu les voulant en possession de tous les moyens nécessaires à la fin qu'il leur a imposée, nous ne pourrions leur ravir ces moyens lorsqu'ils en sont pourvus, nous ne pourrions les leur refuser lorsqu'ils leur font défaut et que nous sommes particulièrement à même de les leur procurer, sans contrevenir à la volonté divine : ce qui serait encore essentiellement mauvais, car il ne nous serait pas possible de désobéir à la volonté connue de Dieu sans cesser au moment même de mettre cette volonté au-dessus de tout, sans refuser par conséquent à Dieu lui-même l'estime et l'amour de préférence que nous lui devons essentiellement.

Relations de l'homme avec les êtres inférieurs.

L'homme a été destiné par Dieu à une fin. Nous sommes obligés de ne rien faire qui puisse l'empêcher d'atteindre la fin que Dieu lui a imposée, obligés même de lui donner, si nous le pouvons, les secours dont il a besoin pour accomplir sa fin. Avons-nous, nous sentons-nous les mêmes obligations à l'égard des autres êtres, animaux, plantes, corps inorganiques ? Non.

Pourquoi ? Leur perfection est merveilleuse. Aussi bien que l'homme ils sont les créatures de Dieu. Dieu qui les a créés leur a marqué une place au milieu de ses œuvres, les a chargés d'y jouer un rôle. Nous pouvons connaître tout cela.

Sans doute; mais leur destinée n'est point la même que la nôtre. La fin de l'homme ne se rapporte à aucune autre. Indépendante de tout intérêt supé-

rieur, elle nous apparaît avec le caractère de l'absolu, se terminant à l'homme et n'ayant d'autre objet que le développement le plus parfait possible de ses facultés par la connaissance et l'amour de l'Infini véritable. Rien de semblable dans la fin des êtres dénués de raison, vivants ou inanimés. Nous pouvons croire que Dieu les a faits pour le bien de ses autres créatures, et en particulier pour le service de l'homme. Par conséquent, sans estimer que nous violons la volonté divine, nous pourrons, quand cela nous semblera utile à nous ou à nos semblables, les détruire ou les mutiler ; nous pourrons, lorsque nous ne croirons point leur conservation nécessaire à nous ou à nos semblables, leur refuser les secours que demanderait leur entretien ou le perfectionnement de leur être.

ARTICLE IV. — EN QUOI LES ACTES DE VERTU QUI SONT OBLIGATOIRES DIFFÈRENT DE CEUX QUI RESTENT LIBRES.

Le bien consiste essentiellement à reconnaître Dieu tel qu'il est, infiniment supérieur à tous les êtres, et à l'aimer d'un amour qui repond en quelque manière à la grandeur, à l'excellence de ses perfections.

Le mal consiste à méconnaître, au moins en partie, les perfections de Dieu et à aimer quelque chose en dehors de lui ou même plus que lui.

Au jugement du sens commun, l'obligation qui

s'attache à certains actes suppose d'abord que ces actes sont revêtus de bonté morale, ensuite que leur omission serait coupable, moralement mauvaise.

Le bien étant ce que nous venons de le définir, l'obligation qui dans certains actes s'ajoute à la bonté morale suppose que ces actes ont tout à la fois la propriété d'attacher l'âme raisonnable et libre par la connaissance et l'amour à la souveraine perfection de Dieu, et celle de ne pouvoir être omis sans que l'âme, s'aveuglant elle-même sur l'excellence de l'Être divin, aime quelque chose plus que Dieu ou du moins en dehors de Dieu.

Mais il est des actes que la conscience estime moralement bons sans les regarder comme obligatoires. Puisqu'ils sont doués de bonté morale, ils impliquent un certain amour de Dieu, comme les premiers; puisqu'ils sont dépouillés de tout caractère obligatoire, à la différence des premiers, ils peuvent être omis sans que l'âme cesse d'aimer Dieu, de l'aimer plus que toute chose et en toute chose.

Pourquoi des actes qui ont tous la propriété d'unir l'âme à Dieu par la connaissance et l'amour n'ont-ils pas tous la propriété de ne pouvoir être omis sans que l'âme se sépare de Dieu, aime quelque chose en dehors de lui ou plus que lui? Comment expliquer cette différence?

Par le principe général que voici :

Il est des actes qui constituent un degré plus élevé de connaissance et d'amour de Dieu, mais sans lesquels nous pouvons garder à Dieu la première place dans notre estime et notre amour. Ces actes sont

plus parfaits que les autres ; ils rendent à Dieu une gloire plus grande ; ils donnent à notre intelligence et à notre volonté un plus large développement ; mais nous pouvons les omettre sans méconnaître la souveraine perfection de Dieu et sans nous priver de ce bien souverain vers lequel notre nature aspire : ils ne sont pas obligatoires.

Déduisons les conséquences de ce principe, et à cet effet reprenons la série des obligations particulières comprises dans l'obligation primordiale de préférer l'Être infini aux êtres finis, de reconnaître et d'aimer dans l'unité de Dieu la plénitude et le suprême degré de toutes les perfections.

Nous sommes tout d'abord obligés de reconnaître Dieu pour notre souverain bien et de placer notre fin dernière en lui, au début de notre vie réfléchie, lorsque, pressés par les désirs sans bornes et irrésistibles qui s'agitent dans notre cœur, nous devons prononcer entre l'Être infini et les êtres finis qui s'offrent ensemble à nous pour combler les désirs de notre âme.

Dans le cours de notre vie, nous devons renouveler l'acte décisif par lequel nous nous sommes livrés et en quelque sorte consacrés à Dieu ; nous le devons toutes les fois que les créatures dont nous avons une première fois repoussé les séductions reviennent à nous pour nous demander notre amour, pour réclamer la préférence que nous leur avons refusée dans le principe.

L'obligation de nous attacher ainsi à Dieu, et de lui soumettre avec notre libre arbitre toutes celles de

nos puissances qui en dépendent, peut se reproduire assez souvent, car les créatures ne cessent point d'agir sur nous, et nous sommes fortement inclinés vers les biens sensibles qu'elles nous promettent, ce qui fait que bien souvent nous sommes tentés de revenir sur notre résolution première et par cela même obligés de l'affirmer de nouveau.

Mais si cette obligation revient fréquemment, elle n'est pas continue; entre le moment où nous avons donné notre cœur à Dieu et celui où notre cœur se sent de nouveau attiré fortement vers les créatures, un temps dont il est bien difficile de mesurer exactement la durée, mais un temps assez long, peut s'écouler pendant lequel notre âme garde l'élan qu'elle s'est donné vers l'Être infini.

Supposons que cette impulsion, que cet acte de la volonté libre qui a mis les facultés de l'âme en branle et les a dirigées vers Dieu soient reproduits dans les moments où leur effet subsiste, lorsque le mouvement imprimé dure encore et se poursuit de lui-même. Évidemment la chose est possible. L'âme a comparé le Bien et l'Être infini à certains biens, à certains êtres finis; à la suite de cette comparaison, elle a reconnu la supériorité de l'Être absolu, du Bien suprême, sur ces êtres et ces biens secondaires, relatifs. Dans notre hypothèse, elle continue de voir et d'affirmer l'excellence, la souveraine perfection de l'Être divin. Mais après cet acte de foi et d'amour elle a pu se livrer à des opérations différentes, qui ont nécessairement partagé son attention. Sans se détourner entièrement de son objet suprême et des

qualités aimables qu'elle avait découvertes en lui, elle ne les a plus affirmées et perçues que d'une manière confuse.

Par un libre effort elle peut réveiller son attention et la porter avec une force toute nouvelle, soit sur l'Être infini et les biens dont il est la source, soit sur les êtres et les biens finis, sur ceux qu'elle avait jugés et rejetés auparavant et dont elle peut retrouver l'image, sur ceux qui viennent s'offrir à elle ou qu'elle se représente pour la première fois. Ce nouveau regard de l'intelligence sur Dieu, cette comparaison nouvelle établie entre Dieu et la créature nous fera tout naturellement reconnaître ce que nous avions aperçu, mais que nous ne faisions plus qu'entrevoir, de la bonté de Dieu et de son amabilité infinie; il nous fera discerner mieux que nous ne l'avions encore fait sa suprême perfection, son élévation sans bornes au-dessus de tout ce qui est créé.

Il y a plus; dans cette affirmation de l'infinité divine, différentes notions se trouvent impliquées, d'abord la notion des perfections intrinsèques de Dieu, de sa puissance, de son intelligence, de son amour sans bornes, puis la notion de ses opérations extérieures, de son domaine absolu, de son action directrice, de sa providence souveraine sur tous les êtres distincts de lui.

Ces notions ne sont qu'entrevues dans le jugement par lequel l'âme met sa fin dernière en Dieu; mais, par un travail que nous avons décrit précédemment, elles peuvent être dégagées de l'ombre où elles se

cachent à moitié. Ce travail devient nécessaire au moins à certains moments. L'âme qui l'omettrait entièrement serait entraînée dans l'oubli de Dieu et l'amour déréglé de la créature; mais elle peut s'y livrer plus souvent qu'elle n'a besoin de le faire pour se prémunir contre ce danger.

Quel sera le résultat de ces différentes opérations, de l'acte par lequel nous aurons de nouveau reconnu Dieu pour notre souverain bien, des actes par lesquels nous aurons fait jaillir de l'idée de l'Être infini la notion plus ou moins distincte de ses différents attributs? Évidemment ce sera une connaissance plus étendue et plus claire de ce qu'il y a de parfait et d'aimable en Dieu, et à la suite de cette connaissance un amour plus grand et plus fort, puis une joie plus vive, conséquence nécessaire de ce développement de l'intelligence et de la volonté.

Toutes ces opérations seront essentiellement bonnes, justes, saintes, pleines de la perfection et de la beauté morale qu'elles tirent de leur source, du jugement qui affirme la vérité sur Dieu; elles ne seront pas obligatoires, parce qu'elle auraient pu être omises sans que l'âme raisonnable et libre méconnût les perfections essentielles de Dieu et cessât d'affirmer l'élévation de son être au-dessus de tous les êtres.

Nous ne sommes pas seulement obligés de placer notre fin dernière en Dieu, nous l'avons dit; nous sommes encore obligés de produire tous les actes que nous reconnaissons nécessaires à ce but.

Mais parmi les actes que nous sentons en notre pouvoir, il y en a qui peuvent être utiles, qui ne

sont pas indispensables à cet accomplissement de notre fin divine.

Vous donnez à votre intelligence et à votre volonté une culture plus soignée; par des actes souvent répétés, vous contractez l'habitude de contenir la curiosité volage des sens, de gouverner le travail intérieur de l'imagination, de porter et d'arrêter fortement et longtemps les regards de votre esprit sur des vérités élevées, délicates, immatérielles. L'instinct, la passion aveugle ont une place dans toutes les âmes; vous vous appliquez à la restreindre dans la vôtre, à y réprimer les entraînements de la nature, ses saillies violentes, pour y étendre l'empire de la raison, pour la rendre plus apte et plus prompte aux actes réfléchis et libres.

Grâce à cette préparation, lorsque l'âme se trouvera placée entre Dieu et la créature, entre les attraits du Bien infini et les séductions des biens inférieurs, elle sera mieux disposée, plus clairvoyante, plus agile et plus forte soit pour reconnaître la vérité et voir combien Dieu l'emporte sur tout le créé et le fini, soit pour tourner son amour vers Dieu et lui donner toutes ses préférences.

Mais quand même l'âme ne se serait pas livrée à ces exercices et n'aurait pas développé à ce point ses facultés supérieures, elle aurait pu rester maîtresse d'elle-même et garder le pouvoir de se prononcer pour Dieu en face des créatures, malgré tous leurs charmes, en dépit de toutes leurs séductions.

Les actes qui l'ont élevée à cet état plus excellent sont moralement bons, puisqu'ils l'ont mise à même

d'accomplir sa fin plus sûrement et plus parfaitement; mais ils ne sont pas obligatoires, parce qu'elle aurait pu les omettre sans se condamner à l'impuissance d'atteindre sa fin véritable, sans se mettre dans la nécessité d'y renoncer, et par là même dans la nécessité de méconnaître les perfections de Dieu.

Nous sommes obligés, avons-nous dit encore, d'assister nos semblables dans la mesure où notre assistance leur est nécessaire pour qu'ils puissent accomplir la fin qu'ils ont reçue de Dieu.

Mais nous savons que la perfection finale à laquelle Dieu nous destine et destine tous les hommes admet différents degrés; nous savons que, tout en accomplissant leur fin qui consiste dans la connaissance et l'amour de Dieu préféré à toute chose, les autres hommes peuvent s'élever, comme nous, plus ou moins haut dans cette connaissance et cet amour.

Il est en notre pouvoir de leur donner des secours, les uns matériels, les autres s'adressant à l'âme, qui leur sont nécessaires ou du moins utiles pour atteindre cette perfection plus sublime, mais sans lesquels ils peuvent atteindre les degrés inférieurs de leur perfection essentielle. Si nous leur donnons ces secours par le motif que Dieu les invite à cette perfection plus haute, les y attire, les y sollicite, nous nous conformerons aux intentions divines; nous ferons un acte moralement bon.

Mais nous pouvons les leur refuser sans aller contre l'ordre formel de Dieu; nous pouvons nous dire que Dieu les invite à ce degré supérieur, mais ne les y appelle pas par une volonté absolue. La fin

qu'il s'est proposée en créant l'univers, et en particulier en créant ces êtres sur lesquels notre activité s'exerce, sera remplie d'une manière moins parfaite, mais elle sera remplie : nul être intelligent et libre ne sera, par ce fait, privé de son bien suprême, du bien auquel le portent les tendances et les aspirations nécessaires de sa nature.

ARTICLE V. — RÉSUMÉ SUR LES RAPPORTS DE L'IDÉE DE DIEU AVEC LES NOTIONS DU BIEN ET DE L'OBLIGATION MORALE.

A la source de tous nos actes libres se trouve un jugement qui prononce sur l'Infini et ses perfections. C'est dans ce jugement que la moralité de nos actes prend sa source.

Ils sont revêtus de bonté morale lorsque ce jugement est vrai, lorsqu'il affirme l'éminence de l'Être infini, sa supériorité sur tous les êtres, la plénitude de ses perfections.

Leur bonté morale est plus ou moins grande suivant que l'intelligence, dans ce jugement, embrasse plus largement, proclame plus intégralement les perfections de l'Être infini.

Nos actes sont mauvais lorsque le jugement qui nous détermine à les produire est faux, lorsqu'il méconnaît l'Infini, le ravale au-dessous des êtres finis, ou du moins lui refuse quelque degré de perfection.

Leur malice est plus ou moins profonde, suivant

que ce même jugement diminue plus ou moins les perfections de l'Être infini, suivant qu'il les nie en plus ou moins grand nombre, d'une manière plus ou moins radicale.

L'idée de l'obligation n'est autre chose que la vue même de l'impossibilité où nous sommes de faire ce que nous estimons mauvais, sans outrager l'Infini, et en même temps sans violer les plus hautes aspirations de notre nature, sans détourner et fausser la sublime tendance qui pousse notre intelligence, notre volonté, notre sensibilité elle-même vers l'Infini, vers leur pleine et entière évolution dans la connaissance et l'amour de l'Infini véritable, dans les joies qui résultent naturellement de cette connaissance et de cet amour.

Les vraies notions du bien, du mal, de l'obligation morale reposent, il est facile de le voir, sur l'idée de l'infini, non de l'infini vague et indéterminé, mais de l'Infini personnel, de l'Infini conçu comme un être distinct de tous les autres êtres, supérieur à eux et renfermant en lui seul, dans l'unité de sa substance, d'une manière éminente, toutes les perfections dispersées dans la multitude des êtres finis.

En effet, dans la doctrine que nous venons d'exposer, si un acte est bon, honnête, s'il renferme une bonté morale plus ou moins grande, c'est qu'il découle d'un jugement où l'âme, distinguant l'Être infini de tous les autres, le met au-dessus d'eux et reconnaît en lui, avec une clarté plus ou moins grande, les perfections sans bornes qui lui appartiennent réellement.

Si un acte est gravement ou légèrement mauvais, mortellement ou véniellement coupable, c'est qu'il découle d'un jugement par lequel l'âme refuse à l'Infini les perfections qu'il possède, le place au-dessous des êtres finis ou du moins lui refuse la plénitude de l'être.

Si l'âme se voit, se sent obligée à faire une chose, à en éviter une autre, c'est qu'elle a vu qu'elle ne peut produire tel acte, omettre tel autre, sans préférer le fini à l'Infini, sans refuser à l'Infini véritable l'estime et l'amour qui lui conviennent, sans se refuser à elle-même le plein développement auquel elle aspire et qu'elle ne peut trouver que dans l'estime et l'amour du véritable Infini : ce qui produit nécessairement en elle pour cet acte ce sentiment d'aversion, cet éloignement instinctif qui est l'élément sensible et le vivant ressort de l'obligation morale.

LIVRE III

L'IDÉE DE DIEU DANS LA SANCTION DE LA LOI MORALE.

PRÉAMBULE

Une différence essentielle existe entre nos actes : les uns sont bons, les autres mauvais. La conscience reconnaît, affirme cette différence. Nous avons développé son jugement et montré sur quels fondements il repose.

A cette capitale vérité, que nos actes diffèrent les uns des autres au point de vue de leur valeur morale, s'ajoute un fait sensible. Selon que nous avons fait le bien ou le mal, accompli ou violé le devoir, nous ressentons intérieurement du plaisir ou de la douleur, de la joie ou de la tristesse.

La raison soumet ces faits à son contrôle. Entre la vertu et la joie parfaite ou le bonheur d'un côté, entre le mal moral et les souffrances de l'autre, elle reconnaît une affinité intime, des liens étroits, indissolubles ; elle prononce que le juste doit être heureux, que le coupable doit subir une peine. A ses yeux, les droits de l'homme juste au bonheur sont des droits

rigoureux, dont il ne peut être frustré, dont il jouira infailliblement. La vertu accablée ici-bas par l'infortune, le crime prospère et triomphant sont des spectacles qui l'affligent, mais ne la déconcertent pas. Elle proclame l'existence d'une autre vie où se réalisera sûrement cette harmonie du bien et du bonheur qu'elle entrevoit dans la sphère de l'idéal, mais que les réalités de la vie présente lui montrent si souvent et si cruellement troublée.

Ces phénomènes particuliers de la sensibilité supérieure et les hautes vérités qu'ils nous fournissent l'occasion de concevoir et d'affirmer sont autant de forces vives qui, dans l'âme humaine, protègent l'idée du bien et assurent le respect du devoir : nous les appelons la sanction naturelle de la loi morale.

Recueillons ce que la conscience nous apprend, soit des sentiments qui accompagnent ou suivent l'acte moral, soit des affirmations que la raison pratique mêle à ces sentiments ; puis, rapprochant les données de la conscience des doctrines que nous avons essayé d'établir précédemment, voyons comment elles peuvent se concilier, comment elles s'éclairent et s'expliquent les unes par les autres.

CHAPITRE PREMIER

Les sentiments moraux.

I. Les sentiments qui accompagnent l'acte moral.
II. Les sentiments qui suivent l'acte moral.

ARTICLE Ier. — LES SENTIMENTS QUI ACCOMPAGNENT L'ACTE MORAL.

§ I. — Données de la conscience.
§ II. — L'idée de Dieu dans les sentiments qui accompagnent l'acte moral.
§ III. — Difficulté que soulève la théorie précédente. — Solution : la connaissance directe et la connaissance réfléchie.

---

§ I. — *Données de la conscience.*

La sensibilité morale est un des plus nobles priviléges de l'homme. L'animal passe avec indifférence devant le bien et le mal, le crime et l'héroïsme. Le spectacle de l'un ou de l'autre est un de ceux qui affectent le plus profondément notre cœur. « Nous ne pouvons, a dit Cousin, être témoins d'une bonne action, quel que soit celui qui la fasse, nous ou un autre, sans éprouver un plaisir particulier analogue à celui qui est attaché à la perception du beau; et

nous ne pouvons être témoins d'une mauvaise action sans éprouver un sentiment contraire, analogue à celui qu'excite la vue d'un objet laid et difforme. Ce sentiment est profondément différent de la sensation agréable ou désagréable.

« Est-ce nous qui sommes les auteurs de la bonne action? Nous ressentons une satisfaction que nous ne confondons avec aucune autre. Ce n'est pas le triomphe de l'intérêt ni celui de l'orgueil : c'est le plaisir de l'honnêteté modeste ou de la vertu fière qui se rend justice. Sommes-nous les auteurs de la mauvaise action? Nous sentons gémir en nous la conscience offensée[1]. »

Il n'est question ici que des émotions suscitées dans notre âme par la conscience du bien ou du mal qu'elle accomplit elle-même.

Ces émotions n'ont pas toujours la même intensité. Elles varient tout d'abord d'après la qualité des actes qui leur ont donné lieu.

Toutes choses d'ailleurs égales, une action généreuse, héroïque, vous donnera plus de joie intérieure qu'un acte de probité vulgaire. Sauvez la vie de votre ennemi, défendez son honneur : vous goûterez un plaisir bien plus doux que si vous remettez simplement entre les mains de votre ami le dépôt qu'il vous a confié.

Un homme commet quelques mensonges, dit des paroles qui, sans blesser aucun intérêt, offensent la vérité : il fait mal. Il est bien plus coupable s'il

[1] *Du vrai, du beau et du bien*, p. 363.

abuse de la confiance qu'on lui accorde pour nuire à ses semblables, pour leur causer ne fût-ce que de légers dommages. Sa conscience pourra lui faire sentir, vivement peut-être, les premières fautes; sans aucun doute elle le punira beaucoup plus durement des secondes. Mais cette souffrance elle-même ne sera rien au prix des tortures que ce même homme éprouvera si, nouveau Caïn, il trempe ses mains dans le sang de son frère.

La vivacité des émotions morales dépend encore de certaines dispositions de l'âme qu'elles affectent. Lorsqu'elle est calme et recueillie, les sentiments attachés à l'acte moral la pénètrent profondément; ils en remplissent en quelque sorte toute la capacité. Au contraire, lorsque l'esprit est préoccupé de pensées étrangères, le cœur livré au trouble de passions violentes, les joies ou les douleurs de la conscience effleurent à peine la sensiblité. Les distractions étourdissent l'âme; les mouvements passionnés la mettent hors d'elle-même, et la dérobent au sentiment du bien ou du mal accompli.

Il n'est point rare que l'acte moral se produise précisément dans des conditions faites pour amortir les sentiments qu'il appelle. Presque toujours une action plus parfaite demande un effort plus pénible, un sacrifice plus douloureux. Si la souffrance, qui envahit alors la sensibilité, ne l'absorbe pas tout entière, elle la rend moins accessible à la délicatesse des joies morales. Le crime procure souvent à celui qui le commet un bien immédiat dont la jouissance l'enivre un instant et le transporte au point de lui faire oublier

sa perversité et de le rendre sourd à tous les reproches, insensible à toutes les morsures de la conscience.

Mais que le tumulte des passions violentes s'apaise, que l'âme reprenne possession d'elle-même elle retrouve, en rentrant pour ainsi dire chez elle, le sentiment du plaisir ou de la douleur morale, et le retrouve d'autant plus intense que les actes dont il est la suite ont été plus énergiques, plus insignes dans le bien ou dans le mal.

Il convient encore de le remarquer : lorsque les émotions de la conscience morale se développent sans obstacle, elles l'emportent sur toutes les autres affections de la sensibilité. Si les souffrances de certaines maladies ou de certains supplices ont quelque chose de plus violent que les souffrances du remords, elles n'ont rien de plus profond, rien qui soit plus efficace pour le malheur et le désespoir de l'homme.

Pour nous donner une idée des joies de la vertu, les poètes, les orateurs, les philosophes les ont souvent comparées à ce qu'il y a de plus vif dans les plaisirs dont notre nature est capable, par exemple aux plaisirs du goût aiguisé par le besoin et flatté par la délicatesse des mets les plus exquis; aux plaisirs des yeux, lorsqu'ils contemplent la beauté et les jeux de la lumière rayonnant dans un ciel splendide, sur les riches tableaux de quelque vaste paysage; aux plaisirs qui transportent l'esprit lorsqu'après de longues recherches son travail aboutit tout à coup à la découverte de quelque sublime vérité; aux plaisirs du cœur parfois si doux, si enivrants, par exemple à ce ravis-

sement d'une mère qui revoit son cher fils qu'elle avait cru mort [1]. » Mais combien toutes ces images sont faibles devant le mystère de joie intime et sainte qu'elles veulent peindre ! Le bonheur qui règne dans le cœur du juste, disent nos livres sacrés, c'est une « paix divine qui surpasse tout sentiment [2]. »

Voilà, avec leurs propriétés les plus remarquables, les phénomènes que la sensibilité mêle à l'acte moral.

La doctrine qui dérive l'idée du devoir de l'idée de Dieu peut-elle nous les expliquer ?

§ II. — *L'idée de Dieu dans les sentiments qui accompagnent l'acte moral.*

On connaît des lois qui régissent la sensibilité ou faculté du plaisir et de la douleur. Contentons-nous de rappeler ici les principales.

Le plaisir naît dans l'âme de la conscience de sa perfection, de la perfection avec laquelle elle exerce son activité sous l'une ou l'autre de ses formes, d'une manière d'être ou d'opérer qui favorise l'essor naturel de ses facultés, et leur donne à toutes ou à quelques-unes d'entre elles un développement qu'elles réclament.

La douleur a sa source dans la conscience d'une imperfection, d'un exercice de notre activité moins parfait qu'il n'aurait pu être, d'une manière d'être et d'opérer qui comprime nos facultés et contrarie leur besoin d'expansion.

Le plaisir et la douleur sont en raison directe de

[1] Fénelon, *Télémaque*, XIV. — [2] S. Paul, ép. aux Philipp., ch. IV, 7.

deux choses : d'abord, du degré de perfection auquel l'âme se voit élevée ou du degré d'imperfection dont elle se sent atteinte ; ensuite de la lucidité avec laquelle cette perfection ou cette imperfection se reflètent dans le miroir de la conscience.

Ces lois doivent rendre compte de tous les phénomènes de la sensibilité. Demandons-leur la raison des phénomènes que nous venons de retracer.

Le bien que nous accomplissons nous cause dans le moment même un certain plaisir, le mal une certaine douleur intime ; pourquoi? Parce que nous avons conscience de nous perfectionner en faisant le bien, et de nous dégrader en faisant le mal.

En accomplissant le bien, que faisons-nous en effet? Deux objets s'offraient en même temps à notre esprit : d'un côté l'idée de l'Infini véritable et du bien que nous pouvions trouver en lui ; de l'autre l'idée d'un être fini quelconque et des biens qu'il pouvait nous procurer. Nous avons donné la préférence au premier objet. Le libre jugement qui détermine cette préférence est conforme à la vérité et l'essence même du bien moral. Donne-t-il un développement à nos facultés de connaître et d'aimer, par conséquent une perfection à notre âme? Sans aucun doute.

Quelle que fût, avant de porter ce jugement, la connaissance que nous eussions déjà de l'Infini, cette connaissance était imparfaite, susceptible d'être développée. De cet Être suprême, nous ne pouvions savoir que deux choses : qu'il possède tout ce que notre intelligence avait pu trouver jusque-là de perfection réelle dans les êtres finis, et qu'il possède

infiniment plus encore. Ce surplus infini, ces degrés de perfection ultérieurs et sans nombre, nous n'en avions dans ce moment-là aucune notion distincte.

Tel que nous le connaissons alors, nous avons mis l'Infini en parallèle avec un objet nouveau, avec un bien, avec un être fini auquel nous ne l'avions pas encore comparé : nous lui avons donné la préférence. Cela veut dire que notre intelligence a reconnu la supériorité de l'Être, du Bien infini sur le bien, sur l'être particulier qu'elle percevait ou se représentait dans le même moment. Par cela même elle a reconnu que l'Infini a tout le réel, tout le positif de cet objet; qu'il a non seulement tout le réel, tout le positif des êtres que l'expérience lui avait révélés antérieurement, mais encore tout le réel, tout le positif de l'être que l'expérience lui révélait en ce moment-là même.

Il est bien clair que la réalité de cet être, ajoutée à celle des êtres dont elle avait pris connaissance dans le passé, constitue un degré de perfection de plus. L'intelligence qui en a l'idée, qui l'apprécie, discerne et reconnaît dans l'Infini son équivalent, le degré de perfection qui lui correspond. Elle pénètre donc plus avant qu'elle ne l'avait encore fait dans la connaissance réfléchie de l'Être infiniment parfait; elle discerne dans son sein une de ces perfections, un de ces genres ou degrés d'être qu'elle n'embrassait en lui que d'une vue obscure et confuse.

En un mot, le bien, chacun des actes dans lesquels la cause libre réalise le bien a pour effet de développer en elle la connaissance de la perfection infinie.

Parmi les actes moralement bons, les uns sont

plus parfaits que les autres ; d'où leur vient cette supériorité ? De ce qu'ils prennent naissance dans un jugement où l'âme donne la préférence à l'Infini sur un bien fini plus considérable [1]. Dans l'opération intellectuelle que cette préférence suppose, la raison s'élève à la notion plus claire de ce qui, dans l'Être infini, équivaut à cet être fini ; elle s'ouvre donc une perspective plus large, un nouveau cercle de lumière, dans la partie de l'absolue perfection qui était restée obscure.

Ainsi les actes moralement bons, qui développent toujours la connaissance vive de l'Être infini, la développent d'autant plus qu'ils sont plus parfaits.

Mais la connaissance, telle qu'on la suppose ici, la connaissance présente, attentive, de ce qui est parfait, c'est-à-dire aimable, produit infailliblement l'amour.

Par conséquent, l'âme raisonnable et libre qui se détermine au bien se développe elle-même, fait un progrès dans l'amour en même temps que dans la connaissance de Dieu.

Par conséquent encore, l'âme raisonnable et libre qui se détermine à un bien plus parfait se développe plus largement elle-même, fait un progrès plus grand dans l'amour en même temps que dans la connaissance de Dieu.

De ce développement qu'elle se donne à elle-même, et qui s'accroît avec chacune de ses bonnes actions, l'âme a toujours quelque conscience, on n'en saurait douter, puisque ce développement n'est autre chose

[1] Liv. II, chap. I, art. VI, p. 196 et suiv.

qu'un exercice de son intelligence et de sa volonté, et que nous ne pouvons connaître ni aimer sans le savoir.

Nous recherchons la source de la satisfaction et des joies morales; elle est ici :

Tout acte de vertu procure à l'âme qui l'accomplit une certaine joie intime, parce que, développant en elle la connaissance et l'amour de Dieu, il lui apporte un certain degré de perfection dont la conscience lui donne toujours au moins le vague sentiment.

Un acte de vertu plus haute procure à l'âme qui l'accomplit une certaine joie intime plus intense, parce que, développant davantage en elle la connaissance et l'amour de Dieu, il lui apporte un degré plus élevé de la perfection dont elle a nécessairement conscience.

De même que le bien perfectionne l'âme, le mal la dégrade.

L'idée de l'infini est gravée au fond de sa raison, idée obscure par elle-même, idée absolument confuse, indistincte, mais qui pourtant représente son objet tout entier. Par le seul fait qu'elle est en possession de cette idée, l'intelligence possède une certaine connaissance de tous les éléments de vérité qu'elle renferme, de tous les degrés d'être qu'embrasse sa vaste compréhension. Tant qu'elle ne les a pas rejetés par une négation formelle, explicite, elle y adhère, elle les affirme sourdement.

Qu'arrive-t-il lorsqu'elle fait le mal, d'abord lorsqu'elle commet une première faute grave ?

Dans le jugement qui donne naissance à cette faute,

elle met l'Être infini au-dessous d'un être fini déterminé. Par là même elle retranche de l'idée qui lui représente l'infini tous les degrés de perfection dont il surpasse cet être fini. Mais si elle met l'Infini au-dessous d'un être fini déterminé, elle le laisse au-dessus de tous les autres. Par cela même elle continue de lui attribuer tous les degrés de perfection que les autres peuvent contenir.

Supposons qu'à cette première faute grave elle en ajoute d'autres.

Par le jugement qui la détermine à commettre chacune d'elles, l'intelligence raisonnable met l'Infini au-dessous de l'un de ces êtres finis sur lesquels elle lui avait laissé la supériorité; elle lui refuse tous les degrés de perfection dont il surpasse cet être; elle lui refuse par conséquent des perfections qu'elle lui avait reconnues et le fait encore descendre d'un degré dans son estime.

Les fautes commises peuvent n'être que légères.

Pour commettre la première fois une faute de ce genre, que fait l'intelligence? Elle porte sur l'Infini un jugement dans lequel elle lui refuse, non plus le premier rang entre tous les êtres, mais quelques degrés de perfection aperçus par elle dans certains êtres finis déterminés; elle lui laisse tous les genres et degrés de perfection qu'elle peut apercevoir, qui peuvent se trouver dans le reste des êtres finis.

Après une première faute légère, elle en commet une seconde, une troisième, un nombre quelconque.

Les jugements qui sont le principe de ces fautes successives respectent tous la supériorité de l'Être

infini sur tous les êtres distincts de lui; mais chacun d'eux lui dénie un degré de perfection qui lui avait été reconnu jusque-là, un degré de perfection correspondant à ce qu'il y a de bon, de positif dans l'un ou l'autre de ces êtres finis dont l'âme avait toujours dit jusque-là : L'infini possède toute leur perfection, et infiniment plus encore.

On le voit donc, d'après nos principes, chacune de nos fautes, graves ou légères, chacun des jugements pratiques qui engendrent ces fautes nous fait méconnaître d'une manière spéciale les perfections de l'Être infini, en rétrécit la vue, en amoindrit la connaissance réfléchie dans notre intelligence.

Mais nous savons quels rapports unissent la faculté de connaître à la faculté d'aimer, à la volonté.

Détourner son regard des perfections de l'Infini véritable, refuser de les reconnaître, c'est refuser de les aimer. Le mouvement qui éloigne l'intelligence de la Vérité infinie éloigne la volonté du Bien suprême, de l'Être infiniment aimable. La volonté se pervertit et se dégrade en même temps et dans la même mesure que l'intelligence.

L'âme qui se livre à ces opérations, qui, dans chacune de ces opérations, s'amoindrissant sans cesse elle-même, se détourne toujours davantage de la Vérité et du Bien suprême pour se porter vers les choses inférieures et y ensevelir plus profondément ses pensées, ses affections, tous les mouvements de son activité libre, peut-elle rester étrangère à ce qu'elle fait elle-même ? Non, elle a nécessairement quelque conscience de ce qu'opèrent ainsi son intel-

ligence et sa volonté, du désordre que renferment leurs actes, de la dégradation plus ou moins profonde dont ces actes la frappent, chacun suivant sa gravité.

De là les douleurs du remords ; de là les inévitables angoisses de l'âme en révolte contre le devoir. Elle souffre de la mutilation à laquelle elle voit qu'elle se condamne par le fait de sa détermination coupable ; elle souffre d'autant plus que la gravité de sa faute la dégrade davantage.

Mais le sentiment moral, plaisir ou douleur, ne varie pas seulement en raison de l'acte, en raison de sa perfection ou de son imperfection plus grande ou moins grande. Il varie encore en raison de l'agent, en raison des dispositions de son esprit et de son cœur. Pourquoi ?

Parce que le plaisir et la douleur, d'après les lois que nous avons rappelées, ne dépendent pas seulement de la perfection ou de l'imperfection qui se trouvent en nous et dans nos actes, mais encore de la connaissance que nous avons de l'une et de l'autre. Or, n'est-il pas manifeste que l'âme pleine de passions ou simplement préoccupée de pensées étrangères, pendant l'acte moral, ne peut s'observer que d'une manière fort imparfaite? Son attention attirée au dehors se détourne d'elle-même au moins en grande partie. Elle ne peut voir que très-vaguement ce que produisent en elle le bien ou le mal qu'elle opère, la grandeur et la dignité que l'un lui apporte, les blessures et la honte que l'autre lui inflige.

Voilà comment s'explique la disproportion que

nous avons remarquée entre la grandeur du bien accompli et l'intensité des joies morales dans la conscience du juste, entre la gravité du mal commis et l'intensité des douleurs morales dans la conscience coupable. L'âme n'a jamais ici-bas cette vue claire, tranquille, complète de son état moral : aussi n'épuise-t-elle jamais toute la douceur du plaisir ni toute l'amertune de la douleur contenus dans ses actions, suivant qu'elles sont bonnes ou mauvaises.

Mais, bien que distrait de soi-même, l'homme moral ne s'ignore point tout entier ; il ne peut perdre complètement de vue ni ce qui est le fond de l'acte moral, les opérations réfléchies de l'intelligence et de la volonté, ni ce que ces opérations, conformes ou contraires au vrai et au bien, lui font gagner ou perdre de grandeur. Et telle est la cause, telle est la raison dernière de cette joie pure et de cette pénétrante douleur qui se mêlent toujours d'une manière si intime, quoique dans une mesure inégale, à l'acte honnête et à l'acte coupable, au moment même où ils s'accomplissent.

Lorsque les joies et les souffrances morales ne rencontrent aucun obstacle, elles se développent dans l'âme avec une force, avec une intensité auxquelles les autres mouvements de la sensibilité n'ont rien de comparable.

Voulons-nous découvrir d'où peuvent leur venir cette puissance et cette supériorité ; regardons l'acte moral lui même, sa dignité, son excellence propre.

Quelles sont les facultés que l'acte moral met prin-

cipalement en jeu, les facultés qu'il développe et perfectionne lorsqu'il est conforme à la loi du devoir? C'est l'intelligence, c'est la volonté, de toutes nos facultés spirituelles ou corporelles les plus importantes, celles à qui toutes les autres sont subordonnées, dont toutes les autres travaillent, de près ou de loin, à rendre les opérations possibles ou aisées, à procurer la pleine et totale évolution.

Quel est l'objet auquel l'acte moralement bon applique principalement l'intelligence et la volonté? C'est Dieu, l'être infiniment intelligible et infiniment aimable, l'objet en qui nos facultés de connaître et d'aimer trouveront et le seul en qui elles puissent trouver ce qu'elles cherchent invinciblement, le parfait développement d'elles-mêmes.

Ainsi, de quelque côté qu'on le considère, du côté du sujet dont il émane, ou du côté de l'objet auquel il se termine essentiellement, l'acte de vertu est, de tous ceux que nous pouvons produire, le plus sublime. Il n'est pas seulement l'acte de nos facultés les plus hautes, la raison et la volonté libre; il est l'acte de la raison et de la volonté libre s'exerçant sur leur objet le plus élevé, se déployant dans cette sphère de l'infini pour laquelle elles sont faites, la seule qui puisse satisfaire leur ambition sans bornes.

Or, le plaisir n'est que la perfection sentie, le tressaillement de l'âme devant le spectacle de sa beauté intérieure, dans la conscience de son activité satisfaite, de l'évolution large, facile, de ses diverses puissances.

Voilà pourquoi le plaisir dont l'acte toujours cons-

cient de faire le bien inonde notre âme, lorsque rien n'arrête le cours de ce plaisir, lorsque rien n'en trouble la douceur, est la suprême jouissance de notre nature. Si la joie attachée en particulier à tel ou tel acte de vertu peut être égalée, surpassée, ce n'est que par les joies qu'apporteraient à l'âme des actes de perfection égale ou supérieure. Faire le bien est pour l'homme la source du souverain bonheur, parce que c'est le principe tout divin de sa perfection souveraine.

Ce qui nous explique l'intensité des joies attachées à l'accomplissement du devoir nous explique l'intensité des peines attachées à sa violation. La souffrance du remords, si l'âme lui était livrée tout entière, serait plus amère, plus poignante que toutes les autres ; pourquoi? Parce que le mal moral, en séparant l'âme de Dieu, la prive d'un bien auquel nul autre n'est à comparer, la dépouille de sa perfection essentielle et la ravale autant qu'elle peut l'être sans retomber dans le néant.

§ III. — *Difficulté que soulève la théorie précédente. — Solution : connaissance directe et connaissance réfléchie.*

Nous venons d'affirmer que le remords a son principe dans la vue d'une dégradation que nous nous infligeons à nous-mêmes en commettant le mal.

Une objection se présente ; on peut dire : D'après les principes qui ont été admis, faire le mal, c'est mettre dans des actes qui se rapportent au fini le bien souverain, le bien que peuvent seuls nous don-

ner les actes qui ont l'Infini véritable pour objet ; c'est en définitive estimer infini ce qui n'est que fini, et attribuer à un être faible, imparfait, la perfection, la puissance, la bonté absolue.

Dans ce jugement, sans doute l'âme se trompe ; mais son erreur ne l'empêche pas de porter en effet un jugement, de se prononcer sur cet être auquel elle donne ses préférences, de l'estimer plus grand, plus beau, plus aimable que tous les autres êtres, meilleur et plus bienfaisant pour elle, capable à lui seul de lui donner tous les biens que réclame l'immensité de ses désirs.

Les actes que détermine ce jugement sont des actes que l'âme, en les produisant, estime les plus parfaits de tous ceux qu'elle peut produire, dans la réalisation desquels elle place véritablement son plus grand bien possible, son bien suprême.

Comment peut-elle donc, au moment où elle accomplit des actes de ce genre, penser, se dire intérieurement qu'elle se diminue elle-même, qu'elle se dégrade en les commettant, et souffrir de la pensée, de la vue de sa dégradation ?

Pour résoudre cette difficulté, il faut se rappeler qu'avant de porter sur son acte le jugement qui la décide à le produire, l'âme en a une première idée différente de l'idée qu'elle s'en est formée ensuite, différente de l'idée dont ce dernier jugement, — le jugement pratique erroné, — est le résultat et l'expression.

Au début, en effet, avec la notion de cet acte qui se termine au fini, l'âme a eu nécessairement et l'idée

de l'infini et l'idée, au moins l'idée obscure, des opérations intellectuelles et affectives que l'infini peut lui donner lieu d'effectuer.

Or, la première idée que nous avons des choses, l'idée spontanée, instinctive, directe, est toujours conforme à la vérité. Si l'intelligence n'embrasse alors son objet que d'une vue confuse, indistincte, elle l'embrasse totalement, d'un regard fidèle, qui n'ajoute rien, qui ne retranche rien à la réalité.

La première idée que l'âme a eue de ces actes s'offrant simultanément à elle, les lui a donc représentés les uns et les autres tels qu'ils étaient, ceux-là ayant pour objet l'Infini véritable, capables de la rendre parfaitement heureuse en donnant à ses facultés le plus grand développement possible, ceux-ci se renfermant dans des objets finis, essentiellement imparfaits par conséquent, et ne pouvant lui donner qu'un degré de la perfection et de la félicité sans bornes qu'elle désire.

Cette première conception, essentiellement conforme à la réalité qu'elle embrasse, l'âme l'a modifiée librement par l'exercice de l'attention.

Elle pouvait appliquer successivement et d'une manière égale sa puissance de connaître sur les différents objets, sur les différents actes présents à sa pensée, et par là s'en faire une idée nouvelle, à la fois plus claire que l'idée directe et aussi juste qu'elle. Elle n'a point suivi cette marche.

Elle a porté son attention d'une manière exclusive sur l'un des actes qu'elle sentait en son pouvoir, sur l'un de ceux qui, se terminant à un objet fini, ne

pouvait lui donner qu'une perfection et des jouissances incomplètes. S'attachant tout entière à la vue du bien réel que cet acte lui promettait, elle s'est pour ainsi dire enfermée dans ce qu'il avait de positif; elle a négligé ses imperfections; elle a affirmé qu'il constituait le bien total, le bien suprême vers lequel tendent ses désirs. Par là même elle a affirmé, au moins d'une manière vague, implicite, que l'objet auquel se rapporte cet acte est lui-même la vérité, la beauté, la puissance, la perfection absolue

Dans ce jugement, qui contredit sa première conception, l'âme garde-t-elle la vue au moins obscure de ce que cette conception lui a montré au début?

On peut le soutenir, on peut le nier; il semble difficile, sur un point si délicat, de trouver la vérité exacte et de l'établir d'une manière incontestable.

Il est possible qu'au moment où l'âme identifie cet acte imparfait avec son souverain bien, et renferme dans l'objet fini sur lequel ses facultés doivent opérer la plénitude de l'être, il est possible, disons-nous, qu'en ce moment même elle aperçoive vaguement le contraire de ce qu'elle affirme, qu'elle entrevoie obscurément l'Infini véritable, et qu'à la lumière de cette idée elle découvre et les limites essentielles de l'objet dont elle fait son tout absolu, et l'infériorité de l'acte qui se termine à cet objet et qu'elle élève au-dessus de tous les autres.

S'il en est ainsi, dans le moment même où elle prononce son jugement, elle a conscience de l'erreur qu'il renferme. Et de là la vue du désordre qu'elle met

dans ses facultés et du tort qu'elle se cause à elle-même ; de là la souffrance intime du remords.

Veut-on que l'âme, dans ce jugement, soit d'une sincérité absolue ; que, dans l'instant précis où elle nie les limites de l'objet sur lequel elle prononce, les limites de cet objet aient entièrement disparu pour elle ; que son regard se soit complètement fermé à l'idée de l'infini véritable ? Une chose au moins demeure certaine : c'est que l'infini reste toujours accessible à l'intelligence raisonnable, parce qu'il lui est toujours présent, en vertu de l'action continue qu'il exerce sur elle. S'il est vrai qu'en s'absorbant dans la contemplation d'une réalité finie elle a pu oublier, effacer totalement de sa pensée et l'idée de l'Être infini, et les actes dont il peut devenir l'objet, et la perfection avec la félicité sans bornes que ces actes contiennent pour elle, cet oubli, cet aveuglement ne peut être que d'un instant.

Par l'effet même de cette mobilité, de cette activité toujours en mouvement qui est son essence, elle ramène incessamment son regard sur cette idée, sur son objet, sur cet Être infiniment parfait toujours en contact avec elle. Si faible, si indécis que puisse être ce regard, il suffit pour lui faire découvrir l'excellence de l'objet que l'idée divine nous représente, la supériorité de cet objet sur ce qui lui a été préféré, la supériorité des opérations auxquelles il peut donner lieu sur ces actes imparfaits à tous égards, en qui elle a mis son souverain bien, le plus large développement possible de son activité.

Son erreur lui devient alors manifeste ; elle l'aper-

çoit inévitablement, et en l'apercevant elle découvre ce qui en est la suite nécessaire : la perversion intime et l'amoindrissement de l'intelligence et de la volonté. C'est dans cette découverte que la souffrance morale du remords prend sa source.

Ainsi on peut admettre que, dans le jugement pratique dont la fausseté donne sa malice à l'acte qu'il détermine, l'âme intelligente s'ôte tout à fait à elle-même la vue de la vérité qu'elle contredit.

Mais alors il faut dire, ce qui du reste ne paraît pas absolument invraisemblable, que la douleur du remords se fait sentir à elle, non pas dans l'instant précis où elle porte cette affirmation, mais seulement dans les moments qui suivent, pendant qu'elle cherche les moyens d'atteindre le but dans lequel, par ce faux jugement, elle a placé sa fin dernière, ou pendant qu'elle s'applique à mettre ces moyens en œuvre.

Dans ces derniers cas, comme l'âme n'a pas encore atteint son but ni achevé son acte, comme elle est justement en train de le conduire à son terme, on peut se persuader, faute de précision, que le remords accompagne la violation même du devoir; mais en réalité il est postérieur à ce qui fait la malice de nos déterminations.

C'est là une nouvelle raison d'expliquer, comme il nous reste à le faire, les sentiments de joie ou de douleur qui suivent l'acte moral.

ARTICLE II. — SENTIMENTS QUI SUIVENT L'ACTE MORAL.

§ I. — Les données de la conscience.
§ II. — L'idée de Dieu dans les sentiments qui suivent l'acte moral.

---

§ I. — *Les données de la conscience.*

L'homme qui fait le bien ou le mal n'éprouve pas seulement pendant son action elle-même un plaisir ou une douleur en rapport avec la bonté ou la malice inhérente à cette action.

Une fois accompli, l'acte bon ou mauvais laisse dans l'âme qui l'a produit une sorte de ressentiment, des restes d'impressions douces ou pénibles qui sont comme l'écho prolongé de l'émotion première au fond de l'être sensible.

Lorsqu'elle se reporte dans le passé par un souvenir plus distinct, le bien qu'elle y découvre fait renaître en elle un plaisir plus vif; le mal dont elle s'est rendue coupable, des douleurs plus amères.

Sans avoir toujours une égale vivacité, ces plaisirs et ces douleurs ne souffrent point de complète interruption.

Il y a dans le cœur de l'homme dont la vie antérieure s'est écoulée dans la pratique du bien une satisfaction aussi pure qu'elle est permanente, un bonheur et un contentement secret, une sorte de tressaillement et de fête intime qui ne cesse jamais.

Au contraire, dans l'âme qui a la conscience de s'être souillée en se livrant au mal, il y a un continuel malaise, des peines qui renaissent sans fin d'elles-mêmes, une plaie qui ne se ferme point et reste toujours douloureuse.

Ces joies et ces souffrances postérieures à l'instant qui a vu naître l'acte moral, bon ou mauvais, non moins que les joies et les souffrances qui furent contemporaines de cet acte, dépendent et des dispositions de l'âme qu'elles affectent, et de la grandeur du bien ou du mal qui en est le principe; mais elles dépendent aussi du nombre des actes conformes ou contraires à l'idée du bien. Autres sont les joies ou les souffrances morales de l'homme qui compte à peine quelques bonnes ou quelques mauvaises actions dans sa vie, autres celles de l'homme qui, au terme d'une longue carrière, se retourne, et parcourant son passé du regard le voit tout entier rempli de pensées généreuses ou perverses, de charité ou de haine, de dévoûment ou d'égoïsme, d'œuvres bienfaisantes et saintes, ou d'actions funestes et impies.

Voilà en quelques mots les faits sensibles qui se produisent à la suite de l'acte moral et dont nous avons à rendre compte :

L'acte moral, bon ou mauvais, une fois accompli, le plaisir ou la douleur qu'il a fait naître subsistent dans une certaine mesure et se prolongent indéfiniment.

Lorsque le souvenir du bien ou du mal accompli antérieurement s'est obscurci, le plaisir ou la dou-

leur qu'il a excités s'amortissent; mais l'un et l'autre se ravivent avec la mémoire distincte des actes passés.

Le plaisir et la douleur qui découlent de nos actes, bons ou mauvais, varient dans l'âme, non seulement en raison de la bonté ou de la malice, mais aussi en raison du nombre de ces actes.

§ II. — *L'idée de Dieu dans les sentiments qui suivent l'acte moral.*

Le plaisir et la douleur naissent d'un acte de la conscience, d'une opération dans laquelle l'âme intelligente se voit elle-même ou bien en possession, ou bien dépouillée d'une perfection convenable, nécessaire à sa nature.

Selon qu'ils respectent ou qu'ils violent la loi du devoir, nos actes moraux, au moment même où ils s'accomplissent, nous apportent une perfection ou nous frappent d'une dégradation dont la conscience nous rend toujours quelque témoignage, et c'est ce témoignage intime qui affecte la sensibilité morale, péniblement ou agréablement, d'une manière sourde, confuse, ou d'une façon vive et pénétrante, suivant la diversité des circonstances indiquées.

Mais le regard de la conscience n'embrasse que des faits de l'âme qui sont présents. L'acte une fois accompli et rejeté dans un passé qui s'éloigne toujours, comment la conscience peut-elle le ressaisir, en apercevoir encore les qualités bonnes ou mauvaises, et de cette perception tirer, faire jaillir des

joies dont le flot coule plus ou moins riche, mais sans s'arrêter jamais?

Ce phénomène s'explique très-bien encore et par la nature de la perfection dont l'acte moralement bon enrichit l'âme, et par la nature de la dégradation à laquelle la livre l'acte coupable.

Nous venons de le rappeler, le jugement pratique, antécédent nécessaire de tout acte moral, a un premier effet inévitable. Lorsque la résolution qu'il fait naître est conforme à la loi du devoir, il ouvre à notre raison une sorte d'éclaircie dans l'abîme de l'Être divin, et nous y fait saisir d'une manière plus distincte quelques genres ou degrés de perfection dont nous n'avions que l'idée directe et absolument confuse.

L'acte revêtu de bonté morale, le jugement qui lui donne naissance ne durent qu'un instant. Les notions plus parfaites que ce jugement implique, la lumière nouvelle dont il fait briller l'idée de Dieu dans notre esprit ont-elles le même sort? Passent-elles avec lui?

Nous ne le croyons pas. La preuve de notre opinion se trouve dans les rapports nécessaires de la raison avec l'Être infini. Nous l'avons déjà développée; il suffira de la rappeler.

L'idée de l'infini nous reste toujours présente d'une certaine façon. Jamais l'Être suprême ne cesse d'agir sur notre intelligence pour l'éclairer; par cette illumination continue, il se tient en quelque sorte à sa portée, sous ses yeux. Bien qu'elle n'ait pas nécessairement conscience du rayon divin qui luit sur elle, jamais elle ne le perd entièrement de vue. Les phénomènes sensibles, les réalités que le monde de

l'expérience fait sans cesse passer devant son regard ne l'en détournent point totalement. Par leur moyen même et à travers leurs imperfections essentielles, toujours elle entrevoit au moins vaguement la réalité souveraine, l'Être infiniment parfait.

Or, comment l'intelligence se comporte-t-elle en général à l'égard des objets qu'elle observe pendant que ces objets restent présents à son regard? Quelle loi préside, par exemple, au travail qui lui en fait successivement découvrir les différentes parties, les éléments constitutifs, les qualités particulières?

Celle-ci : les propriétés qu'elle y découvre dans un moment donné ne se dérobent point à son regard dans les moments suivants. Pourvu que l'objet demeure en sa présence et qu'elle continue de l'embrasser, elle ne cesse point d'y apercevoir les propriétés qu'elle a distinguées en premier lieu; elle en garde toujours une certaine idée pendant même qu'elle s'attache plus particulièrement à l'observation des autres propriétés qu'elle découvre ensuite les unes après les autres. Cette loi s'applique à tous les objets de l'intelligence, et il n'y a aucune raison de penser que l'Être infiniment intelligible fasse exception. Il est donc permis de le croire : en lui, comme dans tous les objets sur lesquels le regard de notre intelligence reste attaché, ce que nous avons une fois discerné, ce que nos actes de vertu nous ont fait successivement découvrir de ses différentes perfections, de sa bonté et de son amabilité infinie, nous reste connu d'une certaine façon et brille toujours pour notre raison de quelque lumière.

C'est dans ce phénomène intime, profond, mais, à

notre avis, certain, que se trouve la seule explication plausible des phénomènes de la mémoire.

La mémoire, en effet, ne nous donne pas seulement l'idée d'un certain nombre de faits intérieurs dont l'ensemble compose notre vie ; elle nous fait connaître d'une manière distincte et avec certitude d'abord que ces faits se sont produits successivement, ensuite quel est l'ordre selon lequel ils se sont succédé dans notre vie, nous montrant le rang de chacun d'eux dans la série totale où ils sont venus prendre place les uns après les autres : de façon que nous pouvons dire, par exemple, — de l'un qu'il est présent, que l'instant où il s'accomplit est l'instant même où se produit l'acte d'attention dont il est l'objet, — de l'autre qu'il a précédé d'une manière immédiate l'instant présent, celui de notre pensée actuelle, — d'un autre enfin qu'il est séparé du présent par l'intermédiaire de deux, trois, quatre, d'un nombre quelconque de moments, c'est-à-dire d'un nombre quelconque de faits successifs qui sont entrés dans la trame de notre existence.

Ces deux notions, la notion de ce fait que certaines manières d'être actives ou passives, mais réfléchies ou du moins conscientes, se sont produites en nous ; la notion de l'ordre selon lequel ces manières d'être se sont réellement produites ; ces deux notions et ces deux certitudes ne paraissent pouvoir s'expliquer que si l'on admet les points suivants :

Chacun des faits de notre vie réfléchie renferme une perception soit du sens intime, soit des sens externes.

Chacune de ces perceptions nous découvre, nous fait discerner dans l'être infiniment parfait toujours présent à notre esprit, au moins par son idée directe, un degré d'être et de perfection correspondant à ce qu'il y a de positif dans la réalité que ces perceptions elles-mêmes appréhendent.

Chacune de nos perceptions ayant pour objet une autre réalité finie que les perceptions précédentes, nous découvre dans l'infini un nouveau degré d'être et de perfection, quelque chose que les perceptions antérieures ne nous avaient pas encore fait discerner.

Les différents degrés d'être et de perfection, discernés successivement et pour ainsi dire les uns au-dessus des autres dans l'immensité de l'être infini, restent continuellement sous les yeux de la raison. La lumière dont ils sont éclairés n'est pas toujours la même, mais elle ne s'éclipse jamais tout à fait.

De ces faits sort cette conséquence :

L'intelligence raisonnable tient sans cesse à sa disposition l'élément transcendant qui fut impliqué dans chacune de ses perceptions. Elle peut le regarder, lui donner quelque attention. En le regardant, elle peut retrouver ses perceptions elles-mêmes, internes ou externes, et avec ces perceptions les faits de sa vie personnelle dont elles ont été l'accompagnement.

Il y a plus, chaque perception lui découvrant dans l'idée divine un degré d'être plus élevé que les perceptions précédentes, les notions dans lesquelles elle conserve le résultat de ces découvertes lui rappellent des perceptions, et par là même des faits de sa vie d'autant plus anciens, qu'elles ont pour objet des

degrés plus élevés de l'infini, de l'être simplement dit.

Ainsi ces notions ne lui fournissent pas seulement le moyen de se représenter les événements qui se sont réellement succédé dans sa vie, mais aussi le moyen de reconnaître l'ordre selon lequel ils se sont succédé et la distance plus ou moins grande qui les sépare les uns des autres dans le temps [1].

L'analyse des opérations de la mémoire, de même que l'analyse de certaines opérations de l'intelligence placée dans des conditions déterminées, nous conduit donc à cette conclusion : l'idée divine ne quittant point notre esprit, l'Être divin, quoique enveloppé en quelque sorte de ténèbres, reste toujours devant les yeux de la raison. Ce qu'elle a une fois découvert en lui, elle le voit ou l'entrevoit toujours. Lorsque, par le jugement pratique impliqué dans tout acte de vertu, elle a reconnu dans l'unité personnelle de l'Être infini différents degrés de perfection, c'est une connaissance acquise et permanente.

Le jugement qui nous a donné cette connaissance peut être révoqué par une affirmation contraire. L'âme peut dénier à l'Infini la supériorité qu'elle lui a d'abord reconnue. Elle se constitue alors dans un état qui, au lieu d'affirmer la vérité de l'Être divin et de ses perfections, en devient la négation vivante. Mais c'est elle-même qui s'est mise dans cet état; c'est elle-même qui, par l'exercice de sa libre activité,

[1] Voir pour les détails et les éclaircissements, *Idée de Dieu*, Ire part., liv. I, chap. III, art. 1 et 4.

s'est détournée de la vérité et s'en est refusé la lumière. Cette lumière ne se dérobe point d'elle-même à l'intelligence qui en a une fois pris possession. Le temps peut la diminuer, l'obscurcir dans l'esprit; il n'a pas le pouvoir de l'étouffer et de la faire entièrement disparaître.

Les conséquences de ce fait sont faciles à déduire.

La connaissance présente de ce qui est parfait et par là même aimable entraîne nécessairement l'amour. Puisque nous continuons de percevoir dans l'Infini personnel et vivant les degrés de perfection que chacun de nos jugements pratiques nous y fait reconnaître, nous continuons donc aussi de les aimer.

Tous les jugements dans lesquels nos bonnes actions prennent leur source nous font faire un progrès dans la connaissance et l'amour de l'Être divin. Non seulement chacun d'eux nous découvre un degré plus élevé de cet Être et nous le fait aimer ; cette connaissance et cet amour qu'ils nous apportent sont, dans une certaine mesure, à l'abri de l'action du temps ; ils ne peuvent nous être enlevés que par des jugements et des déterminations contraires.

Il suit de là que plus nous avons fait de bien et multiplié nos actes de vertu, plus aussi il y a de connaissance et d'amour de Dieu, et par conséquent de perfection dans notre âme.

Cette connaissance et cet amour sont des opérations qui n'échappent jamais entièrement à l'œil de la conscience ; en les percevant elles-mêmes, nous découvrons nécessairement la perfection qui leur est essentielle et qu'elles mettent en nous.

C'est cette perfection consciente d'elle-même qui fait naître le bonheur dans le cœur du juste, un bonheur permanent comme elle, et comme elle en rapport, lorsque rien n'y met obstacle, avec le nombre des bonnes actions: chaque fois qu'elle fait le bien, elle acquiert, avec un nouveau degré de connaissance et d'amour, un nouveau degré de perfection; chacun de ces degrés de perfection lui procure, en se réfléchissant dans la conscience, un nouveau degré de bonheur; la perfection acquise, demeurant dans l'âme, le bonheur qui en est la suite y demeure avec elle.

La connaissance et l'amour divin, impliqués dans chacun de nos actes de vertu, ne sont pas emportés par le temps; ils s'affaiblissent néanmoins, à mesure qu'ils reculent dans le passé.

L'intensité de l'amour donné à Dieu dans ces actes est en raison de la clarté de l'idée qui au même moment nous présente et nous fait saisir d'une vue vive, actuelle, ce qu'il y a de bon, de parfait, d'aimable en Dieu. Cette clarté elle-même dépend de la perception, de l'image, de la notion expérimentale qui nous montre le bien sensible, l'objet fini avec lequel nous comparons et auquel nous préférons le Bien, l'Être infini. La représentation de ce bien sensible est soumise à la loi commune. Elle s'affaiblit sous les perceptions et les images qui surviennent après elles. Par ce fait même, par le fait qu'elle s'affaisse, ce qu'elle portait fléchit et décline. La notion qui avait pour objet l'aspect de l'Être suprême,

le degré du souverain bien correspondant à cet objet fini, à ce bien inférieur, cette notion spéciale, sans s'éteindre entièrement, devient moins distincte, et l'amour qu'elle engendrait moins ardent. La conscience les perçoit toujours, mais elle n'en a plus qu'une vue obscure. De là ces joies réelles, certaines, mais si sourdes, si confuses, que nous font ressentir les actes de vertu sur lesquels les jours, les années ont passé et accumulé les ombres.

Ces ombres peuvent se dissiper. Les traces que l'acte moral, comme tous les actes du composé humain, a laissées après lui dans l'âme et même dans certaines parties de l'organisme peuvent reprendre une vie nouvelle et nous faire retrouver d'abord l'image du bien sensible auquel nous avons préféré l'Infini, puis, au moyen de cette image et de l'objet fini qu'elle nous représentera, la notion de l'Infini véritable et du degré de perfection que nous avions reconnu dans sa personnalité vivante. La connaissance, redevenue vive et présente, ranimera l'amour. La conscience pourra ressaisir clairement l'un et l'autre, et l'âme tout entière tressaillira dans le sentiment de sa perfection et de sa beauté intérieure reconnue.

Ainsi s'expliquent les joies que la vertu laisse après elle dans l'âme.

Attachées à la perfection morale de nos actes et à la conscience que nous avons de cette perfection, elles survivent à ces actes, parce que la perfection que ces actes nous apportent — un certain développement de nos facultés de connaître et d'aimer par leur union plus étroite avec l'Être infiniment intelligible et infi-

niment aimable — demeure dans l'âme et y reste aperçu de la conscience.

Elles s'accroissent avec le nombre des actes vertueux, parce que le développement donné à l'intelligence et à la volonté par chaque acte de vertu s'ajoute aux développements qu'ont amenés les actes précédents, subsiste avec eux dans l'âme, et tous, formant ensemble un seul et même tout, une seule et même évolution de notre activité supérieure, sont toujours perçus par la conscience.

Elles se ravivent avec la clarté du souvenir, parce que le souvenir, en nous représentant ces actes plus clairement, en ranime la perfection essentielle, et nous donne de cette perfection revivifiée une conscience plus distincte : toutes choses faites pour accroître l'intensité du plaisir.

La peine du remords, les souffrances qui s'attachent à la conscience coupable et la poursuivent après ses fautes, s'expliquent de la même manière.

L'âme qui s'est déterminée au mal a établi, elle aussi, une comparaison entre l'Être infini et un être fini.

Dans le jugement qui a engendré l'acte gravement coupable, elle a mis l'Infini au-dessous de l'objet avec lequel elle le comparait. Il était supérieur à cet objet par des perfections, par des degrés de perfection sans nombre. Elle a refusé à l'Être infini tout ce qu'il avait de plus que cet être fini.

Dans le jugement qui engendre l'acte légèrement

coupable, elle reconnaît la supériorité de l'Être infini sur tous les êtres; mais elle lui refuse certains degrés de perfection, entre autres celui que possède l'être fini mis en parallèle avec lui.

Après avoir fait le mal une première fois, l'âme commet-elle une nouvelle faute; elle fait descendre l'Infini plus bas encore dans l'échelle des êtres; elle lui enlève de nouveaux degrés de perfection.

D'après ce que nous venons de dire, l'idée de l'infini reste dans notre esprit telle que la suppose, telle que la fait chacun de ces jugements. Ils peuvent faire place à des affirmations contraires; l'erreur qu'ils contiennent peut être corrigée, rejetée. L'intelligence, cédant à la force de la vérité que l'idée de l'infini ne cesse de lui présenter [1], peut restituer à l'Infini véritable tous les genres et degrés de perfection qu'elle lui a faussement et injustement déniés. Mais tant qu'elle ne révoque pas son jugement, tant qu'elle ne revient pas de son erreur volontaire, elle garde de l'Être réellement infini la notion qu'elle s'en est librement faite.

Ses affirmations mensongères, en se multipliant avec ses fautes, l'ont rapetissé, mutilé, rabaissé de degrés en degrés jusqu'aux confins du néant. C'est dans cet état qu'elle continue de le voir, méconnaissant sans cesse en lui toutes les perfections qu'elle lui a une fois déniées.

La volonté suit l'intelligence dans ses égarements. Plus celle-ci a dégradé l'Être infiniment parfait, plus

[1] V. supra, art. I, § 3, p. 274.

celle-là s'en détourne. L'amour baisse dans la même proportion que l'estime.

Du reste, l'âme ne peut s'aveugler entièrement sur l'erreur de ses jugements, sur le déréglement de ses affections. Elle a beau s'attacher aux êtres finis qu'elle a successivement préférés à l'Infini véritable, regarder l'image, la notion qui lui en reste, de manière à ne voir en eux que ce qu'ils ont de bon, d'utile, de positif. L'idée vraie de l'infini demeure au fond de la raison, et de temps en temps elle se trahit par des éclairs; sous les traits de cette lumière vengeresse, les êtres, successivement élevés au-dessus de l'Infini réel, laissent voir leurs limites. D'un côté ou de l'autre, leur infériorité éclate avec leurs imperfections nécessaires.

L'âme les aperçoit, et en les apercevant elle découvre le désordre de ses actes passés; elle ne peut en éviter la vue; elle est forcée de reconnaître combien son intelligence et sa volonté sont en contradiction avec la Vérité et la Bonté suprême, avec la réalité de l'Être infiniment parfait et infiniment aimable; elle est forcée de reconnaître combien de degrés d'être, de beauté, de bonté réelle, elle a refusé de voir et d'aimer en lui. Par cela même, elle est forcée de reconnaître combien elle reste au-dessous du développement qui lui était possible, combien elle a ravi de perfections à son intelligence et à sa volonté.

La vue du dommage qu'elle s'est causé à elle-même la fait souffrir, et si rien ne vient fléchir, détourner sa souffrance, elle est d'autant plus grande

que les fautes commises ont été plus nombreuses, parce que chacune de ces fautes lui a fait une plaie, lui a causé une dégradation qui s'est ajoutée à toutes les plaies, à toutes les dégradations causées par les fautes antérieures, et dont la lumière inexorable de la conscience lui inflige le spectacle.

La conscience des blessures dont elle s'est frappée, des ruines qu'elle a accumulées en elle-même ne s'abolit jamais entièrement dans l'âme, mais elle y est plus ou moins distincte.

Tantôt les actes coupables qui ont dégradé l'âme, et qui perpétuent sa dégradation en se perpétuant eux-mêmes, demeurent ensevelis dans les profondeurs de la mémoire. Le sens intime les atteint encore, mais seulement par une perception sourde et confuse. La notion du bien inférieur que l'âme a mis en parallèle avec le bien suprême est à peine entrevue. La préférence donnée à ce bien n'a pas été révoquée ; mais si elle persévère, c'est obscurément, sans vivacité. Par suite, l'âme n'en a qu'une conscience faible, vague. Elle ne peut donc voir que très-imparfaitement et l'injure qu'elle fait à Dieu en lui refusant sa préférence et son amour absolu, et le tort qu'elle se fait à elle-même en se privant de la perfection qu'elle eût trouvée dans cette préférence et cet amour.

Tantôt les actes coupables, rappelés par la mémoire, remontent en quelque sorte à la surface de l'âme et se représentent à la conscience dans une vive lumière. L'image des biens finis auxquels l'ame s'est attachée dans ces actes reprend quelque chose

de son éclat ; l'affection déréglée de la volonté pour ces biens, affection persévérante, mais en quelque sorte endormie, se réveille. De la sorte, l'acte mauvais enseveli dans le passé se dégage de son état latent ; la conscience le ressaisit et peut de nouveau discerner ses propriétés fatales, et par suite en goûter les fruits amers.

Voilà d'où dérive l'influence de la mémoire sur la douleur morale ; voilà pourquoi, selon l'obscurcissement ou la clarté du souvenir qui lui représente ses fautes, l'âme coupable éprouve une souffrance qui se réduit à un sentiment de malaise profond, mais vague, ou qui devient une cruelle torture, une angoisse inexprimable.

CHAPITRE II

La loi du mérite.

I. Données du sens commun.
II. L'idée de Dieu fondement sur lequel repose la loi du mérite.

ARTICLE Ier. — DONNÉES DU SENS COMMUN.

Au moment où nous l'accomplissons et après que nous l'avons accompli, le bien nous cause un certain plaisir, le mal une certaine douleur.

La conscience constate ces faits ; la raison les juge.

Par un premier travail sur les phénomènes même dont la sensibilité est le théâtre, elle s'est formé la notion du bonheur, d'un état de l'âme où le plaisir domine ; bonheur parfait si le plaisir remplit tellement la sensibilité que la douleur n'y trouve plus accès. Avec l'idée du bonheur, elle a conçu l'idée contraire du malheur, d'un état où la douleur l'emporte de beaucoup sur le plaisir ; malheur achevé si la souffrance à laquelle l'âme est en proie exclut la possibilité de toute émotion agréable.

Grâce à ce facile travail, l'idée du bonheur et du

malheur se trouve avec celle du bien et du mal moral dans l'intelligence raisonnable.

Elle les rapproche et juge que l'homme qui a fait le bien doit obtenir le bonheur, tandis que celui qui a fait le mal doit en être privé, est passible d'une peine.

Loin d'être vague, sa sentence va aux dernières précisions.

De même qu'elle a pu reconnaître des degrés dans le bien et le mal, elle en a discerné dans le plaisir et la douleur, dans la félicité et l'infortune. S'attachant à ces distinctions, elle prononce que le juste doit atteindre un degré de bonheur correspondant à son degré de perfection morale, que le coupable est digne d'une peine proportionnée à son degré de perversité.

A chaque instant la brutalité des faits contredit ces jugements de la raison.

Bien souvent, la conscience du juste ne trouve dans les actes les plus héroïques qu'une obscure satisfaction. La vertu ne met personne à l'abri de la malignité des hommes ou du sort. Réunissez, comme Platon l'a fait, tous les mérites dans une même vie; supposez le plus parfait des justes : il peut être, ainsi que le philosophe grec nous le représente, chargé des opprobres et de tous les châtiments du crime, reputé le plus grand des scélérats, fouetté, torturé, mis aux fers, en croix. Tant de rigueurs ne sont pas nécessaires pour corrompre, pour étouffer entièrement ces joies de la bonne conscience, si délicates et si promptes à s'évanouir. Sous le poids de ces infortunes et sans consolation sensible, le cœur le plus ferme sera malheureux.

D'un autre côté, il peut arriver qu'un scélérat, après le crime le plus atroce, ne ressente qu'un léger remords. Malgré sa perversité, il peut être comblé de tous les biens de la fortune et de toutes les faveurs des hommes, riche, puissant, honoré, libre de se donner toutes les jouissances et ne s'en refusant aucune. Dans l'enivrement des plaisirs qui se succèderont dans sa vie sans interruption, si sa conscience souffre encore, la souffrance sera bien légère. En somme, il sera heureux.

La raison proteste contre tous ces faits avec une énergie, avec une persistance invincible; elle prononce d'une part que l'homme vertueux a droit au bonheur, à un bonheur en rapport avec la valeur et le nombre de ses bonnes actions; d'autre part que le coupable est digne d'être livré à une souffrance d'autant plus grande que ses fautes ont été plus graves et plus nombreuses.

C'est là ce que nous appelons le principe ou la loi du mérite.

Essayons d'abord d'en déterminer la portée exacte et de préciser la signification que le sens commun lui attribue.

Quelquefois, par le mérite ou le démérite d'une action, on entend simplement la propriété qu'elle a d'être bonne ou mauvaise, et par cela même d'accroître ou de diminuer l'excellence intérieure de l'agent.

Dans le langage ordinaire, ces mots ont un sens plus large; ils ne signifient pas seulement la valeur morale des actes humains, mais aussi leur rapport à

un bien ou à un mal sensible, à une récompense ou à une peine. Ce sens n'exclut pas le premier ; il le suppose au contraire, mais il y ajoute. Fénelon avait la double signification de ce mot présente à l'esprit, lorsqu'il disait : « Qu'y a-t-il de plus grand pour une créature que le mérite? Le mérite est un bien qu'on se donne par son choix, et qui rend l'homme digne d'autres biens d'un ordre supérieur. Par le mérite, l'homme s'élève, s'accroît, se perfectionne, et engage Dieu à lui donner de nouveaux biens proportionnés qu'on nomme récompense. N'est-il pas bien beau et digne de l'ordre que Dieu n'ait voulu lui donner la béatitude qu'après la lui avoir fait mériter [1] ? »

Mais ce rapport que la raison découvre entre le bien moral et le bonheur, entre le mal moral et le malheur, quelle est sa nature? En quoi consiste-t-il?

C'est en premier lieu le rapport de la cause à son effet naturel, le rapport intime du germe à la plante et au fruit qu'il a la vertu de produire. Le bien ou le mal moral nous apparaissent comme des semences de joie ou de peine que nous déposons librement nous-mêmes dans notre vie. Dire du bonheur que nous éprouvons, du malheur dont nous sommes frappés, qu'ils sont mérités, c'est dire que nous avons posé la cause de l'un et de l'autre en faisant le bien ou le mal.

Mais la semence peut demeurer stérile dans la terre ; si nous lui attribuons, si notre raison met en elle un principe de fécondité et de développement, nous concevons mille causes qui peuvent paralyser sa vertu

[1] Fénelon, *Lettres sur la religion*, II, chap. III, § 12.

propre, l'empêcher de se développer et d'être féconde. La loi du mérite ne proclame pas seulement que la vertu porte le bonheur dans son sein, que l'injustice contient le malheur en germe; elle proclame cette autre vérité : Il est dans l'ordre que le germe du bien et du mal moral donne son fruit, que le juste reçoive effectivement sa récompense, le coupable son châtiment; il est contraire à l'ordre qu'il en soit autrement. En affirmant le principe du mérite, nous affirmons cela même.

Voyons-nous la vertu rémunérée, le crime puni, l'un et l'autre dans des proportions qui nous paraissent justes, notre raison est satisfaite; elle applaudit. Les spectacles contraires nous troublent, suscitent en nous quelque chose de plus que le sentiment de l'indignation, un besoin parfois très-vif de rétablir l'ordre, de nous employer à ce que justice soit faite du crime, justice rendue à l'innocence et à la vertu. « Il est des cas, dit M. Cousin[1], où l'on se ferait soi-même l'exécuteur du jugement que l'on porte, — le jugement que tel homme qui a bien agi mérite une récompense, que tel autre qui a mal agi mérite un châtiment, — des cas où l'on chargerait le héros de couronnes et le criminel de chaînes. » Il n'est pas jusqu'aux coupables eux-mêmes qui n'entendent cette voix impérieuse de l'ordre ; bien plus, qui ne veuillent quelquefois s'immoler à ses réclamations, si dures qu'elles soient pour eux. En effet, « ne voit-on pas tous les jours des criminels se dénoncer eux-

[1] Cousin, *Du vrai*, etc., leçon XIV.

mêmes et s'offrir à la vindicte publique? D'autres préfèrent satisfaire à la justice et n'ont pas recours au droit de grâce que la loi place entre les mains du monarque, pour représenter dans l'État la charité et la miséricorde, comme les tribunaux y représentent la justice [1]. »

Nous affirmons que l'ordre demande le bonheur pour le juste, la peine pour le coupable. Ce que notre raison estime conforme à l'ordre, nous voulons le faire passer dans les faits ; nous y travaillons. Nous ne nous arrêtons pas là : nous affirmons que les exigences de l'ordre ne peuvent pas ne pas être satisfaites ; nous jugeons impossible que le bien et le mal moral ne portent pas chacun leur fruit ; impossible surtout, absolument contradictoire, que la vertu ne finisse pas par être définitivement heureuse. Le bonheur et la justice nous apparaissent enchaînés l'un à l'autre par des raisons de fer et de diamant, disait Platon, σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντίνοις λόγοις [2].

C'est là une des vérités les plus profondément gravées dans l'âme humaine, et contre laquelle le sophisme échouera toujours. « Ceux-là même qui nient systématiquement la Providence ou qui l'oublient n'ont qu'à interroger sincèrement leur conscience : elle leur dira tout bas ce que des circonstances émouvantes, la vue du crime heureux et triomphant, ou bien de la vertu accablée jusqu'à la mort sous le poids des souffrances et des opprobres, la forcent quelquefois à dire tout haut ;

[1] Cousin, *Du vrai*, etc. p. 360. — [2] *Gorgias*, LXIV.

elle leur dira qu'il faut qu'il y ait quelque part une justice pour ceux qui n'en trouvent pas sur la terre [1]. »

ARTICLE II. — L'IDÉE DE DIEU FONDEMENT SUR LEQUEL REPOSE LA LOI DU MÉRITE.

Lorsque la raison proclame la loi du mérite, elle affirme tout d'abord ceci : en faisant le bien, l'homme pose le principe de son bonheur ; en faisant le mal, le principe de son malheur.

Où la raison puise-t-elle la notion de ce premier rapport entre la justice et cet état de l'être sensible que nous appelons le bonheur, entre l'injustice et cet autre état de l'être sensible que nous appelons le malheur?

A une source qui nous est maintenant connue. Nous l'avons découverte tout à l'heure en reconnaissant dans l'acte moral, bon ou mauvais, le principe des joies ou des souffrances qui se mêlent à cet acte et qui le suivent.

Nous ne pouvons concevoir la justice sans concevoir, au moins vaguement, ce qui en fait l'essence. Nous concevons donc nécessairement chacune de nos bonnes actions prise en particulier comme un acte qui s'inspire de la connaissance et de l'amour de

[1] Th.-H. Martin, *Vie future*, chap. VII, 12.

l'Être infini, et qui en retour donne à l'une et à l'autre un certain accroissement dans l'âme.

Nous concevons l'état de l'âme juste comme le produit final, comme la conséquence vivante de tous les actes de vertu qu'elle a pu produire, comme une certaine manière d'être et d'opérer de son intelligence et de sa volonté qui persistent dans ce que ces actes avaient d'essentiel, c'est-à-dire dans cette estime et cet amour de l'Infini véritable dont chacun de ces actes était l'expression et amenait le développement.

Ces actes et cet état, appliquant les plus hautes facultés de l'âme à leur objet le plus sublime, se présentent à nous comme les plus élevés dont nous soyons capables ; mieux encore, comme les seuls qui aient une importance propre, une valeur absolue.

En effet, l'exercice que la vertu donne à nos facultés de connaître et d'aimer, en les unissant à Dieu, l'Être infiniment intelligible et infiniment aimable ; la perfection que notre intelligence et notre volonté trouvent dans cette union n'est pas seulement le suprême honneur de notre nature, la plus glorieuse évolution de son activité essentielle : c'est le résultat auquel tendent et concourent, de près ou de loin, toutes les puissances de notre âme. Son intelligence et sa volonté, en tant que leurs opérations ont le fini pour objet ; le pouvoir de modifier son corps et d'être elle-même directement soumise à son action ; le pouvoir d'agir sur la nature et d'en recevoir les impressions par l'intermédiaire du corps, toutes les facultés de l'homme

sans aucune exception travaillent à préparer l'âme, à le disposer, à l'acheminer à ce qui est son acte par excellence, à l'acte de reconnaître et d'aimer la souveraine perfection de Dieu. C'est de là, c'est de leur rapport à cet acte que nos puissances inférieures empruntent leur importance et que leurs opérations tirent ce qu'elles ont de parfait. Inutiles de ce côté, si elles avaient encore, comme dans l'animal, quelque valeur, cette valeur serait réellement nulle pour l'âme raisonnable qui, capable de s'élever jusqu'à l'Être infini par la connaissance et l'amour réfléchi, resterait et se verrait, si elle n'atteignait ce divin objet, infiniment au-dessous d'elle-même et de ce qu'elle peut être.

Nous savons d'ailleurs que le plaisir prend sa source dans la conscience que l'âme a de sa perfection, et que plus la perfection dont l'âme se voit ornée est grande, plus elle peut lui donner de plaisir.

De là le rapport que la raison établit entre la vertu et le bonheur.

D'un côté la vertu lui apparaît non seulement comme une perfection de la nature humaine, mais encore comme sa perfection absolue et totale. De l'autre, elle voit dans la perfection le principe du plaisir, et aussi sa juste mesure, du moins pour le cas où elle se réfléchirait fidèlement dans la conscience. Voilà pourquoi elle place dans la perfection que la vertu donne à l'âme le principe du plaisir par excellence, — d'un plaisir supérieur à tous ceux dont notre nature peut être affectée, — d'un plaisir qui, remplissant la sensibilité tout entière, n'y lais-

serait aucune place pour la douleur, pour le sentiment d'un besoin non satisfait, — par conséquent d'un plaisir qui serait pour nous la félicité parfaite.

Il est bien facile d'appliquer à la liaison de l'injustice avec le malheur ce que nous venons de dire du rapport de la vertu au bonheur.

L'injustice implique nécessairement l'acte désordonné de méconnaître l'Infini véritable et de lui refuser son amour. Nous ne pouvons, non plus, la concevoir sans nous faire quelque idée de ce qui en constitue le désordre essentiel, par conséquent sans entrevoir qu'elle prive nos facultés supérieures de leur plus sublime opération, porte à notre nature l'atteinte la plus mortelle, et en la frustrant de ce qui est pour elle la perfection absolue, le bien total, lui inflige cette dégradation suprême dont le juste sentiment serait le malheur par excellence, la suprême misère.

Misère et félicité souveraine, chacune dans leur genre, mais variables l'une et l'autre, et pouvant différer de degrés comme cette injustice et cette vertu, comme cette dégradation et ce perfectionnement moral où elles prennent naissance.

Nos déterminations morales ont des conséquences qui les prolongent au fond de nous-mêmes. En se décidant au bien ou au mal, l'âme intelligente a prononcé sur l'Être infini des jugements vrais ou faux qui sont confirmés et se soutiennent d'une certaine façon dans l'intelligence; l'amour de préférence que la volonté a donné à l'Infini véritable ou à un infini

imaginaire, vit et se perpétue d'une certaine façon dans la volonté.

Vertueuse ou coupable, si l'âme se connaissait toujours parfaitement elle-même telle que ses bonnes ou mauvaises actions l'ont faite, à chaque instant elle goûterait une félicité ou elle ressentirait une douleur en rapport avec son état moral, exactement proportionnées au degré de justice ou d'iniquité dans lequel elle-même s'est placée.

Mais ici-bas l'âme n'a jamais la connaissance parfaite de sa valeur réelle, de la perfection à laquelle ses vertus l'ont élevée, de la dégradation où ses fautes ont pu la conduire; elle ne peut ignorer entièrement ni l'une ni l'autre, car elles consistent l'une et l'autre dans une certaine disposition actuelle de l'intelligence et de la volonté, facultés qui ne peuvent pas être tout à fait étrangères à elles-mêmes, ne rien savoir de leur manière d'être et d'opérer.

Parvenues à la vie réfléchie, elles ont toujours et nécessairement quelque conscience de leur état et de leurs actes, mais quelque conscience seulement.

Notre âme ne peut rentrer en elle-même, ramener et fixer ses regards sur ses actes propres et sur ses dispositions intimes, sans un effort qui lui coûte et qu'elle ne fait pas, qu'elle ne peut pas faire toujours. Outre sa faiblesse naturelle, des causes sans nombre viennent sans cesse la distraire d'elle-même. Les passions qui s'agitent toujours dans notre cœur, les impressions que nous recevons à chaque instant du monde sensible détournent avec une sorte de violence une grande partie de notre attention, sinon

notre attention tout entière, sur les choses du dehors, et nous arrachent continuellement à la vue pleine et tranquille de notre état intérieur.

Ne nous connaissant jamais qu'imparfaitement, nous ne pouvons jamais jouir ni souffrir qu'imparfaitement de ce que nous sommes. Voilà pourquoi les joies et les souffrances morales, dans aucune âme ici-bas, n'ont de proportion avec le bien ou le mal que cette âme a pu faire.

Cependant la raison affirme, avec une assurance imperturtable, que cette proportion est dans l'ordre, qu'il est juste de la faire prévaloir, et lorsqu'elle se trouve renversée, la volonté se porte instinctivement à la rétablir. Sur quoi repose cette affirmation de l'intelligence? D'où vient à la volonté le mouvement qui lui est imprimé? Voilà la seconde question à laquelle il faut répondre pour expliquer la loi du mérite.

Nous savons ce que l'intelligence raisonnable peut atteindre de l'Être infini lorsque, douée de facultés ordinaires, elle se trouve dans un milieu qui assure son développement régulier.

Tout d'abord elle peut reconnaître cette vérité fondamentale : qu'il existe un Être suprême, distinct de toutes les réalités que les sens ou la conscience peuvent saisir, infini en puissance, en sagesse, en bonté, en toutes sortes de perfections.

De là elle peut s'élever à la connaisance de ce fait : que Dieu, l'être infiniment puissant, possède une autorité sans bornes, exerce un empire absolu sur tous les êtres finis, et en particulier sur l'homme ; que l'homme, que tous les êtres finis dépendent essentiel-

lement de Dieu, lui sont assujettis dans tous leurs actes, par conséquent dans toutes leurs puissances, par conséquent dans le fond même de leur nature et de leur existence. Or, découvrir cette absolue dépendance de l'homme à l'égard de Dieu, c'est découvrir, c'est du moins entrevoir vaguement entre Dieu et l'homme les rapports du créateur à la créature.

La raison enfin est capable d'apercevoir cette autre vérité : que Dieu, la cause infinie en sagesse aussi bien qu'en puissance, dans son action souveraine sur les êtres finis, dans l'acte tout-puissant par lequel il leur donne et leur conserve l'être, se propose une fin excellente, et les adapte à cette fin de la manière la plus convenable.

Toutes les intelligences, même celles qui paraissent favorisées, ne s'élèvent pas jusqu'à la connaissance distincte de ces vérités sublimes; mais toutes en obtiennent quelque connaissance. Elles ne peuvent les nier, en rejeter les conséquences immédiates sans apercevoir qu'elles nient ce qui est, sans avoir au moins la conscience confuse de leur erreur, et sans en souffrir.

Mais l'âme raisonnable ne s'arrête pas à concevoir l'être et les attributs de Dieu, sa puissance créatrice, les fins de sa providence. Si vague que soit sa connaissance, elle ne peut le connaître, entrevoir quelque chose de ses perfections et de ses volontés sans lui donner quelque amour, sans se complaire dans les perfections qu'elle découvre en lui, sans tendre à la réalisation de ses desseins, et par conséquent de

cet ordre universel qui n'est à ses yeux que la disposition de la Sagesse souveraine.

Ainsi se forme l'idée primitive et l'amour instinctif de l'ordre au fond de l'âme humaine.

Comment les applique-t-elle l'une et l'autre à ses actions morales et aux faits sensibles que ces actions déterminent?

L'activité que notre âme trouve en elle-même est multiple et diverse. Les opérations dans lesquelles se déploient nos différentes facultés nous apparaissent plus parfaites les unes que les autres. La conscience des opérations plus parfaites nous procure plus de bonheur, une joie plus vive. De toutes nos forces, par un élan primitif et irrésistible de notre nature, nous aspirons au plus haut degré de félicité que nous puissions atteindre. En même temps nous tendons, au moins vaguement, à la perfection suprême, au plus large développement possible de notre activité personnelle, de notre intelligence et de notre volonté, comme à la seule source où nous puissions trouver tout le bonheur dont nous nous sentons capables.

Ces facultés, ces inclinations que nous constatons en nous, c'est Dieu qui nous les a données. Pourquoi nous les a-t-il données? En nous faisant capables de certains actes, en nous portant à les produire, qu'a-t-il voulu? Évidemment une chose : que ces actes fussent produits; il les mettait en notre pouvoir, il nous en inspirait le désir : il aurait agi sans but ou bien il se contredirait lui-même, s'il n'en voulait point la réalisation.

Rien de plus simple, rien de plus accessible que ces vérités. Tous comprennent, tous sentent d'une

manière claire ou confuse que Dieu les a faits tout ce qu'ils sont par leur nature; que Dieu les a faits ce qu'ils sont pour une fin ; que la fin pour laquelle Dieu les a faits ce qu'ils sont, leur a donné les pouvoirs et les inclinations qu'ils trouvent en eux-mêmes, ce sont les actes dont ces pouvoirs les font capables et auxquels ces inclinations les sollicitent ; c'est par conséquent la pleine évolution de toutes leurs facultés essentielles, l'épanouissement total de la faculté de jouir, résultant de l'acte le plus parfait, du plus large développement possible des facultés de connaître et d'aimer.

Telle est la fin que Dieu nous a donnée ; elle nous est connue ; nous connaissons aussi la voie qui nous y conduit et celle qui nous en détourne.

Nous l'avons rappelé tout à l'heure, la voie qui nous conduit à la perfection et au bonheur, c'est la vertu, c'est la connaissance et l'amour de Dieu impliqués dans tout acte de vertu ; la voie qui nous en détourne, c'est le mal, c'est le mépris et l'aversion de Dieu impliqués dans tout acte coupable.

Mais l'homme est libre. En qualité d'être libre, il peut à son gré faire le bien ou le mal, poser des actes propres à la réalisation de sa fin, propres à faire son bonheur en augmentant sa perfection; ou poser des actes contraires à la réalisation de sa fin, des actes qui, en le faisant déchoir de la perfection, tendent à le rendre malheureux.

Le pouvoir d'aller à notre fin par le libre accomplissement du devoir nous vient de Dieu, car nous le trouvons dans notre nature, qui est l'œuvre de Dieu.

Ainsi, Dieu a donné à l'homme une fin qui est la

perfection et le bonheur, et pour atteindre cette fin un moyen, qui est le pouvoir de faire librement le bien.

En découvrant cette disposition de la divine sagesse à l'égard de l'homme, la raison découvre l'ordre auquel Dieu a soumis notre nature.

Pour que l'ordre divin se réalise dans l'homme, il faut d'abord que l'homme n'use de sa liberté que pour le bien, que toutes les déterminations de sa volonté respectent la loi du devoir.

Voilà pourquoi ses actes nous paraissent conformes ou contraires à l'ordre, selon qu'il fait le bien ou le mal [1].

Mais il faut aussi qu'après avoir librement fait le bien ou le mal, l'homme trouve le bonheur ou le malheur, un bonheur proportionné au nombre et à la perfection morale de ses actes, un malheur proportionné à leur nombre ou à leur malice. Cette proportion est un élément nécessaire de l'ordre, lequel serait renversé si la fin obtenue ne répondait pas exactement aux moyens employés, si la mesure de plaisir ou de douleur, de profit ou de dommage que l'agent moral retire de ses actes, n'était pas précisément la mesure que ses actes contiennent et peuvent donner.

Voilà pourquoi l'état de l'homme juste et celui du coupable nous paraissent conformes à l'ordre lorsque l'un est heureux, et d'autant plus heureux qu'il a fait plus de bien; l'autre malheureux, et d'autant plus malheureux qu'il a fait plus de mal.

[1] V. liv. II, chap. I, art. V, § 5.

Voilà pourquoi, lorsque le contraire a lieu, l'état de l'un et de l'autre nous paraît le renversement de l'ordre, et, sous l'empire de cet amour inné de l'ordre qui n'est que le mouvement excité dans notre volonté par l'idée du suprême ordonnateur et de sa bonté infinie, nous nous portons à rétablir l'ordre troublé, à récompenser la vertu de ses efforts et de ses sacrifices, à faire subir aux coupables leur juste châtiment.

L'homme est fait pour être heureux, à la condition de faire le bien, d'autant plus heureux qu'il fera plus de bien. De cette disposition de la divine sagesse découle cette autre conséquence aperçue aussi par la raison générale et affirmée dans le principe du mérite : une fois qu'en faisant le bien l'homme a posé la condition divine de son bonheur, de toute nécessité il doit arriver, il est impossible qu'il n'arrive pas effectivement au bonheur un jour ou l'autre.

Pourquoi, en effet, n'arriverait-il pas au but que Dieu lui a marqué en prenant les moyens que Dieu même lui propose? Ce ne pourrait être que pour l'une ou l'autre de ces deux raisons :

Ou bien Dieu aurait mal adapté les moyens à la fin qu'il a voulu atteindre; la vertu serait impuissante à faire l'homme heureux; les actes de vertu ne seraient point de nature à produire le bonheur et à l'accroître en se multipliant.

Ou bien, après avoir fait l'homme pour une certaine félicité qu'il lui fait désirer d'acquérir et d'augmenter sans cesse, après lui avoir montré dans la

vertu le seul moyen d'acquérir cette félicité et de l'accroître, Dieu changerait de pensée et abandonnerait son dessein ; il cesserait de vouloir que l'homme trouvât le bonheur dans la vertu, qu'il atteignît un degré de félicité en rapport avec le bien qu'il a accompli.

La première de ces suppositions met en défaut la sagesse de Dieu ; la seconde, son immutabilité et même sa bonté. Car refuser à l'homme un bonheur qu'il lui fait si ardemment désirer, le lui refuser après qu'il a rempli toutes les conditions qui lui avaient été imposées pour l'obtenir, ce serait le tromper cruellement.

La raison de l'homme ne peut s'arrêter ni à l'une ni à l'autre de ces hypothèses. Il croit à la perfection absolue du Dieu qui l'a fait, à sa puissance sans bornes, à sa sagesse infinie, à son immuable bonté. Il y croit d'une foi naturelle, sinon distinctement, du moins fortement, invinciblement. Et voilà pourquoi, invinciblement aussi, il croit au bonheur pour la vertu.

Le raisonnement formel ou implicite sur lequel sa foi repose est aussi simple que solide :

Dieu est; Dieu a créé l'homme; Dieu a destiné l'homme, sa créature, à un bonheur en quelque sorte sans limite.

Il a placé pour lui ce bonheur dans le chemin de la vertu, à chaque degré de ce chemin qui monte vers l'infini un degré particulier de bonheur.

Or, ce que le Tout-Puissant a voulu, ce que la sagesse souveraine a ordonné ne peut manquer d'être.

Une fois décrétés, les desseins de Dieu marchent à leur exécution avec une certitude infaillible, sans qu'aucun obstacle, sans que le ciel ni la terre puissent les arrêter.

L'homme trouvera donc infailliblement le bonheur dans l'accomplissement du bien, la félicité au bout de la vertu, la félicité la plus parfaite au sommet de la plus haute vertu.

On le voit, cette conclusion suppose la notion de certains faits, de certaines vérités en quelque sorte humaines :

D'abord la notion de l'homme, de ses diverses facultés, du plus large développement possible de son activité essentielle, de sa tendance invincible à ce développement qui est le souverain bien de notre nature, sa perfection et sa félicité.

Puis la notion du bien moral et de cette propriété essentielle à la vertu d'être l'exercice le plus élevé de nos facultés supérieures et la préparation nécessaire de notre nature à cette félicité parfaite, objet de tous ses vœux.

Mais elle suppose aussi la notion de Dieu et de sa providence particulière à l'égard de l'homme, c'est-à-dire la notion de l'Être infiniment parfait, conçu comme la cause suprême qui nous a donné avec notre nature la fin qui ressort de nos puissances et de nos inclinations naturelles, et dans le libre usage de nos diverses facultés le moyen d'atteindre notre fin.

Ces différentes notions ne sont étrangères à aucune intelligence ; mais elles se trouvent plus développées

et plus distinctes dans quelques-unes. Voilà pourquoi, sans être plus inébranlable dans les unes que dans les autres, la foi au principe du mérite est plus vive dans certaines âmes, y tient une plus grande place et règne sur leur vie plus souverainement.

CHAPITRE III

L'immortalité de l'âme.

I. Données du sens commun.
II. L'idée de Dieu, fondement sur lequel repose la foi au bonheur et à l'immortalité de l'âme juste.
III. Comment s'expliquent les diverses manifestations de la croyance à l'immortalité.
IV. Destinée de l'âme coupable.

Article I. — Données du sens commun.

L'âme raisonnable croit à son immortalité. Sa foi éclate à chaque instant et se manifeste par des signes dont l'évidence est incontestable.

Telle est, par exemple, la préoccupation directe de cette vie à venir et des biens ou des maux qu'elle nous réserve. — Tel encore le désir de laisser après soi une postérité, des œuvres, un nom durable et respecté; car si l'homme était persuadé que le sépulcre doit l'engloutir tout entier, que rien de lui-même ne doit échapper à la mort, pourquoi ce souci de ce qui doit la suivre, ce regard qui se porte sans cesse au-delà de la tombe? — Tel aussi le respect des morts et le culte

rendu à leurs restes : culte qui implique évidemment la foi à la survivance de l'âme humaine ; car il est inspiré par « l'idée confuse, mais puissante, que les morts sentiraient la négligence, le mépris, l'outrage, qu'en les oubliant on les affligerait, qu'en les insultant on les offenserait, par l'idée qu'il subsiste encore entre eux et nous quelque lien, quelque société, des relations auxquelles s'attachent des sentiments, des devoirs auxquels nous ne saurions manquer sans blesser des droits[1]. »

Le sentiment de l'immortalité a cela de commun avec tous les instincts primitifs de notre nature, qu'il est impérieux, universel, indestructible. On peut nier la vérité d'une vie à venir, en obscurcir profondément la notion dans son esprit, écarter avec le plus grand soin tout ce qui pourrait en réveiller la pensée. On ne réussit jamais à se dérober entièrement à son influence. « Spontanée ou réfléchie, claire ou confuse, apparente ou cachée, acceptée ou repoussée, puissante ou faible, permanente ou passagère, l'idée de l'immortalité se rencontre dans tous les esprits ; aucun homme qui ne sente, ou ne pense, ou ne fasse des choses dont la portée dépasse le tombeau, des choses qu'il ne ferait, ne penserait et ne sentirait point si l'idée de l'immortalité n'était en lui [2]. »

Toujours vivant au fond de l'âme humaine, le sentiment de l'immortalité n'a pas toujours le même degré d'énergie.

Il languit ou s'exalte d'abord selon les dispositions

[1] Guizot, *Méditations et études morales*, p. 127. — [2] *Id.*, p. 90.

de l'âme elle-même. La frivolité et les habitudes superficielles de l'esprit ; même l'application trop exclusive de l'intelligence aux faits et aux lois de ce monde matériel qui ne nous offre qu'une « étourdissante succession de formes changeantes et d'existences passagères ; » surtout la recherche des plaisirs qui flattent les sens, le désordre des passions et la corruption du cœur, l'affaiblissent infailliblement et tendent à l'étouffer. Parmi les conditions qui, au contraire, lui sont favorables et le fortifient dans les âmes, on a justement signalé « une grande pureté, une vive sensibilité morale, le développement énergique et régulier de la vie intérieure, l'habitude de se surveiller soi-même et de cultiver en soi les idées, les sentiments qui élèvent l'homme au-dessus de la terre [1]. »

L'âme qui vit satisfaite et à l'aise dans le présent est exposée à perdre de vue son avenir immortel ; mais s'il la surprend quelquefois, cet oubli ne peut être en elle absolu, ni durable. Quels qu'ils soient, les biens qui lui causent cette ivresse momentanée ne remplissent point sa capacité ni ses besoins immenses. Un jour ou l'autre, en descendant plus profondément en elle-même, elle se trouvera vide. A la lumière et sous le coup de cette expérience intime qui lui manifestera « l'insuffisance du monde actuel à combler l'abîme de ses désirs, » elle retrouvera l'idée distincte et ressentira le besoin impérieux

[1] Guizot, *Méditations et études morales*, p. 122; Gratry, *De la connaissance de l'âme*, liv. V, chap. I, 5, *L'immortalité considérée au point de vue du sens intime.*

d'un monde meilleur. Tout ce qui est imparfait, tout ce que le temps mesure lui paraîtra alors au-dessous d'elle.

. . . . . .

Qu'importe le soleil ? Je n'attends rien des jours.

Quand je pourrais le suivre en sa vaste carrière,
Mes yeux verraient partout le vide et les déserts.
Je ne désire rien de tout ce qu'il éclaire ;
Je ne demande rien à l'immense univers.

Mais peut-être, au-delà des bornes de sa sphère,
Lieux où le vrai soleil éclaire d'autres cieux,
Si je pouvais laisser ma dépouille à-la terre,
Ce que j'ai tant rêvé paraîtrait à mes yeux.

Là je m'enivrerais à la source où j'aspire ;
Là je retrouverais et l'espoir et l'amour,
Et ce bien idéal que toute âme désire,
Et qui n'a pas de nom au terrestre séjour !

Que ne puis-je, porté sur le char de l'Aurore,
Vague objet de mes vœux, m'élancer jusqu'à toi !
Sur la terre d'exil pourquoi resté-je encore ?
Il n'est rien de commun entre la terre et moi.

(Lamartine, *Premières Méditations*, *l'Isolement*.)

Mais la vie présente ne refuse pas seulement à l'homme la plénitude des biens que son cœur réclame ; souvent, si juste qu'il soit, elle l'accable de maux.

Il y a des souffrances imméritées. Voilà, dit M. Caro [1], « l'éternel, l'indéracinable argument en faveur de la vie future ;

[1] *Idée de Dieu*, chap. VII, 3.

c'est lui qui revient sans cesse dans la pensée, dans l'entretien des hommes, dans la vie, sous la forme d'un raisonnement, mieux encore, d'une émotion, d'une protestation contre le sort, d'un appel inspiré à la justice de Dieu..... N'allez pas dire que la vie future est un rêve à cette jeune fille qui a donné à ce travail ingrat, dont elle meurt, chaque minute d'une existence déshéritée, dans un coin oublié d'une froide maison. N'allez pas le dire à ce pauvre infirme, sur ce grabat où la misère l'a jeté et où son âme poursuit l'espérance dans quelques mots divins. Ne le dites pas non plus à ce juste trahi par le hasard ou vaincu par la force et qui voit son droit périr entre ses mains brisées. Ces douleurs, ces misères, ces ignorances, ces cœurs glacés par une vie plus froide que la mort, ces courages trahis, ces justes causes abattues, tout cela forme comme un cri déchirant et sublime de l'humanité vers un monde mystérieux. »

La vie présente, stérile en biens solides, prodigue de maux, même pour les meilleurs et les plus dignes, aboutit à la mort. De toutes les péripéties de la vie humaine, il n'y en a point qui reveille plus sûrement dans notre âme le sentiment de son immortalité.

La vue d'un cadavre, d'un convoi, d'un tombeau, ne laisse personne indifférent. Tous se recueillent, tous ressentent une émotion involontaire, « tous frémissent de ce que cet homme est mort. Pourquoi frémir? Est-ce uniquement comme terme de la vie que la mort apparaît si grande, si solennelle? Est-ce uniquement pour ceux qui vivent encore, et parce qu'elle les atteindra tous, que l'homme frémit à son aspect? Non, l'homme voit dans la mort bien autre chose que le terme de la vie, et il s'en trouble pour d'autres que pour les vivants..... Écoutez ceux qui ne voient dans la mort que la fin de la vie, les incrédules, les poètes épicuriens, Lucrèce, Horace, tant d'autres; ils peuvent la détester ou la craindre; elle a perdu pour eux sa solennité. Le genre humain pour qui elle est solen-

nelle en pressent donc de bien autres résultats. Dans l'instinct de sa pensée, elle est l'entrée dans un avenir inconnu, une porte qui s'ouvre sur des ténèbres impénétrables, immenses; elle est pour celui qui est mort la solution d'un problème décisif, la révélation d'un mystère auquel se rattache toute sa destinée [1]. »

Une mort qui n'évoque pas seulement dans notre esprit l'idée de l'immortalité de l'âme, mais qui nous en donne la certitude, c'est la mort des justes et des saints, surtout des justes et des saints que nous avons connus et aimés.

Troublé par le vent du doute, Lamartine s'arrête devant le tombeau de sa mère :

Là dort dans son espoir celle dont le sourire
Cherchait encor mes yeux à l'heure où tout expire,
Ce cœur, source du mien, ce sein qui m'a conçu,
Ce sein qui m'allaita de lait et de tendresses,
Ces bras qui n'ont eté qu'un berceau de caresses,
Ces lèvres dont j'ai tout reçu !

Là dorment soixante ans d'une seule pensée,
D'une vie à bien faire uniquement passée,
D'innocence, d'amour, d'espoir, de pureté,
Tant d'aspirations vers son Dieu répétées,
Tant de foi dans la mort, tant de vertus jetées
En gage à l'immortalité !

Tant de nuits sans sommeil pour veiller la souffrance,
Tant de pain retranché pour nourrir l'indigence,
Tant de pleurs toujours prêts à s'unir à des pleurs,
Tant de soupirs brûlants vers une autre patrie,
Et tant de patience à porter une vie
Dont la couronne était ailleurs !

[1] Guizot, *Méditations et études morales*, 125.

Et tout cela pourquoi? Pour qu'un creux dans le sable
Absorbât pour jamais cet être intarissable!
Pour que ses vils sillons en fussent engraissés !

. . . . . .

Non, non, pour éclairer trois pas sur la poussière,
Dieu n'aurait pas créé cette immense lumière,
Cette âme au long regard, à l'héroïque effort!
Sur cette froide pierre en vain le regard tombe.
O vertu ! ton aspect est plus fort que la tombe
Et plus évident que la mort !

. . . . . .

Heureux l'homme à qui Dieu donne une sainte mère!
En vain la vie est dure et la mort est amère;
Qui peut douter sur son tombeau ?

(Lamartine, *Harmonies, Le tombeau d'une mère.*)

Le comte Schouvaloff nous a dit ses émotions et les lumières qui avaient éclairé son âme devant le lit de mort de sa femme et à l'aspect de ses froides reliques:

« Le corps inanimé était là devant moi. Je voyais bien qu'elle était morte, et pourtant quelque chose me disait: Elle existe encore. Je l'aime, pensais-je; je sens que je l'aime; mais qu'est-ce que j'aime en elle? Sa beauté? Son corps? Oh! non, ce n'est pas ce corps que bientôt le tombeau voilera à mes regards; non, je ne puis aimer ce corps. Est-ce son souvenir? Mais je sens que j'aime quelque chose de plus qu'un souvenir; j'aime quelque chose qui existe; je ne puis aimer une abstraction. Et que peut-il exister d'elle? Oh! c'est sa beauté morale, sa vertu..... Mais si cette vertu existe, elle est quelque part, elle anime un être; il faut donc que cet être soit... Je sentis alors fortement que je devais croire à autre chose qu'à la matière, et je m'écriai dans le fond de mon cœur : Son âme existe, son âme est immortelle... Et il me semblait voir toujours cette douce créature planer devant moi entre le ciel et la terre ; je la voyais

sans cesse me regarder avec cet air de résignation et de calme douloureux qui, vers la fin de sa vie, arrachait des larmes même aux indifférents [1]. »

Telle est la croyance spontanée de l'âme humaine à sa destinée immortelle. Telles sont les circonstances principales qui ont la vertu de réveiller cette croyance, et de lui rendre dans notre âme une énergie particulière.

Dans l'objet sur lequel elle porte, distinguons le sort du juste de celui du coupable, et voyons sur quoi se fonde ce que la raison affirme de l'un et de l'autre.

Article II. — L'idée de Dieu fondement sur lequel repose la foi au bonheur futur et a l'immortalité de l'ame juste.

L'humanité croit à la loi du mérite.

La loi du mérite, dont nous avons examiné la portée et reconnu l'autorité certaine, garantit à l'âme juste le bonheur sans mélange ; un bonheur qui doit donner satisfaction à tous ses désirs et la mettre à l'abri de tout sentiment douloureux, pénible ; une félicité d'autant plus grande qu'elle aura atteint un plus haut degré de perfection morale.

Or, que voyons-nous dans la vie présente? La vertu obtient-elle toujours tout le bonheur dont elle est digne?

[1] Schouvaloff, *Ma conversion*, etc., III, p. 188 et suiv.

Non, l'expérience de chacun, le spectacle quotidien de la vie, l'histoire tout entière, le proclament de concert : si dans cette vie le juste n'est pas toujours attaché à la croix, il est souvent condamné aux humiliations, à la douleur et aux larmes. Lors même que les circonstances extérieures le favorisent le plus, ses joies sont très-imparfaites, sans proportion avec les désirs du cœur qu'elles laissent dans la souffrance.

L'homme qui croit au bonheur pour le juste le voit donc malheureux dans la vie présente ; il en conclut pour lui l'existence d'un autre monde et d'une vie à venir, où il trouvera la félicité qui lui est due.

Cette conclusion sort, comme on le voit, de deux prémisses dont l'une est un principe et l'autre un fait : le fait est le désir du bonheur toujours inassouvi ici-bas, même dans le cœur de l'homme de bien ; le principe est celui du mérite, principe auquel l'idée de Dieu sert de dernier et solide fondement.

Mais quelle sera la durée de cette heureuse vie qui doit être la récompense de la vertu ? Autour de nous, nous voyons toute chose passer et mourir, renaître quelquefois, mais pour mourir encore. Comme tout le reste, la félicité du juste doit-elle finir ? Aboutira-t-elle au néant ? Notre raison ne peut le croire. Par cela même qu'elle attend pour le juste une félicité parfaite, elle attend une félicité éternelle. L'un ne peut aller sans l'autre : nous le voyons, nous le sentons, nous en sommes inébranlablement convaincus. Pourquoi et comment ?

Nous avons l'idée d'une vie et d'une félicité dont

rien n'arrête jamais le cours, qui se prolonge sans fin. Où puisons-nous cette idée? Précisément dans ces opérations de notre intelligence et de notre volonté dont l'objet particulier est Dieu lui-même, dans cet exercice de connaître et d'aimer qui, étant d'une part l'acte d'une nature simple et incorruptible, et de l'autre se terminant à la Vérité et à la Beauté éternelle, ne renferment rien d'essentiellement périssable, et présentent de tous côtés à l'esprit l'idée de ce qui peut durer, l'idée de l'existence solide et permanente, en un mot l'idée de l'immortalité.

Cette immortelle vie, nous faisons mieux que la concevoir; nous en avons l'invincible désir. Nous ne voulons pas seulement être heureux; nous voulons être heureux éternellement.

La perspective du néant, la simple incertitude sur ce que le poète anglais appelle la question d'être ou de n'être pas, est une inexprimable angoisse et une épouvante aux esprits les plus résolus.

« J'ai pu, écrivait A. Carrel, conduire ma vie jusqu'à cet instant, rapide comme l'éclair, où la vue des objets, le mouvement, la voix, le sentiment m'échapperont, et où les dernières forces de mon esprit se réuniront pour former l'idée : je meurs. Mais la minute, la seconde qui suivra immédiatement, j'ai toujours eu pour elle une indéfinissable horreur [1]. »

L'horreur instinctive du néant se retrouve au fond des existences les plus pauvres, les plus misérables; mais elle s'accroît lorsque la vie se développe, lorsque l'esprit ou le cœur s'élèvent et grandissent.

[1] Cité par Châteaubriand, *Mémoires*, E. X.

L'intelligence n'est jamais si abaissée, jamais si obscurcie qu'elle ne possède au moins quelques faibles rayons de lumière, un pâle crépuscule où elle se complaît et qu'elle ne veut point voir finir. Mais que la raison de l'homme s'éclaire, que la science le conduise au grand jour de la vérité, qu'elle lui découvre l'ordre merveilleux de la nature, qu'elle lui fasse admirer « les grandeurs de Dieu, les conseils de sa sagesse et la beauté de ses ouvrages[1]; » non seulement il goûtera des joies qu'il ne soupçonnait pas, mais avec quel accroissement, avec quelle impétuosité nouvelle de désirs ne demandera-t-il pas que ces joies ne lui soient jamais ravies!

« L'éternité, a-t-on dit, est dans la nature de l'amour[2]. » Quiconque a pu en goûter une fois le charme incomparable, je veux dire la jouissance pure, désintéressée, généreuse, d'aimer et d'être aimé, ne peut plus supporter la pensée que cette joie lui manque un jour ou que lui-même manque à cette joie.

Mais allons plus loin : supposons l'âme de l'homme parvenue à son plus haut degré de perfection morale, et puisant à cette source divine la plénitude du bonheur. N'est-il pas évident que, pour une âme en possession de ces biens, l'horreur du néant sera portée à son comble, et qu'au milieu d'une telle félicité l'appréhension, la seule perspective de sa fin possible lui serait une torture cruelle? N'est-il pas évident, par cela même, que le bonheur parfait qui peut finir est une contradiction dans les termes? Saint Augustin

[1] Bossuet, *De la connaissance de Dieu*, chap. v. — [2] Janet, *La Famille*, p. 360.

disait : *Nullo modo poterit vita veraciter dici beata nisi erit sempiterna*[1]. Déjà Cicéron avait dit : *Si amitti vita beata potest, beata esse non potest*[2].

Le juste ne pourrait donc vivre parfaitement heureux s'il n'avait la certitude de vivre éternellement. Or, le juste doit jouir d'un bonheur sans restriction, du bonheur parfait. Dieu lui-même a mis dans la vertu le principe de la félicité, et il veut que ce principe se développe, que ce germe porte tous ses fruits. La volonté de Dieu ne peut pas être sans son effet ; le juste sera donc parfaitement heureux, par conséquent immortel, puisque l'immortalité est un élément nécessaire du parfait bonheur.

La conclusion précédente, celle qui affirmait simplement la survivance de l'âme, s'appuyait sur la loi du mérite et sur un fait, le désir du bonheur toujours inassouvi ici-bas, même dans le cœur du juste. La conclusion actuelle suppose, avec la même loi et son fondement divin, un autre fait humain, le besoin que nous avons de vivre toujours pour vivre heureux.

Article III. — Comment s'expliquent les diverses manifestations de la croyance a l'immortalité des justes.

La croyance à l'immortalité de l'âme juste, dont nous venons de déterminer l'objet, n'est, à pro-

[1] *De Trinitate*, XIII, 8. — [2] *De Finibus*, II, 47.

prement parler, que la foi au principe sacré du mérite. Il est facile de s'en convaincre.

Cette croyance, avons-nous dit, est plus vive, plus distincte, plus efficace dans certaines âmes. Dans lesquelles ? Précisément dans celles où la loi du mérite brille elle-même d'un plus vif éclat et exerce un plus grand empire. Telles sont, par exemple, les âmes qui dans le culte plus parfait du devoir ont appris à mieux connaître les vérités et les faits sur lesquels cette loi repose ; les âmes que la vertu elle-mêmes a éclairées, par une expérience intime, sur sa propre excellence, sur la perfection qu'elle nous apporte, sur les fruits qu'il est dans sa nature de donner ; les âmes enfin qui ont cultivé avec plus de soin et qui gardent plus présente en elles-mêmes la foi à la providence de Dieu, à sa sagesse, à sa toute-puissance, à son amour infini pour l'homme.

Les circonstances qui ont la vertu d'évoquer cette croyance et de la faire en quelque sorte éclater tout à coup dans nos pensées et dans notre vie, ce sont les faits qui nous rappellent naturellement la loi du mérite, qui nous en remettent une face ou l'autre sous les yeux, dans une plus vive lumière, et qui par là amènent notre esprit à en tirer des conséquences spéciales.

Nous voyons des hommes qui, après avoir consumé leur vie dans de pénibles travaux, dans la pratique des plus héroïques vertus, n'arrivent pas au bonheur véritable, souvent même sont accablés de toute sorte de maux.

La loi du mérite proclame que l'homme, fait pour

être heureux à la condition d'accomplir le bien, atteindra nécessairement le bonheur en raison et selon la mesure du bien qu'il aura fait. Cette loi sommeillait peut-être dans notre âme; mais elle est outragée dans un fait qui vient frapper nos yeux. Sa violation éclatante en réveille l'idée dans notre esprit et nous fait affirmer que l'homme, que l'innocent, le juste, sera heureux, heureux dans une autre vie, puisqu'il ne l'est pas dans celle-ci.

Notre cœur lui-même nous le dit, un bonheur qui pourrait finir ne serait pas un bonheur parfait. La vertu, qui nous donne droit à la plénitude du bonheur, nous donne donc droit à un bonheur, et par conséquent à une vie sans fin. C'est moins là un corollaire qu'une autre forme de la loi du mérite.

Mais la vie de l'homme, de l'homme juste, du saint, a un terme fatal; nous le voyons mourir, et, à en juger sur le rapport des sens, mourir tout entier. Encore une violation de la loi du mérite dans l'une de ses dispositions formelles : violation apparente seulement, mais sensible et qui, nous rappelant la loi même, nous fait proclamer que l'âme juste ne périra pas, qu'elle vivra éternellement pour un éternel bonheur.

Lorsque cette âme nous a été unie par des liens plus intimes et plus sacrés, notre affirmation prend une nouvelle énergie et suscite en nous une émotion particulière. Où sont les raisons de ce fait spécial attesté par l'expérience? Encore dans les mêmes principes.

Nous frappant davantage, la mort du juste que nous avons aimé nous redonne le sentiment plus vif de la loi qui lui assure le bonheur dans l'immortalité. Ses vertus, qui sont ses titres à l'éternelle béatitude, nous sont mieux connues. En même temps que notre raison a la foi plus vive et en quelque sorte la vue plus claire de sa félicité, notre cœur en jouit comme d'un bien que l'amour lui rend propre, et il y trouve une douceur d'autant plus sentie que bien souvent il a pris une part plus large et plus intime aux derniers combats, aux souffrances suprêmes de l'être bien-aimé.

Peut-être trouvons-nous encore en nous-mêmes, dans les secrètes profondeurs de notre nature, des motifs plus personnels de croire à l'immortalité des justes qui nous furent chers, et de nous approprier tout particulièrement leur bonheur. Une fois que nous avons goûté la joie d'aimer une âme en qui resplendit la perfection et la beauté morale, cet amour nous devient nécessaire. Une vie où le charme de cette affection nous ferait défaut, nous le sentons, ne pourrait être pour nous une vie heureuse. Le ciel lui-même, d'une certaine manière, nous paraîtrait vide et froid, si nous ne devions y retrouver l'âme sainte et bien-aimée. Par suite, les raisons de croire à notre félicité personnelle, lorsque nous la méritons, deviennent de nouvelles raisons de croire à l'immortalité bienheureuse du juste chéri. Assurés de son éternelle béatitude, nous en jouissons non seulement par sympathie, mais encore par intérêt, et comme d'un objet qui

nous garantit notre pleine et entière félicité en nous garantissant l'éternelle durée de l'affection nécessaire à notre cœur.

En résumé, la croyance à l'immortalité de l'âme juste, dans ses manifestations diverses et avec les particularités qui la distinguent, a sa raison dans la loi du mérite, et celle-ci dans l'idée de Dieu conçu d'abord comme l'Infini personnel et vivant, ensuite comme la source de notre existence, et en même temps comme l'objet et la garantie de notre félicité véritable.

Article IV. — La destinée de l'ame coupable.

Nous avons essayé d'expliquer l'idée et la loi du mérite, et nous en avons montré les conséquences. Si nos explications sont justes, elles valent pour l'idée et la loi corrélative du démérite, et nous découvrent les raisons sur lesquelles la raison s'appuie lorsqu'elle affirme qu'en faisant le mal l'homme perd ses droits au bonheur et devient passible d'une peine, digne d'être livré à la douleur.

S'il est vrai, en effet, que la pratique du bien soit pour l'homme l'unique moyen d'atteindre la félicité, de donner à ses facultés le développement dans lequel seul il peut trouver le bonheur parfait, il est naturel, il est conforme à l'ordre que le coupable soit dans la souffrance. « La peine est dans l'ordre, dit

Bossuet[1], parce qu'elle ramène à l'ordre ceux qui s'en étaient dévoyés. »

En péchant, l'âme s'est refusé à elle-même la perfection vers laquelle elle aspire; elle s'est amoindrie et dégradée. Bien loin qu'il y ait désordre à ce qu'elle souffre dans cet état, la souffrance est la suite naturelle de l'acte qu'elle a commis, de l'état dans lequel elle s'est placée. Il suffit qu'elle voie alors ce qu'elle est, ce qu'elle s'est faite, pour être malheureuse.

Nous avons dit qu'ici-bas l'âme coupable pouvait se dérober aux lumières vengeresses de la conscience. En sera-t-il toujours ainsi? Au sortir de cette vie, ne sera-t-elle pas condamnée à se voir telle qu'elle est, et par là même à porter la peine de ses actes?

La raison n'a rien à répondre à ces questions. Elle voit bien que le péché met l'âme dans l'impossibilité d'être heureuse. Mais, échappée des liens du corps, ne pourra-t-elle point, comme ici-bas, s'arracher par l'exercice du libre arbitre aux désordres du péché et se remettre dans l'état de justice? Dieu ne l'anéantira-t-il point un jour, plutôt que de la livrer éternellement à la pleine et entière conscience d'elle-même, à ce feu et à cette flamme de la vérité qui la dévoreraient à jamais? Problèmes devant lesquels la raison s'arrête impuissante, mystérieuses ténèbres que son regard ne saurait percer.

Sans doute, quand même l'âme juste devrait tra-

[1] 1er sermon pour le IIe dimanche de l'Avent.

verser après cette vie d'autres épreuves, si elle persévérait dans sa justice, Dieu devrait enfin la laisser arriver au bonheur immortel qu'il lui a proposé et pour lequel elle aurait fait tout ce qu'il lui demandait. Il ne pourrait le lui refuser sans se contredire lui-même dans ses volontés, sans renier sa sagesse et sa bonté infinie, c'est-à-dire sans cesser d'être lui-même.

Mais il n'en est pas ainsi de l'âme coupable. La raison ne voit aucune contradiction à ce que Dieu suspende, arrête à jamais en elle les conséquences de ses actes. Dieu l'a faite pour le bonheur; il lui a donné les moyens de le conquérir. Elle a rejeté ces moyens; par son libre choix, au lieu de prendre le chemin qui l'eût conduite à la félicité, elle a pris celui qui mène à la suprême infortune. La raison ne voit rien qui s'oppose à ce que Dieu, dans une autre vie, livre cette âme à ses œuvres, l'abandonne aux suites naturelles de ses libres déterminations; mais elle ne voit rien non plus qui s'oppose à ce qu'alors il lui rende le pouvoir de rentrer dans la voie de la justice et de la félicité; rien qui s'oppose encore à ce qu'au bord de l'abîme douloureux au fond duquel le mouvement qu'elle s'est donné la précipite, il l'arrête et la rende au néant d'où il l'a tirée.

Le doute qui plane sur le sort futur de l'âme coupable de fautes graves plane aussi sur la destinée à venir de l'âme qui a fait le bien, mais qui a mêlé à l'accomplissement du bien des fautes légères.

Elle a donné à Dieu la première place dans son

estime et son amour, nous le supposons. De là pour elle, avec la grandeur et la perfection qu'elle a conquises, le droit à une quantité proportionnée de bonheur. Ce bonheur auquel elle a droit, elle l'obtiendra sans doute.

Mais, d'un autre côté, elle n'a pas su reconnaître toute l'amabilité, toute la perfection de Dieu. En méconnaissant la plénitude de l'être divin, elle s'est diminuée elle-même : désordre et dégradation dont la vue, dont la conscience intime feront naître la douleur.

L'âme subira-t-elle cette douleur en même temps et aussi longtemps qu'elle jouira de sa vertu? La souffrance lui sera-t-elle mesurée de manière à s'épuiser un jour? Par un miracle que sa miséricorde est toujours libre d'accomplir, Dieu effacera-t-il lui-même dans cette âme les traces de ses désordres pour la rendre capable d'une joie sans mélange? La soumettra-t-il au contraire à une nouvelle épreuve où elle puisse et doive par des actes libres réparer les fautes dont elle s'est chargée?

La raison laisse encore toutes ces questions sans réponse. Pourquoi? Parce que la réponse ne se trouve

ÉPILOGUE

La morale religieuse et la morale sans Dieu.

I. Objections contre la conception religieuse de la loi morale. — Réponses.
II. Objections contre la sanction divine de la loi morale. — Réponses.
III. Conclusion générale.

I. — Objections contre la conception religieuse de la loi morale. — Réponses.

Deux idées dominent toute la morale, l'idée du bien et celle du bonheur attaché à l'accomplissement du bien.

Nous avons montré les liens étroits qui unissent l'idée du bien à l'idée de Dieu.

Le principe du bien, avons-nous dit, réside dans l'acte libre par lequel l'intelligence reconnaît à travers la foule des êtres finis l'Infini véritable, qui est Dieu, et dans l'unité individuelle de l'Être infini toutes les perfections portées au degré suprême, entre autres une volonté qui est le principe de toutes les existences et qui tend au plus grand bien de tous les êtres. Sous l'empire présent de ce jugement, la volonté s'attache tout entière à Dieu. Non seulement elle

l'aime plus que tous les êtres distincts de lui ; par cela même que Dieu lui est présenté par la raison comme un être qui renferme la plénitude de toutes les perfections, c'est-à-dire tout ce qui est véritablement digne d'amour, elle concentre sur lui toutes ses affections, toute sa puissance d'aimer. Par cela même que la raison lui montre dans la volonté divine le bien par excellence, la plénitude de ce qui est bon et désirable, elle se livre totalement à sa direction. D'une part elle est déterminée par sa nature même à poursuivre le bien; d'autre part la volonté de Dieu lui paraît avoir pour objet nécessaire le plus grand bien, tout le bien possible : la conséquence est qu'elle se porte avec toute l'énergie qui lui est propre à la réalisation de ce que Dieu veut.

Ainsi l'intelligence raisonnable adhérant librement à ce que la lumière de la vérité lui fait connaître de Dieu, le cœur et la volonté adhérant l'un par l'amour, l'autre par l'action à ce que l'intelligence découvre et reconnaît des perfections et des volontés de Dieu : voilà, d'après nos principes, l'essence du bien ; voilà la loi morale tout entière.

Première objection. — Caractère mystique de cette morale.

On accusera peut-être cette doctrine de faire à Dieu une place trop grande dans l'âme humaine, de tendre à supprimer toutes les affections au seul profit de l'amour divin, de pousser l'homme à l'indifférence absolue à l'égard de ses semblables et de lui-même.

La morale religieuse ne mérite point ces reproches. On ne saurait les lui adresser sans méconnaître entièrement son esprit, sans la défigurer et la mutiler d'une manière étrange. Non, si haut qu'elle place l'Être infini, le Dieu créateur, dans l'estime et l'amour de l'homme, elle ne rejette point les êtres finis et créés dans l'oubli ; elle ne les condamne pas à notre dédain. Sans doute elle nous demande d'aimer Dieu de toutes nos forces ; mais elle nous demande aussi d'aimer tout ce que Dieu aime et de vouloir tout ce qu'il veut. Par conséquent elle nous demande d'aimer les êtres finis, nous-mêmes et nos semblables, en qui la raison nous montre l'objet de l'amour divin ; elle nous demande de vouloir aux êtres finis tout le bien que leur veut l'Être infiniment bon, c'est-à-dire tout le bien dont il les a faits capables. Assurément, aimer les êtres finis et créés, par cette raison qu'ils sont aimés de Dieu ; nous abstenir de ce qui leur serait nuisible, les assister dans leurs besoins par ce motif que Dieu nous le demande, c'est aimer Dieu lui-même, c'est faire sa volonté. Mais, qu'on le remarque aussi, aimer ce que Dieu aime ; et penser, se dire, comme on est supposé le faire ici, que Dieu aime tel ou tel être, n'est-ce pas véritablement aimer cet être ? Vouloir ce que Dieu veut ; et penser, se dire qu'il veut le bien de tel être, n'est-ce pas vouloir le bien de cet être ?

Ainsi, dans les actes que nous prescrit la morale religieuse, l'objet de l'amour, le terme de la volonté, ce n'est pas Dieu tout seul ; c'est Dieu et sa créature ; c'est l'être fini enveloppé de l'Être infini et couronné

en quelque sorte d'une auréole divine. Elle veut que nous aimions l'homme lui-même ; seulement elle veut que ce soit avec l'amour que nous avons pour Dieu. Elle veut que nous cherchions le bien même de l'homme ; seulement elle veut que ce soit par le même mouvement de volonté dont nous poursuivons le bien de Dieu, l'accomplissement de ses desseins éternels.

Est-il besoin d'insister pour montrer tout ce que l'homme gagne à se trouver ainsi rapproché de l'Être infiniment parfait? Par lui-même il est pauvre, chétif, quelquefois misérable, sans titre certain, efficace à l'affection d'autrui. En l'unissant à Dieu d'une manière si intime, la raison le revêt d'une dignité inattendue, d'un caractère en quelque sorte divin, qui lui confère les droits mêmes de Dieu sur le cœur et la volonté de ses semblables. Tout en restant une créature, l'homme devient un Dieu pour l'homme : homo homini Deus. L'amour, le dévoûment dont il est l'objet prennent leur source dans l'Infini ; leur puissance, leur énergie est d'autant plus grande que leur principe est plus sublime, leur source placée plus haut.

Il est bien vrai que le devoir nous lie réellement à l'égard de la créature ; mais il reste que le devoir à l'égard de la créature emprunte toute sa force à l'obligation d'obéir à Dieu. Or, on nous l'assure, réduire le devoir à un acte d'obéissance, si divine que soit la volonté à laquelle on assujettit l'homme, c'est méconnaître la dignité de l'acte moral ; c'est

atteindre la cause raisonnable et libre dans sa légitime indépendance; c'est mettre dans le sein même de la vertu une âme servile.

Mais ne nous laissons pas effrayer par les mots; n'écoutons pas l'horreur que le nom seul de l'obéissance inspire à l'orgueil humain, écoutons la raison.

Qu'est-ce qui peut rendre dégradante la soumission à la volonté d'autrui? C'est que la volonté à laquelle on obéit soit imparfaite, bornée dans le bien, sujette à s'égarer et à nous entraîner dans le mal. Peut-on dire qu'il en soit ainsi de la volonté de Dieu? Ne la concevons-nous pas essentiellement droite, incapable de se porter vers le mal, embrassant nécessairement tout le bien? En voulant ce que Dieu veut, nous sommes donc sûrs de vouloir toujours le plus grand bien, la réalisation la plus parfaite possible de l'ordre universel, tout le bien que comporte la nature de chaque être et l'ensemble des êtres.

— Soit; mais la volonté libre descend au-dessous d'elle-même; elle abdique sa dignité de cause intelligente en prenant les motifs de ses actes dans une volonté étrangère. Peut-être, en obéissant, se porte-t-elle vers le bien, vers le plus grand bien possible; mais elle le fait à l'aveugle, sans considérer le bien lui-même, par conséquent sans l'aimer et le vouloir directement. Là est la défaillance.

Non; à juger sainement les choses, là est la grandeur. La volonté humaine ne cesse point d'agir par raison en se soumettant à la volonté de Dieu. Avant qu'elle ne produise l'acte qui lui est propre, l'intelligence produit le sien. S'élevant jusqu'à Dieu, elle le

reconnaît infiniment parfait en lui-même et dans toutes ses volontés, incapable du mal, poursuivant dans tous ses desseins le plus grand bien de toutes ses créatures. La volonté ne se détermine que sur ces indications. Que fait-elle en les suivant ? Elle s'attache tout entière à Dieu et à l'accomplissement de sa volonté, et cela précisément parce qu'elle voit dans l'être de Dieu la plénitude de toute perfection, et dans sa volonté la plénitude de tout bien. Donc, bien loin de s'abaisser par sa détermination et par le motif qui l'inspire, elle s'élève au-dessus d'elle-même, et, sortant en quelque sorte de ses limites, elle s'étend non seulement à tout le bien dont l'intelligence humaine peut se faire l'idée, mais encore à tout le bien que la pensée et la volonté de Dieu embrassent.

Deuxième objection. — Témoignage de la conscience contre la doctrine qui établit la morale sur l'idée de Dieu.

On ne peut reprocher à la morale religieuse de rabaisser l'homme, de l'avilir ; elle l'agrandit, elle provoque l'essor de ses facultés en ouvrant devant elles un monde qui n'est rien moins que l'infini. Mais son ambition n'est-elle pas excessive ? Ne se condamne-t-elle pas elle-même par cette hauteur trop sublime pour notre nature ?

Elle prétend, elle veut que pour accomplir le bien, pour le reconnaître, nous élevions notre pensée au-dessus de tout ce qui frappe les sens, au-dessus de nous-mêmes, jusqu'à Dieu, jusqu'à l'Être par excel-

lence, cause première, principe et fin de tous les êtres. Est-ce possible ? Est-ce là ce qui a lieu en effet? La voix du devoir se fait entendre à tous les hommes. A chaque instant nous discernons le bien du mal ; nous prononçons sur l'un et sur l'autre. Peut-on nier que la plupart des hommes ne reconnaissent point la voix de Dieu dans la voix du devoir ; que la conscience nous donne bien souvent ses décisions sans invoquer l'idée de l'Être infiniment parfait ?

— Sans invoquer cette idée d'une manière formelle, explicite, peut-être ; mais regardons de plus près aux jugements moraux, et voyons quel en est le fondement ; voyons sur quels principes la conscience s'appuie pour nous prescrire les différents devoirs qu'elle nous impose. Commençons par les plus humbles.

Nous nous croyons non pas seulement autorisés, mais encore obligés à faire ce qui nous est possible pour acquérir, dans une certaine mesure, ce que l'on appelle les biens de la fortune. Pourquoi ? Pour ce motif que les biens de la fortune nous semblent nécessaires à l'entretien du corps, et que nous nous sentons obligés à entretenir la vie, à développer les forces du corps.

Les obligations relatives aux biens extérieurs ont donc un premier point d'appui qui, selon le sens commun, n'est autre chose que les obligations relatives à la vie et aux biens du corps. Sur quoi celles-ci reposent-elles ? Sur les obligations qui concernent la vie et les biens de l'âme.

Nous regardons comme un devoir à l'égard de

nous-mêmes de ne pas nous donner la mort, de ne pas nous mutiler, de protéger notre corps contre les périls qui le menacent et de réparer continuellement ses forces; parce que le corps est jugé nécessaire à l'âme, l'exercice régulier des fonctions organiques aux opérations des différentes facultés spirituelles, et que nous nous sentons obligés de donner une certaine culture aux facultés de notre âme, de soutenir leurs forces, d'exciter leur énergie, de les mettre à même de produire facilement leurs actes.

Mais ces obligations particulières ont aussi un fondement; quel est-il? Pourquoi nous les imposons-nous? Parce que cette santé de l'esprit, ce bon état et cette vigueur de nos facultés naturelles nous paraissent des moyens indispensables pour atteindre notre bien suprême, pour obtenir cette félicité et cette perfection sans bornes dont nous nous sentons vaguement capables, que nous désirons invinciblement et dont nous regardons la poursuite comme l'obligation essentielle de la volonté libre.

Voilà, devant la conscience qui n'a point la pensée distincte de Dieu, la dernière raison des devoirs de l'homme envers lui-même.

Il a et se reconnaît à l'égard de ses semblables des obligations analogues et qui portent sur des objets de même nature, c'est-à-dire sur les différents biens de la fortune, du corps, de l'âme. Il sait qu'il leur doit en premier lieu de ne pas leur enlever ces biens lorsqu'ils les possèdent, en second lieu de faire, du moins dans certains cas, ce qu'il peut pour leur procurer ces biens, lorsqu'ils en sont privés.

Nous n'avons qu'à soumettre le concept de ces diverses obligations à la même analyse que le concept de nos devoirs personnels ; nous verrons qu'aux yeux du sens commun, les obligations envers le prochain, subordonnées entre elles, s'appuient, elles aussi, les unes sur les autres, et qu'en fin de compte elles se réduisent à ce principe : ne pas dépouiller nos semblables, ou même dans certains cas nous employer à les pourvoir des moyens dont ils ont besoin pour atteindre leur bien souverain, ce bien qui, pour eux comme pour nous, est le vœu et la fin même de la nature.

En somme, la conscience fait reposer tous les devoirs de l'homme envers lui-même sur l'obligation de poursuivre sa fin, et toutes les obligations de l'homme envers ses semblables sur l'obligation de ne pas les empêcher, et souvent de les aider dans la poursuite de leur fin.

Mais pourquoi ce double devoir de tendre à notre fin et de ne pas nous opposer, ou même de concourir à la fin de nos semblables? Qu'est-ce que cette fin ? comment nous en formons-nous l'idée, et comment concevons-nous qu'elle nous oblige ?

La fin de l'homme, le bien vers lequel se portent toutes les aspirations de sa nature, c'est le développement indéfiniment perfectible de son activité et la joie dont la conscience de ce perfectionnement de notre être peut inonder la sensibilité. La notion de ce bien, de cette perfection, de ce bonheur, implique l'idée de l'infini au même titre que toutes les autres conceptions de notre esprit ; elle l'implique encore à plusieurs titres particuliers.

Au fond, ce que la raison conçoit en le concevant, c'est le développement sans limite assignable que nos facultés de connaître, d'aimer et de jouir peuvent trouver dans la connaissance et l'amour de l'infini, et dans le plaisir dont cette connaissance et cet amour peuvent être la source. L'idée du souverain bien de l'homme suppose donc tout d'abord l'idée de l'infini conçu, au moins d'une manière vague, comme le principe même de la perfection et du bonheur, comme l'être infiniment intelligible, inépuisable objet d'amour, source de félicité intarissable.

De plus, l'âme intelligente, parvenue à l'usage de la raison, a pu s'élever, nous l'avons vu, jusqu'à concevoir l'Infini d'abord comme un être personnel, puis comme le principe de toutes les existences, comme la cause toute-puissante qui a donné à chaque être, et par conséquent à l'homme, la fin qui lui est propre. L'idée de Dieu se trouve donc liée dans la raison à l'idée de la fin de l'homme. Par cela même, le concept de nos différents devoirs n'est pas seulement le concept du rapport de nos actes au souverain bien, à la fin dernière de l'homme, la nôtre ou celle de nos semblables. Elle emporte toujours dans notre esprit une certaine idée particulière de l'Être souverain, de sa perfection absolue, et même de sa providence et de ses volontés à notre égard.

Mais il y a plus. En concevant notre souverain bien, nous concevons d'abord quelque chose de subjectif, le développement de notre activité propre, le perfectionnement de notre être, la jouissance intime de cette évolution de nous-mêmes; mais nous concevons

autre chose encore, le rapport de cet état et de ces opérations de notre âme que nous appelons son bien souverain à un objet qui se distingue de notre âme, qui est l'Infini lui-même, considéré soit dans l'intelligibilité de son être et son amabilité divine, soit dans sa sagesse et sa volonté toute-puissante.

Maintenant, je le demande : Quand nous nous sentons obligés d'une part à poursuivre notre souverain bien, d'autre part à ne jamais troubler et quelquefois à aider nos semblables dans la conquête de leur souverain bien, considérons-nous ce bien, le nôtre ou celui de nos semblables, à son point de vue purement subjectif?

Non évidemment. Le désir que peut susciter l'idée de notre souverain bien, considéré exclusivement comme notre bien propre, les actes qu'un tel désir ferait naître, n'auraient rien qui ne fût intéressé, égoïste, et seraient sans valeur morale aux yeux de la conscience.

D'autre part, nous sentirions-nous obligés à servir nos semblables, à les aider dans l'accomplissement de leur fin, dans la poursuite de leur bien suprême, si nous ne voyions dans ce bien rien autre chose que son élément subjectif, c'est-à-dire le perfectionnement de leur être, l'évolution pure et simple de leur activité?

Je cultive une plante ; j'élève un animal ; je les protége l'un et l'autre contre tout ce qui peut leur nuire. Je leur procure tout ce que je sais leur être utile, favorable. Dans les soins dont je les entoure, je me propose de les aider à croître, à se développer, à

atteindre toute la perfection de leur nature ; je ne me propose rien de plus. J'ai aidé un être dans l'évolution de ses énergies propres, dans l'accomplissement de sa fin subjective ; ai-je vraiment fait un acte de vertu, accompli un devoir ? La conscience me dit non. Pourquoi me prescrirait-elle, pourquoi me ferait-elle une obligation rigoureuse de travailler, de m'imposer des sacrifices pour secourir l'homme, pour le mettre à même de remplir sa destinée, si elle ne regardait la fin de l'homme que dans l'homme lui-même, simplement comme la perfection subjective d'un être fini ?

Ainsi les qualités morales de nos actes, leur bonté, leur caractère obligatoire que la conscience dérive de leur rapport plus ou moins éloigné, soit à notre fin personnelle, soit à la fin de nos semblables, ne sont pas tirées d'un rapport de ces actes à la fin de l'homme considérée subjectivement [1]. Elles sont donc tirées d'un rapport de nos actes à cette fin considérée objectivement.

Mais qu'est-ce que la fin de l'homme à son point de vue objectif? Nous venons de le rappeler : c'est cette fin en tant qu'elle regarde Dieu ; c'est Dieu lui-même considéré comme l'Être suprême qui nous a assigné une fin et qui est lui-même la fin qu'il nous a assignée; c'est Dieu envisagé soit comme l'objet de cette connaissance et de cet amour qui sont le principe de notre félicité et le souverain bien de notre nature, soit comme la Sagesse et la Bonté infinie, comme la Vo-

[1] V. liv. II, chap I, art. IV, p. 145 et suiv.

lonté souveraine qui en nous formant s'est proposé une fin excellente, et dont nous accomplissons les ordres en poursuivant cette fin [1]. Tel est le point de vue de la conscience, tel est l'élément de la fin de l'homme qu'elle considère lorsqu'elle dérive les qualités morales de nos actes de leur rapport à cette fin.

On voit par là ce qu'est au juste le concept de la moralité de nos actes, alors même que la pensée de Dieu semble nous avoir échappé. Nous avions montré qu'il est toujours accompagné de l'idée de Dieu dans notre esprit; nous voyons ici qu'il est précisément le concept du rapport de nos actes à Dieu, à l'Être infiniment parfait considéré, au moins d'une manière vague, dans l'un ou l'autre de ses attributs.

Troisième objection. — Systèmes qui ont établi la morale sur une autre base que l'idée de Dieu.

Mais une objection bien plus grave s'élève contre notre doctrine. Ce n'est rien moins que l'ensemble des systèmes philosophiques qui ont essayé d'établir la morale sur des bases où l'idée de Dieu n'avait aucune place particulière, par exemple sur le plaisir et l'intérêt, sur le respect de la volonté libre et de la personne humaine.

Quelques mots sur chacun de ces systèmes.

La morale du plaisir, celle qui permettrait, qui ferait même un devoir de poursuivre toute sorte de

[1] V. liv. II, chap. I, art. V, p. 148 et suiv.

plaisirs, sans distinction, sans prévoyance, ne regardant ni à la source d'où le plaisir émane, ni à ses qualités, ni à ses conséquences, ne serait que la loi purement empirique de l'instinct animal et aveugle ; ce n'est pas une doctrine qui ait besoin d'être réfutée.

On a essayé de divers amendements pour la rendre plausible. Les uns, s'attachant au principe de l'utilité, nous disent : Ne prenez pas tous les plaisirs qui s'offrent à vous. Il en est de médiocres qui vous coûteraient des douleurs amères. Faites un choix. Le devoir est de poursuivre le bonheur, c'est-à-dire la plus grande somme de plaisirs avec le moins de souffrances possible.

Les plus raffinés ajoutent : Certaines jouissances sont plus précieuses que les autres ; les plaisirs de la science, des arts, de l'amitié bien au-dessus des grossières voluptés des sens. Dans l'évaluation des plaisirs qui se présentent à vous, ne considérez pas seulement la quantité ; avant tout tenez compte de la qualité, et donnez toujours la préférence aux plus purs, aux plus nobles. Là est toute la vertu.

Malgré tous ces correctifs, que de difficultés contre ce système ! Difficulté, pour ne pas dire impossibilité, de trouver un principe qui ne soit pas déjà la notion du bien moral et qui nous permette de discerner les qualités de nos plaisirs ; difficulté de faire sortir tous nos devoirs de cette formule étroite : Jouissez, ayez l'art de vous ménager les jouissances les plus vives et les plus délicates.

Quand même on parviendrait à dissiper ces pre-

mières et si légitimes préventions du sens commun, il resterait que le plaisir est un état subjectif de l'âme, un bien qui lui est entièrement propre. Par conséquent la recherche de ce bien pris en lui-même, tous les efforts que nous pouvons faire pour l'atteindre, ne peuvent avoir qu'un mobile, l'intérêt propre. Or, la conscience, la raison se refusent invinciblement à voir un acte de vertu dans un acte dont l'égoïsme est le mobile unique.

La doctrine morale qui s'appuie sur le respect de la volonté libre est plus spécieuse. Est-elle plus solide?

Le bien, le devoir, c'est, dit-on, de ne violer la liberté morale ni en soi-même ni dans autrui; c'est d'en assurer et d'en étendre l'empire; c'est de combattre en nous et dans nos semblables ces ténèbres de l'intelligence, ces passions du cœur dont l'effet nécessaire, immédiat, est de paralyser ou d'amoindrir la liberté véritable.

Nous nous empressons de le reconnaître, il y a là un devoir, un grand devoir, par cette raison que la liberté morale nous est absolument nécessaire pour accomplir notre destinée. Obligés de tendre à notre fin personnelle, obligés de ne pas empêcher et même d'aider nos semblables dans l'accomplissement de leur fin propre, nous nous trouvons par cela même obligés à l'égard de tous les moyens dont la fin de l'homme suppose et réclame l'usage; nous devons faire ce qui dépend de nous pour les conserver, pour nous les procurer à nous-mêmes et les assurer à nos sem-

blables, autant qu'ils peuvent être nécessaires. De là notre grande obligation à l'égard de la liberté, moyen sans lequel tous les autres seraient inutiles. Mais si grand que soit le devoir de respecter la liberté, il n'est pas le devoir primordial, le bien essentiel. « Vous voulez que je sois libre ? Pourquoi? demande ici un philosophe contemporain. Pour être libre? Mais je ne puis m'arrêter là ; je sens que ma liberté ne doit être qu'un moyen, et non une fin. Je concevrais que je dusse rester libre pour obéir à la raison, à la conception morale, pour pratiquer la justice et surtout la bienfaisance; mais je ne comprends pas que je ne doive conserver ma liberté que pour ma liberté elle-même [1]. »

La liberté n'étant qu'un moyen, l'usage de la liberté ne peut être l'essence même du bien. Il est bon ou mauvais, suivant la fin que vise l'acte libre. Si celui-là fait le bien qui se dévoue librement au bonheur de ses semblables, le plus souvent le voleur, l'assassin agissent librement aussi ; la liberté de leurs actes n'empêche pas qu'ils ne soient des attentats, des crimes. Bref, l'exercice de la liberté ne vaut que par le but auquel il se rapporte. C'est donc de ce but lui-même, ce n'est pas de la liberté que le respect et les soins dont la liberté peut être entourée tirent leur valeur morale.

Donnera-t-on pour base à la morale, non plus seulement le respect de cette liberté qui n'est qu'un

[1] A. Garnier, *Des facultés de l'âme*, liv. VII, chap. III, § 14.

mode de notre activité personnelle, mais le respect de la personne humaine tout entière?

La théorie est plus large, j'en conviens. Mais qu'est-ce qui rend la personne de l'homme respectable à l'homme? D'où lui vient sa dignité? Sans doute de la noblesse de ses facultés physiques, intellectuelles, morales, qui, prises ensemble, l'élèvent si haut au-dessus de l'animalité. Respecter ces facultés en nous-mêmes et dans autrui, c'est-à-dire ne rien faire qui puisse les amoindrir ou en contrarier le développement, c'est-à-dire encore les cultiver, les mettre en état de s'exercer tout entières, de déployer chacune de leur côté et dans une harmonie parfaite la plénitude de leur énergie, c'est le bien et le devoir sans doute, nous l'avons montré; mais nous avons montré aussi que cette pleine et totale évolution de nos puissances ne pouvait se concevoir sans l'idée de Dieu, et qu'elle ne constituait une obligation que par son rapport à l'Être infini, en tant qu'elle est la connaissance et l'amour de la Perfection absolue ou la coopération de la volonté libre aux desseins de l'éternelle Sagesse.

II. — Objections contre la sanction divine de la loi morale. — Réponses.

Le juste attend le bonheur de la vertu. Les biens que la vertu procure ici-bas à l'homme sont précieux, mais incomplets et sans rapport avec l'immensité de ses désirs. Instruit de cette vérité, l'homme vertueux

compte sur une vie à venir où il recueillera la récompense de ses bonnes actions et jouira d'une félicité immortelle.

Après avoir constaté ces grandes espérances, nous les avons vérifiées, et nous avons reconnu qu'elles avaient en Dieu leur fondement solide. Mais ici encore des objections s'élèvent qu'il importe d'entendre.

Première objection. — Caractère intéressé de la morale religieuse.

On nous dit tout d'abord : Vous promettez un salaire à la vertu, vous montrez à l'homme, dans l'accomplissement du devoir, de merveilleux avantages, une source d'incomparables jouissances, présentes ou futures, des palmes, une couronne à conquérir. Tout cela est fort séduisant. Mais la félicité, la gloire que vous lui promettez ont beau être pures, délicates, sublimes; vos promesses, loin d'exciter la volonté au bien, sont faites pour l'en détourner. Les actes qu'elle produira par le désir de ce qu'on appelle les récompenses de la vertu seront des actes inspirés par l'intérêt, dans lesquels l'égoïsme cherchera sa satisfaction. Ses calculs pourront être habiles, ses spéculations heureuses; ce seront des spéculations, des calculs, des opérations auxquelles manquera un élément essentiel de la moralité, l'âme même de la vertu, le désintéressement.

Dans cette objection souvent répétée, l'erreur et la vérité se trouvent mêlées. Il faut séparer avec soin l'une de l'autre.

Il est vrai que la vertu est essentiellement désintéressée, en ce sens qu'un acte n'est moralement bon que par ce qu'il y a de désintéressé en lui. Nous l'avons reconnu, le bien consiste dans l'estime et l'amour de Dieu préféré à toutes choses. Cet amour et le jugement pratique qui le détermine font toute la bonté morale de nos actes. Or, ce jugement et cet amour de préférence, que sont-ils? Reconnaître l'infini véritable, l'aimer, le mettre par un acte de son intelligence et de son cœur au-dessus de tous les autres êtres, c'est agir d'une façon désintéressée, car c'est sortir de nous-mêmes, sortir de la considération du moi, de la recherche de notre utilité propre; c'est porter notre âme tout entière, avec ses forces vives, avec ses hautes facultés de connaître et d'aimer, au-delà d'elle-même, sur un bien qui n'est pas elle, sur un objet intelligible et aimable, distinct de notre personnalité.

Il est donc vrai que ce qu'il y a de moralement bon dans nos actes, ce qui en constitue la dignité morale, c'est quelque chose d'absolument désintéressé.

Mais suit-il de là que la vertu exclut nécessairement toute vue, tout désir, toute recherche de ce qui est utile à l'agent moral? Le mouvement désintéressé qui nous porte à l'accomplissement d'un acte, et qui donne à cet acte sa valeur morale, est-il absolument incompatible avec une tendance intéressée à ce même acte? Rien ne le prouve.

Nous le savons par expérience : dans une seule et même opération, il est possible d'obéir à plusieurs motifs différents. Pourquoi ne se déciderait-on pas à

un acte tout à la fois par la considération désintéressée de sa bonté morale et par la considération intéressée des avantages qu'il présente? Pourquoi ne se porterait-on pas à le produire parce qu'on voit en lui et un acte d'amour de Dieu préféré à toute chose, et un développement donné à nos facultés, entre autres à la faculté de jouir, à la sensibilité intellectuelle. La dernière de ces deux considérations influera sans doute sur la détermination de la cause libre. Mais la seconde considération, le motif désintéressé, ne perdra pas pour cela son poids ni son autorité. Elle contribuera aussi à la décision de la volonté. En tant qu'il viendra de cette source pure, l'acte sera moralement bon.

On ne peut donc pas dire que la grande idée du bien, que la loi sacrée du devoir nous condamne à l'oubli absolu de notre intérêt propre. La recherche du bonheur attaché à la vertu peut se concilier avec la vertu elle-même. Nous pouvons faire le bien et vouloir le bonheur renfermé dans l'accomplissement du bien.

Seconde objection. — Inutilité de la sanction divine.

L'amour du bien et le désir du bonheur ne sont pas essentiellement ennemis; ils peuvent s'allier l'un avec l'autre. Mais à quoi bon cette alliance? Le bien n'a-t-il pas par lui-même une beauté et des attraits qui lui suffisent? La volonté de l'homme est capable de toutes les merveilles. N'est-ce pas méconnaître sa générosité naturelle? n'est-ce pas lui faire injure de

dire qu'elle a besoin d'un point d'appui pris dans l'intérêt propre pour s'élever jusqu'à la vertu, pour l'embrasser et rester constamment attachée à ses lois?

On doit tout d'abord reconnaître qu'en fait, ce point d'appui lui est très-utile. Si l'on regarde en effet à la source de la vie morale dans l'homme, si l'on recherche les motifs qui l'inspirent le plus souvent et le portent avec plus de force à l'exercice de toutes ces vertus qui restent l'honneur et qui sont le salut de l'humanité, que découvrira-t-on? Le désir du bonheur sous ses diverses formes, bonheur pur que la conscience trouve ici-bas dans le sentiment du devoir accompli, félicités aussi pures et plus complètes que la foi fait entrevoir à la vertu au-delà du tombeau. Voilà les désirs, voilà les espérances qui soutiennent dans la plupart des hommes l'énergie morale et la fidélité au devoir.

Mais je vais plus loin, et je dis : Telle est la nature du cœur humain que, sans ces espérances, sans la foi au principe du mérite et à la vie future, fondement nécessaire de ces espérances, la pratique habituelle du bien lui serait absolument impossible.

L'homme, en effet, désire invinciblement le bonheur. Il ne veut pas seulement se perfectionner, développer dans toute son étendue et sous toutes ses formes l'activité naturelle dont il est doué. Il veut encore jouir du plaisir attaché à cet exercice de ses diverses puissances, à ce déploiement total de ses énergies essentielles.

Peut-il se déterminer, poser un acte, un seul acte

volontaire, sans y être excité par le désir du bonheur? Je ne veux point trancher une question vivement controversée. Mais il y a une chose certaine: c'est qu'il lui est impossible d'accomplir un seul acte de vertu sans le désir au moins implicite des biens que cet acte doit lui apporter.

Qu'est-ce en effet qu'un acte revêtu de bonté morale? Au fond, c'est un acte de connaissance et d'amour réfléchi, une opération de l'intelligence et de la volonté qui s'appliquent à l'infini d'une manière spéciale, qui dans l'Être absolu, infiniment intelligible et infiniment aimable, saisissent et embrassent distinctement un nouveau degré de perfection et de bonté[1]. Nous le concevons nécessairement, au moins d'une façon confuse, comme un progrès, comme un certain développement de nos facultés de connaître et d'aimer.

Or, le plaisir suit infailliblement tout exercice heureux de notre activité, tout progrès dans l'évolution de nos puissances constitutives. L'âme le sait, elle l'expérimente à chaque instant; il lui est impossible de l'oublier jamais.

Il lui est donc impossible de se représenter un acte de vertu, de s'en former l'idée dont elle a besoin avant de le produire, sans le concevoir au moins vaguement comme la source nécessaire d'un certain degré de bonheur. Il lui est par conséquent impossible de le vouloir sans vouloir, au moins implicitement, ce qui en est la conséquence inévitable, ce

[1] Liv. II, chap. I, art. V, p. 148 et suiv.

bien, ce plaisir, ce degré de bonheur qu'il porte avec lui.

Ce n'est pas tout; le désir implicite des biens attachés aux actes de vertu qu'elle accomplit ne suffit pas à l'âme; il lui en faut la pensée distincte et le désir explicite.

En effet, si elle peut se déterminer à certains actes, sans considérer, sans rechercher en eux la satisfaction de ce désir du bonheur qui ne cesse point de l'agiter et de la presser, elle ne le peut que rarement. Lorsqu'en se décidant à une action elle ne s'en promet aucun plaisir, ni plaisir sensuel, ni jouissance de l'esprit ou du cœur, elle ne trouve que bien peu de forces pour l'accomplir. Que des difficultés se rencontrent sur son chemin, elle sera sans énergie pour les surmonter.

Or, ne l'oublions point, c'est à chaque instant qu'il nous faut pratiquer la vertu, et pour la pratiquer fidèlement, que d'obstacles à vaincre, que d'ennemis à combattre jusqu'au fond de nous-mêmes, que de luttes pénibles, douloureuses, sanglantes, et toujours à recommencer! Sans viser à l'héroïsme qui s'impose quelquefois à nous, mais qui ne s'impose que rarement, pour accomplir les devoirs de chaque jour, la tâche vulgaire de l'honnête homme, ne faut-il pas très-souvent se résoudre à sacrifier des biens qui nous sont très-précieux, réprimer et froisser les plus puissants instincts de notre cœur, nous renoncer et nous immoler nous-mêmes dans ce que la nature a de plus cher et de plus doux?

Qui donnera à l'âme le courage de se déchirer ainsi elle-même, pour ouvrir dans son propre sein

ce rude sillon, pour le reprendre chaque jour, et, au prix de larmes et de sueurs sans cesse renouvelées, le conduire jusqu'au bout? Que de force, que de persévérante énergie ne lui faut-il pas ici? Où les puisera-t-elle? Dans l'espérance seulement, dans le désir et l'attente certaine d'une moisson divine qui germera pour la récompenser. Si elle n'y comptait point, si elle n'était assurée qu'elle recueillera en elle-même de la main de Dieu des joies, une gloire, une félicité qui lui paieront au centuple les privations, les humiliations, les douleurs, les peines de tout genre et de tout degré qu'elle a dû s'imposer, l'âme juste, altérée, elle aussi, de paix, de gloire, de félicité, l'âme la plus droite et la plus forte finirait elle-même par renier la vertu et lui dire : Tu n'es qu'un nom.

Mais il y a plus encore. Si l'homme ne voit point, s'il ne cherche point le bonheur dans la pratique du devoir, où le cherchera-t-il? Il le désire invinciblement; il ne peut y renoncer; il le cherchera donc autre part que dans les joies qui naissent de la vertu, c'est-à-dire des légitimes rapports de l'âme avec Dieu, estimé et aimé comme il mérite de l'être, élevé dans notre estime et notre affection infiniment au-dessus de tout ce qui n'est pas lui.

Mais si l'on met de côté les biens de la vertu, il n'y a plus que les biens qui dérivent des rapports de l'âme avec les choses finies, plaisirs de l'esprit et plaisirs du corps, plaisirs qui résultent de la connaissance et de l'amour appliqués aux créatures, et plaisirs qui résultent de l'exercice de cette force par laquelle l'âme modifie l'organisme ou est modifiée

par lui. Ce sera donc dans ces jouissances, dans les êtres finis, principes de ces jouissances, que l'âme placera sa félicité, si elle ne la cherche pas en Dieu par la vertu.

Quelles seraient les conséquences d'une disposition pareille? Le bonheur dont l'âme a l'idée, auquel elle aspire, n'est pas un bonheur quelconque, mais un bonheur en quelque sorte sans bornes. Elle en puise l'idée dans l'infini, dans la joie sans limite assignable que peuvent lui apporter la connaissance et l'amour de l'infini, en se développant sans cesse.

Elle ne peut penser à la fois d'un même être qu'il est fini, et qu'il est capable de lui procurer une joie de ce genre, une joie qui peut croître sans terme. Tout ce que peut produire un être fini, laissé complètement à lui-même, elle le conçoit nécessairement, non pas comme indéfini, comme capable d'un progrès sans terme, mais comme réduit à des limites certaines, comme absolument fini; l'effet ne peut dépasser la cause en perfection.

Ainsi, l'âme qui ne cherche point son bonheur en Dieu par la vertu, l'âme qui met sa félicité dans les biens finis, donne à ces biens, donne aux êtres qui en sont la source une valeur, une efficacité, une puissance sans bornes. Elle les fait infinis.

Nous avons vu que c'est là un acte essentiellement et gravement mauvais.

Ajoutons que le désordre, qui est dans la nature de cet acte, ira sans cesse se repétant et s'aggravant, jusqu'à ce qu'il soit révoqué.

Sous l'empire de la tendance qui la pousse à la recherche du bonheur, l'âme ne peut se contenter de déterminer le but où elle doit le trouver. Ce but une fois fixé, elle multipliera, pour l'atteindre, les pensées, les desseins, les démarches, et toutes ces choses, se rapportant à une fin mauvaise, en recevront leur qualification morale : elles seront mauvaises comme elle.

Tel est donc le cœur de l'homme avec son invincible désir d'être heureux. S'il ne cherche pas son bonheur suprême dans le seul Être infiniment parfait, en Dieu, par la vertu, il l'établira dans des êtres imparfaits, par un acte qui sera nécessairement coupable et qui deviendra la source de fautes sans cesse renaissantes.

Troisième objection. — L'immortalité de l'âme en dehors de l'idée de Dieu.

L'homme ne serait point fidele à la vertu, si la vertu ne lui promettait le bonheur. Il ne pourrait point attendre le bonheur de la vertu, s'il n'attendait une vie meilleure que la vie présente. L'espoir de cette vie meilleure repose, nous l'avons dit, sur la foi en Dieu.

On a essayé de lui donner une autre base, on a dit d'abord : L'âme est une substance distincte du corps. Pourquoi périrait-elle avec lui?

Mais on peut demander : Pourquoi ne périrait-elle pas? De ce qu'elle est immatérielle, il ne s'ensuit pas qu'elle soit impérissable de sa nature. Du moins son

idée n'enferme point la notion de l'existence nécessaire, de l'existence sans fin. Nous pouvons la concevoir anéantie. S'il n'est pas absolument impossible qu'elle meure, qui nous dit qu'elle ne meurt point en effet avec ce corps auquel elle était unie?

La mort, réplique-t-on, n'est point l'anéantissement du corps. Lorsque la vie abandonne l'organisme, les substances qui le composent se séparent, mais elles ne périssent point. L'âme, nous pouvons le croire, n'a pas une destinée pire. Lorsque la mort brise les liens qui l'attachent à une portion de la matière, elle s'échappe; les lois sous lesquelles tombe son existence sont peut-être modifiées en quelque chose; mais elle-même existe.

Pour que cette induction fût rigoureuse et qu'elle eût une valeur démonstrative, il faudrait que la substance que nous appelons une âme fût de même nature que les substances qui entrent dans la composition d'un corps; et rien n'établit entre elles cette parité entière, rien ne prouve d'une manière absolue que l'être immatériel ne soit pas, si noble qu'on le suppose, plus fragile que les éléments de la matière.

Du reste, il ne s'agit pas seulement de prouver que l'âme survit au corps, telle quelle. Il faut prouver qu'elle garde sa personnalité et la conscience de son identité. Que m'importerait en effet de vivre éternellement, si je devais m'oublier moi-même au sortir de la vie présente, et pendant toute l'éternité m'ignorer entièrement, n'avoir conscience ni de ce que j'ai fait, ni de ce que j'ai été sur la terre?

Or, quand même notre âme serait dans les mêmes

conditions que ces substances élémentaires dont se compose le corps humain, quand il serait absolument certain qu'au même titre qu'elles, elle continue d'être, on ne saurait en conclure rigoureusement la permanence de notre personnalité après la mort. Les substances matérielles subissent, en se décomposant, les altérations les plus graves. Pourquoi le principe pensant, dans sa séparation d'avec le corps, n'éprouverait-il pas, lui aussi, un trouble intime, profond?

Sans doute l'âme vit de sa vie propre; c'est elle non seulement qui réfléchit et délibère, qui veut et ordonne; c'est elle encore qui sent, elle qui perçoit, qui imagine, elle qui jouit et qui souffre. Mais, dans ces opérations qui lui appartiennent, elle dépend étroitement du corps. L'altération de quelque humeur, un peu de sang qui se précipite et afflue avec quelque excès dans les vaisseaux d'un organe, suffisent pour lui enlever l'usage de la raison, la liberté, le sentiment. Qu'y aurait-il après cela de si étonnant à ce que, dans cette grande et tragique révolution qui la sépare de son organisme tout entier, elle perdît avec la conscience d'elle-même le souvenir de tout son passé?

Contre ces incertitudes et ces périls qui naissent en quelque sorte du fond même de notre nature infirme, quelques-uns cherchent un refuge dans l'excellence de la vertu, dans la dignité et la perfection dont elle revêt notre âme.

Le bien moral, disent-ils, l'accomplissement du devoir, c'est la perfection de l'homme, c'est son essence même aussi développée, portée aussi haut qu'elle peut

l'être. Pourquoi, arrivée au faîte de la grandeur, l'âme déchoirait-elle? Pourquoi du rang de cause libre, totalement developpée et consciente de son plein développement, redescendrait-elle jusqu'à l'ignorance d'elle-même, jusqu'au rang des forces enchaînées dans la fatalité, jusqu'au niveau infime des choses, jusqu'au néant? Non, elle ne peut trouver la mort dans l'accroissement de son être; sa grandeur lui est une garantie d'immortelle durée.

On l'affirme, mais c'est là justement ce qu'il faudrait prouver. J'accorde bien qu'il n'y a dans la perfection que l'âme juste a conquise aucun germe de mort, aucun principe de décadence. Mais qui nous dit que, sans péril au dedans d'elle-même, elle n'a rien à craindre d'ailleurs? Qui nous dit que sa dignité morale puisse la préserver des menaces du dehors, des causes extérieures de ruine qui peuvent l'atteindre? Encore une fois, qui nous garantit qu'au sortir du corps, nécessairement placée dans des conditions de vie différente, elle ne sera pas empêchée dans l'exercice de son activité, paralysée dans ses facultés les plus sublimes, dépouillée de ses plus nobles prérogatives et de ses plus riches conquêtes, de la conscience de sa grandeur et de sa personnalité?

On s'écrie : Il y aurait là, non seulement un arrêt dans la voie du progrès, mais un mouvement rétrograde, une décadence.

Il est vrai; et cela serait triste. Mais les faits de ce genre sont-ils si rares dans la nature et dans l'humanité?

Dans la nature qui nous environne, combien de créatures qui, après être montées à un certain degré de perfection, retombent, paraissent du moins retomber au point d'où elles étaient parties? Le végétal sort de terre, s'élève, ravit les regards par sa richesse et sa beauté. L'animal s'élance, bondit dans l'espace, met sa force à notre service, s'instruit à notre école, déploie des prodiges d'intelligence et de sensibilité. Un souffle passe; le végétal hier brillant de vie est en train de se décomposer. L'animal n'est plus qu'un amas de fange, une matière insensible, aveugle, inerte.

Que de fois l'homme lui-même, l'homme de génie, le héros, le saint, frappé comme par la foudre sur les sommets où il s'était élevé par ses libres efforts, a vu tout à coup sa raison s'obscurcir, puis s'éteindre et ne laisser plus de place dans son âme que pour la souffrance!

Dans toutes ces leçons de l'impitoyable réalité, où trouver cette loi qu'on semble invoquer en faveur de la vertu, cette loi du progrès continu, nécessaire? Où trouver pour elle une espérance ferme, un point solide sur lequel l'homme juste, dans les angoisses de la dernière heure, puisse s'appuyer et dire: O mort, je ne crains point tes coups?

Ah! sans doute, il y aurait désordre à ce que le juste, qui n'a point trouvé le bonheur dans la vie présente, ne le rencontrât point parfait, sans mélange et sans terme, dans une vie meilleure; il y aurait désordre; le cœur le sent, la raison le voit.

Mais si on lui demande, si on la force de dire en

quoi consisterait ce désordre, elle n'a qu'une réponse, celle-là même que nous avons donnée : Dieu a fait l'homme pour le bonheur. A ce bonheur que l'homme désire invinciblement, Dieu a mis une condition : la vertu. Cette condition remplie, l'homme ne trouve pas dans la vie présente le bonheur dont il a besoin ; il l'obtiendra donc dans une autre vie ; je le crois, parce que je crois à la Puissance, à la Sagesse, à la Bonté infinie qui a fait l'homme.

III. — Conclusion générale.

Nous avions vu d'abord que l'idée de Dieu et l'idée du bien sont étroitement unies, indissolublement liées l'une à l'autre dans l'esprit de l'homme ; que l'idée du bien et du devoir n'est qu'une face, un rayon prolongé de l'idée de Dieu, de l'Être infini conçu comme la Perfection suprême, comme la Cause première et la Providence de tous les êtres.

Nous avons ensuite reconnu ces deux autres vérités : la première que, sans la foi au principe du mérite, sans l'espoir de trouver dans une autre vie les biens dont il sera digne, l'homme serait impuissant pour la vertu ; la seconde, que le principe du mérite, de même que l'espérance d'une vie meilleure, reposent uniquement sur la foi en Dieu, sur la connaissance plus ou moins distincte d'un Être souverain, auteur de la nature humaine, infiniment sage, juste et bon.

Nous avons donc bien le droit de l'affirmer :

L'idée de Dieu a une place et un rôle nécessaires dans la morale. Principe du devoir et garantie de sa sanction, elle est tout à la fois la pierre fondamentale sur laquelle sont assises les murailles de l'édifice sacré et la clé de voûte qui en soutient le faite et tout le couronnement sublime.

FIN.

Vu et lu à Paris, en Sorbonne, ce 14 février 1876, par le Doyen de la Faculté des lettres de Paris.

Pour le Doyen empêché et par délégation,

E. CARO.

Vu et permis d'imprimer.

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

A. MOURIER.

TABLE

Pages.

INTRODUCTION VII

LIVRE PREMIER. — L'IDÉE DE DIEU MOBILE DE L'ACTIVITÉ.

CHAP. Ier. — Origine de l'idée de Dieu 3

ARTICLE Ier. - L'idée de l'infini 3

ART. II. — L'idée de Dieu 6

ART. III. — Développement indéfini de l'idée de Dieu 10

ART. IV. — Différence essentielle entre la connaissance naturelle de Dieu et la vision intuitive 17

CHAP. II. — De l'activité instinctive 22

CHAP. III. — L'activité volontaire 35

ART. Ier. — L'idée de l'acte possible 35

ART. II. — Le désir 40

§ I. — Origine du désir 40

§ II. — Effets essentiels du désir 45

§ II. — Le désir mobile de l'activité volontaire 50

§ IV. — Activité essentielle de l'âme 52

§ V. — Des actes intéressés et désintéressés 53

CHAP. IV. — La passion de l'infini 56

ART. Ier. — De l'amour et de la joie que la connaissance de l'infini produit dans l'âme 56

ART. II. — Passion de l'infini 64

ART. III. — La passion de l'infini dans les différents désirs du cœur humain 72

Pages.

ART. — IV. — Influence de la passion de l'infini sur l'exercice de l'activité volontaire 82

§ I. — Empire absolu de la passion de l'infini 82

§ II. — Premier effet de la passion de l'infini dans l'âme : détermination du bien vers lequel elle aspire; erreurs possibles 83

§ III. — Second effet de la passion de l'infini sur l'âme : poursuite du but assigné à cette passion 86

§ IV. — Influence de la passion de l'infini sur la production de chacun de nos actes volontaires 91

CHAP. V. — La liberté morale 100

ART. Ier — Le témoignage de la conscience sur le fait de notre liberté 100

ART. II. — La liberté réside dans l'un des éléments de nos actes volontaires 106

ART. III. — Que l'idée première de l'acte volontaire et le désir du souverain bien ne sont pas libres 107

ART. IV. — Que le jugement sur le rapport de l'acte possible avec le souverain bien peut être libre 112

ART. V. — Les opérations élémentaires qui suivent le jugement sur le rapport de notre action totale avec la possession de notre souverain bien n'ont plus rien de libre. 123

ART. VI. — Conclusion : véritable siége de la liberté morale. — Définition du jugement pratique 127

LIVRE II. — L'IDÉE DE DIEU FONDEMENT DE LA LOI MORALE.

CHAP. Ier. — L'idée de Dieu dans le concept du bien moral 131

ART. Ier. — De la moralité de nos actes et de son rapport avec les jugements pratiques 131

ART. II. — Différentes espèces de jugements pratiques... 134

§ I. Qu'il y a trois catégories de jugements pratiques.. 134

§ II. — Que les jugements pratiques de la première catégorie se trouvent toujours impliqués dans les deux autres 138

ART. III. — Que la moralité de nos actes ne dérive pas du jugement pratique qui prononce uniquement sur l'utilité de ces actes considérés comme moyen d'atteindre notre fin 142

Pages.

ART. IV. — Que la moralité de nos actes ne dérive pas du jugement pratique qui prononce sur le rapport de ces actes à notre fin considérée subjectivement, comme un état de l'âme 145

ART. V. — Que la moralité de nos actes dérive tout entière du jugement pratique par lequel nous déterminons notre fin, mais en la considérant dans son objet extérieur, qui est l'Etre infini 148

§ I. — Propriété distincte du jugement qui détermine la moralité de nos actes 148

§ II. — Affirmations contenues dans le jugement par lequel nous mettons notre fin dernière dans l'Infini véritable — Actes auxquels ces affirmations donnent naissance 152

§ III. — Affirmations contenues dans le jugement par lequel nous mettons notre fin dernière dans un objet fini. — Actes auxquels ces affirmations donnent naissance 162

§ IV. — Propriétés différentes que confèrent aux actes qu'ils déterminent les jugements par lesquels nous mettons notre fin dernière dans l'Infini véritable ou dans un bien fini 177

§ V. — Identité de ces différentes propriétés avec celles qui constituent la bonté ou la malice morale de nos actes. — Conclusion 188

ART. VI. — Que les différents degrés de perfection morale de nos actes dérivent de la vérité de ce même jugement. 196

ART. VII. — Que les différents genres et degrés de malice morale de nos actes dérivent de la fausseté de ce même jugement 205

CHAP. II. — L'idée de Dieu dans le concept de l'obligation morale. 214

ART. Ier. — Les données de la conscience 214

ART. II. — Nature de l'obligation morale 217

ART. III. — Extension de l'obligation morale 219

§ I. — Des circonstances qui font naître l'obligation morale 219

§ II. — Obligations particulières de l'homme à l'égard de l'Être infini 232

§ III. — Devoirs de l'homme envers les êtres finis... 239

ART. IV. — En quoi les actes de vertu qui sont obligatoires diffèrent de ceux qui restent libres 243

ART. V. — Résumé sur les rapports de l'idée de Dieu avec les notions du bien et de l'obligation morale 251

LIVRE III. — L'idée de Dieu dans la sanction de la loi morale.

Pages.

Préambule 254

Chap. Ier. — Les sentiments moraux 256

Art. Ier. — Les sentiments qui accompagnent l'acte moral. 256

§ I. — Données de la conscience 256

§ II. — L'idée de Dieu dans les sentiments qui accompagnent l'acte moral 260

§ III. — Difficultés que soulève la théorie précédente. — Solution : connaissance directe et connaissance réfléchie 270

Art. II. — Sentiments qui suivent l'acte moral 276

§ I. — Les données de la conscience 276

§ II. — L'idée de Dieu dans les sentiments qui suivent l'acte moral 278

Chap. II. — La loi du mérite 292

Art. Ier — Données du sens commun 292

Art. II. — L'idée de Dieu fondement sur lequel repose la loi du mérite 298

Chap. III. — L'immortalité de l'âme 312

Art. I. — Données du sens commun 312

Art. II. — L'idée de Dieu fondement sur lequel repose la foi au bonheur futur et à l'immortalité de l'âme juste... 319

Art. III. — Comment s'expliquent les diverses manifestations de la croyance à l'immortalité des justes 323

Art. IV. — La destinée de l'âme coupable 327

Épilogue. — La morale religieuse et la morale sans Dieu 331

I. — Objections contre la conception religieuse de la loi morale. Réponses 331

Première objection. — Caractère mystique de cette morale 332

Deuxième objection. — Témoignage de la conscience contre la doctrine qui établit la morale sur l'idée de Dieu 336

Pages.

Troisième objection. — Systèmes qui ont établi la morale sur une autre base que l'idée de Dieu..... 343

II. — Objections contre la sanction divine de la loi morale. — Réponses..... 347

Première objection. — Caractère intéressé de la morale religieuse..... 348

Deuxième objection. — Inutilité de la sanction divine..... 350

Troisième objection. — L'immortalité de l'âme en dehors de l'idée de Dieu..... 356

III. — Conclusion générale..... 361

FIN DE LA TABLE.

BIBLIOTHÈQUE
DON
GRÉARD
DE LA SORBONNE