DOCTRINE

DE

SAINT AUGUSTIN

SUR

LA LIBERTÉ ET LA PROVIDENCE.

PARIS.—IMPRIMERIE DE FAIN ET THUNOT,
IMPRIMEURS DE L'UNIVERSITÉ ROYALE DE FRANCE,
Rue Racine, 28, près de l'Odéon.

3
H. F. u. f. 82. (1, 3.)

DOCTRINE

DE

SAINT AUGUSTIN

SUR

LA LIBERTÉ ET LA PROVIDENCE,

PAR

ERNEST BERSOT,
ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE,
AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE.

BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ DE FRANCE.

PARIS.
JOUBERT, LIBRAIRE-ÉDITEUR,
RUE DES GRÈS, 14, PRÈS LA SORBONNE.

1843

DONS
N° 760.

ERRATA.

Pag. 145, ligne 9, au lieu de : *en feuilletant*, lisez : *en fouillant.*
» 219, » 25, » *leur révèlent*, » *lui révèlent.*

On ne saurait se méprendre sur le caractère de ce travail : il ne s'agit pas ici de théologie, mais de philosophie. Sans doute l'auteur dont j'expose et discute les doctrines est un théologien ; mais parce qu'on est un grand saint et un grand théologien, ne peut-on pas être un grand philosophe ? Et qu'est-ce donc que saint Anselme, saint Thomas, saint Jean-Bonaventure, et plus près de nous Gerson ?

C'est la tradition constante des historiens de la philosophie de recueillir les vérités dont les docteurs du christianisme ont enrichi la science ; nul d'entre eux n'y a manqué, depuis Brücker jusqu'à Tennemann et à Ritter, qui vient de publier deux volumes entiers sur la philosophie des Pères de l'Église.

Et en effet, de ce qu'une question se trouve traitée par un théologien, il ne s'ensuit pas qu'elle soit théologique. Quand on se demande, par exemple, s'il y a en nous un principe spirituel, s'il doit ou non périr avec

le corps, s'il existe une loi morale universelle, si l'âme est libre, s'il y a un Dieu, et si ce Dieu est providence, est-on philosophe ou théologien? Ni l'un ni l'autre encore, mais on sera théologien si l'on s'appuie principalement sur un texte immuable; philosophe si l'on ne s'adresse qu'à la raison et si l'on en maintient l'initiative et l'autorité; et l'on sera à la fois théologien et philosophe si l'on emploie les deux procédés, si l'on porte alternativement les yeux sur le livre sacré et sur cet autre livre, divin aussi, que Dieu a ouvert à tous les regards, le grand livre du monde.

Or, tel s'est montré saint Augustin dans la question de la liberté et de la Providence, et il n'est pas impossible de séparer dans sa doctrine entière les opinions philosophiques où l'a engagé le libre mouvement de la réflexion. Dans une pareille entreprise, on aura toujours l'exemple de Bossuet, qui, abordant à son tour ce problème, rappelait les solutions diverses que les théologiens lui ont données, et les critiquait dans le *Traité du libre arbitre*, « où il n'a pas le dessein de dis- » cuter par autorité. »

Pour parler de saint Augustin, nous n'avons rien lu que saint Augustin lui-même. Analyser les ouvrages sur la même matière qui ont précédé les siens, suivre ses traces dans les écrivains de son époque ou des temps postérieurs eût été un travail plein d'intérêt sans doute, mais immense; forcé de nous restreindre, nous nous sommes tenu uniquement en face de saint Augustin, particulièrement du dixième volume de l'édition des Bénédictins, et n'avons demandé qu'à une

lecture assidue de ses écrits l'intelligence de ses doctrines.

Dans l'exposition, nous avons pris à tâche de laisser parler saint Augustin, et nous nous sommes borné à recueillir les passages qui rendent sa pensée avec le plus de précision, ou sous la forme la plus saillante.

Voici en quelques mots notre plan. Il s'agit de concilier deux grandes vérités, la liberté humaine et la divine Providence; d'examiner si Dieu, après nous avoir créés, nous a complétement abandonnés à nous-mêmes, ou s'il nous gouverne; et dans le cas où il nous gouvernerait, d'expliquer comment, en respectant notre libre arbitre, il peut cependant nous conduire aux fins qu'il se propose. En d'autres termes, que faut-il penser de notre nature? quelle est la mesure et la source de notre faiblesse et de notre puissance? Nous présenterons d'abord le sentiment de saint Augustin sur cette matière importante, l'idée qu'il se fait de l'homme, le degré de force qu'il lui accorde, puis aussi le degré d'influence qu'il attribue à Dieu sur notre volonté. Quand nous viendrons à juger sa théorie, nous n'examinerons pas une à une ses opinions diverses, mais nous tâcherons d'établir quelques grands principes dont la lumière éclaire toute cette discussion : d'un côté, nous déterminerons avec soin les attributs de Dieu qu'il est nécessaire de retenir et de consulter à chaque instant pour ne pas s'égarer dans la question qui nous occupe; de l'autre, nous chercherons à quel point de vue il faut se

placer pour apprécier sainement la nature humaine; enfin, une fois que ces notions de Dieu et de l'homme seront arrêtées, nous aborderons la difficulté même, qui est d'établir la Providence sans méconnaître la liberté.

EXPOSITION.

CHAPITRE I.

DE LA NATURE HUMAINE.

SECTION I.

OPINION DE S. AUGUSTIN.

Que sommes-nous donc, et que pouvons-nous, suivant saint Augustin ? Il ne sera pas difficile de découvrir sa pensée sur ce sujet : elle est à chaque page de ses livres, et nul plus que lui n'a été frappé de la dureté de notre condition.

Prenez les hommes à leur naissance, quelle infirmité ! (1) Ils pleurent, ils restent un long temps muets, sans raison, sans se servir de leurs membres, accablés de maladies, mordus par les bêtes, tués par les poisons, blessés par des chutes et privés de quelque sens ou de quelque membre. (2) S'il fallait absolument qu'ils naquissent ainsi, s'il fallait qu'ils vinssent au monde chétifs, comme maintenant, qui empêchait Dieu, aussitôt après leur naissance, de les faire grandir

(1) Op. imp. 3, CXCVIII.
(2) De pecc. mer. 1, XXXVII, 67, 68.—Op. imp. 3, XLVIII.

subitement, ou bien encore ne pouvait-il pas faire pour l'homme ce qu'il a fait pour beaucoup d'animaux qui, à peine nés, courent, connaissent leur mère et trouvent d'eux-mêmes la mamelle.

(1) Cette misère est si grande et si manifeste que certains auteurs, pour l'expliquer et justifier la bonté divine, imaginent que ces enfants ont déjà vécu et qu'ils portent ici la peine de leurs fautes. Mais quel crime ont-ils dû commettre pour mériter un pareil châtiment!

(2) Nos maux ne disparaissent pas avec l'enfance; pendant toute notre vie, ils nous assiégent tellement qu'il n'est permis d'espérer une félicité complète qu'au delà de ce monde.

(3) Enfin, arrive la mort. Pourquoi l'enfant, dès qu'il commence à se connaître, la redoute-t-il? Pourquoi n'est-ce pas un sommeil auquel on s'abandonne? Pourquoi donne-t-on le nom de grands aux hommes si rares qui ne la craignent point? Pourquoi l'apôtre, qui désire être délivré des désirs corporels et vivre avec le Christ, ne veut-il pas cependant être dépouillé de son corps, mais que ce qu'il y a de périssable dans cette matière disparaisse, et que le reste soit revêtu d'immortalité?

(4) Que dire aussi des monstres, et de cette foule de difformités qui dégradent le corps humain?

Et ce n'est pas la matière seule qui est pleine d'imperfections; l'âme a aussi les siennes.

(1) De pecc. mer. 1, XXII, 31.
(2) Op. imp. 2, LXXXIX.
(3) Ibid., 2, CLXXXVI.
(4) Ibid., 1, CXVI.

(1) L'enfant ne sait où il est, ni ce qu'il est, ni par qui il a été créé, ni par qui engendré ; son intelligence est fermée à tout précepte ; enveloppé des épaisses ténèbres de l'ignorance, il ne peut se réveiller de ce sommeil pour connaître la vérité ; il faut attendre que cette espèce d'ivresse se dissipe, non pas comme l'autre ivresse, dans une nuit, mais avec les mois et les années.

(2) Puis lorsqu'il grandit, pourquoi a-t-il besoin de verges pour être dompté et de travail pour s'instruire ; pourquoi, dans un bon nombre, cette intelligence épaisse que ni fatigues ni douleurs ne peuvent corriger ? (3) Si la science et la force sont si rares parmi nous, cette rareté ne nous fait-elle pas comprendre ce qu'il faut penser du genre humain tout entier ? Pourquoi, en effet, cette race n'est-elle pas portée par un instinct naturel à développer son intelligence et son énergie ? ou du moins pourquoi la meilleure part n'agit-elle pas ainsi, en sorte que les exceptions nous frappent et nous semblent contrarier la tendance de la nature ? Pourquoi nous précipitons-nous dans les profondeurs de l'ignorance et de la mollesse, comme si nous étions sur une pente et que nous fussions accablés par quelque poids qui nous pousse en bas ? Croit-on expliquer l'ignorance de cette foule d'hommes en disant qu'ils fuient le travail ? il faudra expliquer cette aversion à son tour et nous dire pourquoi l'homme,

(1) De pecc. mer. 1, XXXVI, 66.
(2) Op. imp. 3, CXCVIII.
(3) Ibid., 5, I.

dont la constitution première était si bien entendue, a tant de peine, a besoin de tant d'efforts pour apprendre ce qu'il lui est utile et salutaire de connaître, et pourquoi, fuyant ainsi le travail, il se repose plus ordinairement et plus volontiers dans les ténèbres de l'ignorance. Le petit nombre des hommes intelligents et forts, c'est-à-dire de ceux qui parviennent à la science des choses divines et humaines, et la multitude, au contraire, des hommes lourds et inertes, indique assez de quel côté penche cette nature que les Pélagiens prétendent saine. Dans ce siècle plein d'erreurs et de soucis, ceux qui se distinguent le plus par leur intelligence sont encore oppressés par la masse du corps.

Il n'y a pas en nous seulement de la faiblesse, il y a aussi de la perversité. Deux lois se partagent notre être : l'une qui nous porte vers la terre, l'autre qui nous porte vers le ciel ; l'une qui nous pousse au bien, l'autre au mal : le désir et la raison, la loi de la chair et la loi de l'esprit, éternellement ennemies.

Qui ne serait touché de toutes ces misères? (1) Les païens eux-mêmes en ont été frappés. Écoutez Cicéron : (2) La nature, plutôt marâtre que mère, a jeté l'homme dans la vie avec un corps nu, frêle, débile, et avec une âme que les soucis tourmentent, que la crainte abat, que les fatigues épuisent, que les passions entraînent, mais où brille encore, à travers les ténèbres, une divine étincelle de génie et d'intelli-

(1) C. Jul. pel. 4, XII, 60, 78.
(2) De Repub. 3, I. Trad. de M. J.-V. Le Clerc.

gence. (1) Ces peines, ces misères de la vie humaine ont fait dire aux anciens prophètes, à ces interprètes chargés d'expliquer aux initiés les mystères divins, que nous n'étions nés que pour expier des crimes commis dans une vie antérieure; et il n'y a rien d'absurde dans cette opinion. Aristote aussi a raison de dire que notre supplice sur la terre est semblable à celui de ces malheureux que les brigands étrusques, entre les mains de qui ils étaient tombés, faisaient mourir avec une cruauté recherchée, en les liant face à face avec des cadavres, en forçant ceux qui vivaient encore d'embrasser étroitement ceux qui n'étaient déjà plus. Nos âmes, disait-il, enchaînées à notre enveloppe corporelle, sont des vivants joints à des morts.

Voyez l'homme à l'œuvre, consultez les faits. Si depuis le commencement du monde le bien l'a emporté sur le mal, si l'on a vu beaucoup d'hommes mener une vie parfaitement pure, si le désordre est exceptionnel, ce sera une présomption très-grande en faveur de la nature. Mais que faudra-t-il penser si nul homme n'a vécu irréprochable? Or, selon saint Augustin, c'est précisément ce qui est vrai. (2) Il a existé des hommes grands, justes, et sur beaucoup de points dignes d'éloges, mais pas un seul sans péché. (3) Ou bien on ne connaît pas la justice, ou bien on ne s'y plaît pas; ce sont là les deux sources d'où proviennent toutes les fautes, car notre volonté est d'autant plus forte que la

(1) Hortens. Trad. du même.
(2) De pecc. mer. 2, XVII, 26.
(3) C. Jul. pel. 5, XVII, 26.

notion du bien est plus claire et que nous l'aimons plus ardemment. L'ignorance et la faiblesse, voilà nos deux maladies, les deux vices qui s'opposent à notre perfection.

Mais si telle est la condition de l'homme, est-il possible d'absoudre son créateur ? Saint Augustin du moins l'a pensé.

D'abord il ne consent pas à considérer Dieu comme l'auteur du mal moral, de l'injustice ; il a pu changer de théorie sur l'origine du mal, mais il a toujours conservé cette pensée fondamentale.

(1) Pélage prétendant que Dieu a mis en nous comme une racine féconde qui, à la volonté de l'homme, peut se parer de la fleur des vertus ou se hérisser des ronces du vice, saint Augustin lui répond : Quelle erreur de prétendre que Dieu a mis en nous une seule et même racine qui peut produire à notre gré des fleurs ou des ronces ! Non, la vertu ne pousse pas sur le même tronc que le vice ; elle provient de l'amour de Dieu. Le vice vient de l'orgueil, et l'homme, lorsqu'il est sorti des mains du créateur, ne portait en lui que la racine féconde du bien ; pour cette autre racine où croît le mal, c'est l'homme qui l'a implantée en lui-même, ou, si ce n'est lui, c'est son séducteur.

Le péché s'explique par la volonté de l'homme, sans remonter plus haut. Si le mal eût résidé dans notre organisation, dans le corps ou dans l'âme de l'homme, lorsqu'il sortit des mains de Dieu, il serait peut-être permis de mettre Dieu en cause ; mais rien de pareil

(1) De gr. chr. XVIII, 19. — XIX, 20. — XX, 21.

n'existe, et notre libre arbitre suffit à rendre compte de notre corruption. Voici comment le péché s'est introduit dans le monde : (1) la volonté mauvaise a précédé, puis est venu le mauvais désir. Ce n'est pas un désir quelconque qui a lutté contre une volonté quelconque, mais c'est un désir dépravé qui a servi une volonté dépravée. L'un et l'autre étaient vicieux, toutefois c'est la volonté qui a entraîné le désir, et non le désir la volonté. Le désir n'a ni devancé ni combattu le vouloir. Et si, avant la consommation du péché, la volonté s'était détournée d'une œuvre illicite, le désir illicite se fût apaisé sans aucun effort.

Enfin, il reste à savoir pourquoi notre volonté est dépravée. Ne vient-elle pas de Dieu en effet, et cette inclination au mal ne contrarie-t-elle pas la sagesse suprême? Non, répond saint Augustin, (2) et saint Ambroise l'a bien compris. « Qu'est-ce que le mal, » dit-il, sinon le manque du bien ? La volonté est, il » est vrai, instrument de bien et instrument de mal, » mais instrument de bien parce qu'elle vient de Dieu, » et instrument de mal parce qu'elle réside dans une » créature imparfaite. » (3) Le mal étant donc un défaut, et se trouvant dans la créature parce qu'elle vient du néant, il n'y a pas lieu de chercher la cause de ce qui n'existe pas.

Mais Dieu ne pouvait-il pas enlever les mauvais désirs de notre âme? (4) Il faut, selon saint Augustin, qu'ils de-

(1) Op. imp. 1, LXXI.
(2) C. Jul. pel. 1, IX, 44.
(3) Ibid., 1, VIII, 37.
(4) De nat. et gr. XXVII, 30 et passim.

meurent dans l'homme pour prévenir l'orgueil des justes, pour qu'au milieu de leurs bonnes actions ils sentent encore leur impuissance, et renvoient à Dieu la gloire qu'ils seraient tentés de s'attribuer.

La sagesse de Dieu est sauvée, mais sa bonté n'est-elle pas compromise quand on vient à considérer la foule des maux qui nous affligent? Ici encore saint Augustin disculpe l'être parfait. (1) D'abord l'homme n'aurait pas connu la douleur s'il n'eût péché; ensuite, après que ses péchés lui sont remis, le châtiment demeure afin que cette douleur librement acceptée et vaincue donne une matière à sa vertu. (2) Personne n'est exempt de travailler : c'est le patrimoine qu'Adam a légué à ses enfants. Les riches eux-mêmes ne connaissent-ils pas le travail d'esprit, plus rude que le travail manuel des pauvres? Une fois le travail introduit dans le monde comme peine du péché, il y reste comme épreuve de la foi; il faut que nous travaillions contre nos vices et que nous nous fatiguions à ce combat jusqu'à ce que nous soyons délivrés de tout ennemi. Ainsi, pour que les bons combattants gagnent le prix, les supplices sont changés en combats; le travail, qui était d'abord un châtiment, est devenu pour nous un secours par la bonté admirable de Dieu.

(3) La mort, de même, a été dans le principe une punition, maintenant elle est une épreuve. (4) Dieu

(1) De pecc. mer. 2, XXXIII, 53.
(2) Op. imp. 6, XXIX.
(3) Op. imp. 6, XXXI.
(4) De pecc mer. 2, XXXI, 50.

pouvait affranchir les chrétiens de cette mort, même temporaire, mais il n'aurait donné quelque plaisir au corps qu'au détriment de la foi, car les hommes ont une telle frayeur de la mort que les chrétiens leur sembleraient plus heureux et leur religion préférable seulement à cause de leur immortalité; et alors on ne croirait plus en Jésus-Christ, on ne recourrait plus à lui pour obtenir la vie heureuse qui doit suivre cette mort passagère, mais pour en éviter les angoisses. Combien il y a plus de grandeur, de courage dans cette foi qui, au moment de la mort, espère une vie éternelle! La vraie foi, c'est celle que saint Paul a définie dans ces belles paroles : (1) « Elle rend présentes les choses que l'on espère, et elle » est la preuve certaine de ce qui ne se voit point. »

Voilà ce que saint Augustin pensait de notre nature et de notre condition ici-bas. Mais il ne suffisait pas d'établir son opinion, il fallait encore combattre les opinions contraires; or il se trouvait en face de deux doctrines, opposées il est vrai, mais toutes les deux, à son sens, également dangereuses : l'une, qui exagérait la corruption de l'homme, et l'autre sa pureté, le manichéisme et le pélagianisme. Nous allons le voir successivement aux prises avec ces deux doctrines.

SECTION II.

RÉFUTATION DU MANICHÉISME.

On connaît le manichéisme : de toute éternité ont existé ensemble deux dieux, l'un, principe du bien et

(1) Hebr. XI, 1.

habitant la lumière ; l'autre, principe du mal et habitant les ténèbres. Le dieu bon a eu la pensée de former le monde, mais, dès qu'il s'est mis à la réaliser, le dieu mauvais est intervenu et a gâté toutes ses œuvres. Aussi toutes choses portent cette double marque et renferment deux éléments ennemis. L'homme n'en est pas plus exempt que les autres créatures : son âme est une partie de la substance du dieu bon, et à ce titre elle est bonne elle-même, mais le corps auquel elle est liée est le produit du dieu mauvais, et elle est gâtée par ce contact.

(1) Manichée admet donc deux principes divers, mais co-éternels. Saint Augustin, au contraire, ne reconnaît qu'une seule nature primitive, existant de toute éternité, et qui est le bien souverain et immuable. De ce bien dérive toute créature, aussi toutes les natures sont bonnes ; mais, en même temps, elles sont inférieures au créateur parce qu'elles ont été faites de rien, et que, par conséquent, elles sont soumises au changement. Toute nature, en tant que nature, est donc excellente ; si l'on nous demande maintenant d'où vient le mal, nous répondons, du bien, mais non du bien souverain et immuable ; il procède des biens inférieurs et changeants. (2) D'un côté, nous connaissons que le mal n'est pas une substance, mais un vice de la substance ; d'un autre côté, nous comprenons qu'il ne peut exister ailleurs que dans une substance, et qu'il n'est que le manque du bien. La substance en elle-même est capable de bien et de mal :

(1) C. Jul. pel. 1, VIII, 36.
(2) Ibid., 1, VIII, 37.

de bien, par sa participation à l'être bon qui l'a créée ; de mal, non par la participation du mal, mais par la privation du bien ; c'est-à-dire qu'elle ne se mêle pas à une nature qui serait mauvaise en elle-même, mais qu'elle s'écarte de la nature parfaite, qui est le bien durable ; et si elle s'en écarte, ce n'est pas parce qu'elle vient de là, mais parce qu'elle vient du néant.

SECTION III.

RÉFUTATION DU PÉLAGIANISME.

Voici au contraire Pélage et ses disciples, Célestius et Julien, qui défendent la nature. La volupté des sens ne leur paraît pas comme à saint Augustin une imperfection : (1) portée à l'excès, elle est coupable, mais, resserrée dans de justes limites, elle demeure une affection innocente. (2) Qui a fait l'esprit de l'homme? Dieu. Et la chair? Dieu encore. Dieu, qui a créé ces deux substances n'est-il pas bon ? Sans aucun doute. Et ce qu'un être bon crée n'est-il pas bon également? Il faut l'avouer. Si donc l'esprit et la chair sont bons chacun de leur côté, comme procédant d'un être qui est bon lui-même, peut-il se faire que deux choses bonnes soient contraires et ennemies ? (3) Que si l'on réprouve nos sens parce qu'ils sont des instruments de péché, il faudra dire aussi qu'ils ont été mis en nous, non par Dieu, mais par le démon.

Saint Augustin répond : (4) Pélage ne veut pas accor-

(1) Op. imp. 1, LXXI.
(2) De nat. et gr. LIV, 63.
(3) C. Jul. pel. 4, XIV, 65.
(4) De nat. et gr. LIV, 63, 64.

der que deux choses bonnes soient contraires et ennemies ; on le troublerait fort dans son raisonnement, si on lui demandait : Qui a fait le froid et le chaud? Dieu, répondrait-il; il lui resterait à conclure, et à voir si ces deux choses ne sont pas bonnes, et si cependant elles ne sont pas contraires.

Mais peut-être se défendra-t-il ainsi : Le froid et le chaud sont des qualités et non des substances. Soit, mais des qualités naturelles, qui appartiennent certainement à une créature de Dieu. Les substances en elles-mêmes ne sont pas opposées ; elles le sont par leurs qualités, comme l'eau et le feu, par exemple. N'en serait-il pas ainsi de la chair et de l'esprit? Sans l'affirmer, nous n'avons voulu que prouver la faiblesse du raisonnement de Pélage. Le voilà donc forcé d'avouer ou que le créateur de la chair et de l'esprit, opposés entre eux, n'est pas un être bon, ou que cette opposition n'existe pas ; et, quelque opinion qu'il adopte, il se condamne lui-même. Alors quel parti reste-t-il à prendre? Confesser que cette lutte n'est que trop vraie, qu'elle ne saurait être instituée par Dieu, et qu'elle accuse, par conséquent, la corruption de notre nature.

Saint Augustin fait entrevoir un autre parti, quoiqu'il ne l'adopte pas. Je ne sais s'il y a aperçu quelque danger pour sa doctrine. Il se peut, dit-il, que les contraires ne se combattent pas, mais se tempèrent réciproquement, et produisent un bon résultat. Ainsi dans le corps, la sécheresse et l'humidité, le froid et la chaleur, par leur équilibre, produisent la santé.

(1) Enfin, il faut bien distinguer les sens et les passions qui en naissent, le sens charnel et la concupiscence charnelle, qui atteint le corps et l'esprit. Sans doute la concupiscence n'existe pas si les sens n'existent eux-mêmes; mais ne confondons pas les sens faits pour sentir et les passions qui sont senties plutôt qu'elles ne sentent. (2) Tu ignores, Julien, ou tu fais semblant d'ignorer qu'il faut distinguer dans chacun de nos sens, d'un côté la vivacité, l'utilité, la nécessité, de l'autre la corruption. La vivacité consiste à saisir plus ou moins bien dans les choses corporelles, leurs vrais attributs et leur vraie nature; l'utilité consiste à nous faire rechercher ce qui est utile ou nuisible à la vie du corps; la nécessité consiste en ce que nos sens sont frappés par les objets malgré notre volonté; mais la corruption consiste dans l'appétit de la volupté charnelle, qui les meut sans notre consentement ou malgré nous. La vue a sa fonction légitime, elle a aussi ses dangers, elle excite les désirs; l'ouïe de même : les saints cantiques qu'elle nous fait entendre exaltent notre piété, mais il est à craindre que nous ne recherchions le plaisir frivole que procure le son; les autres sens sont plus corporels, et en quelque sorte plus grossiers : ils ne nous mettent pas en relation avec les êtres extérieurs, et ne nous font connaître que les changements qui s'opèrent en eux-mêmes. Ici encore il est bon d'être instruit des diverses qualités que ces sens nous révèlent, mais il est mauvais de rechercher

(1) Op. imp. 4. XLIX.
(2) C. Jul. pel. 4. XIV, 65, 66.

avec ardeur les plaisirs qu'ils nous procurent. (1) Saint Augustin rappelle, à ce sujet, un passage de Cicéron, dans l'Hortensius : « Faut-il donc rechercher les plaisirs des sens que Platon a nommés, avec autant de force que de vérité, l'appât et l'aliment de tous les maux? En effet, quelle maladie funeste, quel épuisement, quelle pâleur mortelle, quel déshonneur, quel opprobre n'est pas comme attiré, comme appelé par un faux plaisir. Plus la volupté est grande, plus elle est ennemie de toute sagesse. Les plaisirs corporels lorsqu'ils sont extrêmes ne permettent point de penser, etc. » Voilà ce que disait un homme qui ne savait rien de la vie de nos premiers parents, du bonheur du paradis, de la résurrection des corps; nous devrions rougir de rencontrer une si grande vérité dans des auteurs impies, nous qui avons appris dans la sainte et pieuse philosophie, que la chair lutte contre l'esprit et l'esprit contre la chair.

(2) Julien étalait son érudition pour prouver que les philosophes grecs avaient mieux parlé sur cette question, que saint Augustin et les catholiques. Saint Augustin lui reproche de n'avoir pas osé appeler au secours de sa doctrine, que la volupté corporelle est le souverain bien, les philosophes que Cicéron nommait, à cause de leur honnêteté, des philosophes consulaires, et les stoïciens aussi, et Diogène le cynique, qui combattent à outrance cette volupté du corps. S'il s'agissait de décider par les témoignages qui doit

(1) C. Jul. pel., 4, XIV, 72. — Hortens., trad. de M. J. V. Le Clerc.
(2) Ibid., 4, XV, 75, 76.

avoir l'avantage, des plaisirs du corps ou de l'esprit, d'examiner le nombre, les qualités, et la gloire des philosophes qui ont appuyé les saines doctrines, Julien pourrait-il se faire un seul instant illusion? Pourrait-il oublier ce Platon, que Cicéron ne craint pas d'appeler le Dieu des philosophes? Julien n'a pas voulu citer ces moralistes, et il a eu raison, car ils auraient confondu, eux, ignorant les Écritures, et portés par la seule évidence, un homme qui a été instruit par la parole de Dieu.

Ce point débattu, Pélage insiste : il admettrait que la concupiscence est mauvaise en soi, indépendamment de ses excès; mais alors il veut savoir pourquoi Dieu ne l'enlève pas de l'âme humaine, et il n'accepte pas la raison qu'en donne saint Augustin.

— (1) Nous demandons pourquoi l'homme ne peut vivre sans péché, pourquoi, si la créature a été blessée, Dieu qui veut sa santé, n'a pas guéri toutes ses blessures. Vous répondez : il en est ainsi pour que l'homme juste ne tombe pas dans l'orgueil et ne s'attribue pas à lui-même le bien qu'il fait; cette réponse est la plus grande de toutes les sottises et de toutes les absurdités. Quoi! pour que l'homme ne pèche pas il faut qu'il pèche; pour qu'il soit garanti de l'orgueil il faut qu'il tombe d'abord dans ce vice!

(2) Il se trompe premièrement, en disant qu'un péché est prévenu et guéri par un péché de même espèce. Il ne voit aucune différence entre le péché et

(1) De nat. et gr., XXVII, 30.
(2) Ibid., XXIX, 33.

l'orgueil : pécher, dit-il, c'est s'enorgueillir, et s'enorgueillir c'est pécher. Cherchez en quoi tout péché consiste, et voyez si vous en trouverez un seul qu'on ne puisse appeler péché d'orgueil. Tout péché est un mépris de Dieu, et tout mépris de Dieu est orgueil. Qu'il cherche avec soin, reprend saint Augustin, et il trouvera que le péché d'orgueil est, dans la loi, bien séparé des autres. Oui, nous péchons souvent par là, mais non toujours : nous péchons souvent par ignorance et par faiblesse, au milieu des larmes et des gémissements. L'orgueil, qui est une grande faute, existe tellement à part que presque toujours il survient d'un pied plus agile dans l'âme qui fait le bien.

(1) Secondement, en admettant même ce que dit Pélage, son objection ne serait pas juste encore. Il ne voit pas qu'un ulcère est une douleur, que l'amputation est une douleur également, et que l'une enlève l'autre. Si nous ne le savions par expérience, si nous demeurions dans un lieu où jamais cela ne fût arrivé, et qu'un homme vînt nous le dire, certainement nous nous moquerions de lui, et nous servant des expressions de Pélage, nous lui répondrions sans doute : c'est la plus grande de toutes les absurdités de prétendre qu'une douleur est nécessaire pour enlever la douleur qu'un ulcère produit.

(2) Que dira-t-il du châtiment qui améliore les pécheurs? Lorsque Dieu détourne sa face de l'homme

(1) De nat. et gr., XXVII, 30.
(2) Ibid., XXIV, 27.

superbe qui se vantait de résister désormais à la tentation par ses propres forces, lorsqu'il rejette son âme dans le trouble, ne le punit-il pas pour l'avertir et l'amender.

(1) Pélage a beau se récrier : si on peut croire que les péchés sont guéris par les péchés, on peut croire aussi que le feu éteint le feu. Pourquoi n'ajoute-t-il pas que le poison est guéri par le poison, et que les ardeurs de la fièvre sont calmées quelquefois par la chaleur que provoquent les remèdes? Nous ne disons pas à l'homme : il est nécessaire que tu pèches pour ne plus pécher, mais : Dieu t'enlève quelquefois la force dont tu t'enorgueillis, afin que tu saches qu'elle n'est pas à toi, (2) afin que celui qui se glorifie ne se glorifie qu'en Dieu.

(3) Dieu veut nous guérir complétement sans doute, mais par les moyens que lui prescrit sa sagesse : or, le péché est un de ces moyens; il préserve les justes de cet autre péché qui s'attache à l'accomplissement des bonnes œuvres, de l'orgueil. Il faut que nous sentions notre infirmité pour demander à Dieu qu'il nous en délivre; loin de nous reposer dans notre vertu, il faut que nous accomplissions notre salut avec crainte et tremblement.

— Pélage va au cœur de la difficulté. Selon saint Augustin il n'a pas été dans les desseins de Dieu qu'aucun homme vécût sans péché; mais, qu'est-ce donc que ce péché qui s'attache ainsi à la nature

(1) De nat. et gr., XXVIII, 32.
(2) 1. Cor., I, 31.
(3) De nat, et gr., XXVII, 31.

humaine pour la souiller. (1) Est-ce une substance, ou bien un pur mot qui n'exprime pas une chose, une existence, un corps, mais simplement la qualité d'un acte mauvais? cette dernière opinion est la vraie; mais s'il en est ainsi, comment ce qui est dépourvu de substance peut-il corrompre la nature humaine?

(2) J'entends le psalmiste qui s'écrie : « Seigneur, ayez pitié de moi, guérissez mon âme, car j'ai péché contre vous. » Pélage l'interrompt et lui dit : « O toi qui cries : Guérissez mon âme, car j'ai péché, qu'est-ce donc que le péché? Une substance, une chose, une existence, un corps ou la qualité d'un acte mauvais? » Le psalmiste répond : « il en est comme tu le dis, le péché n'est point une substance, mais seulement la qualité d'un acte mauvais. » Alors Pélage : « pourquoi donc cries-tu : guéris mon âme, parce que j'ai péché? Ce qui manque de substance peut-il corrompre ton âme? » Ne pensez-vous pas que cet homme, pénétré de la douleur d'avoir péché, se refuserait à interrompre sa prière, et répondrait à Pélage : « laisse-moi, je te prie, va disputer, si tu le peux, avec celui qui a dit : « (3) Il n'est pas besoin de médecin pour les bien portants, mais pour les malades; je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs. » Celui-là dit que les justes sont saints et les pécheurs malades. »

(4) O mon frère, s'écrie saint Augustin, rappelle-

(1) De nat. et gr., XIX, 21.
(2) Psalm., XLI, 4.
(3) Matth., IX, 12.
(4) De nat. et gr., XX, 22.

toi que tu es chrétien. Qu'il te suffise donc de croire; mais si tu veux discuter, discutons. La discussion ne nuit pas, elle est utile au contraire quand elle est précédée d'une foi vive. Je prends un exemple entre mille : ne pas manger n'est pas une substance, cependant, si nous nous abstenons de toute nourriture, la substance du corps languit et s'altère, nos forces se perdent, et, pour peu que cet état dure, nous ne pouvons plus toucher au pain dont l'abstinence nous a abattus; de même le péché n'est pas une substance, mais Dieu en est une; il est la substance souveraine, la seule nourriture solide de la créature raisonnable. Par la désobéissance, nous nous en éloignons, et par notre faiblesse nous sommes incapables de prendre ce qui nous réconforterait : (1) « mon cœur a été frappé comme l'herbe, et comme elle s'est desséché parce que j'ai oublié de manger mon pain. »

(2) Sans doute le péché est un acte et non une chose, mais on doit en dire autant de la claudication, et cependant il ne dépend pas de nous de marcher droit; il faut que notre jambe soit guérie par les médecins.

—(3) L'homme doit-il être sans péché? S'il le doit, il le peut; s'il ne le peut pas, il ne le doit pas. Or, s'il ne doit pas être sans péché, il doit donc vivre dans le péché; mais le péché disparaît du moment qu'il est commandé! Non, il est ordonné à l'homme de vivre pur, et par conséquent il peut l'être.

(1) Psalm., CII, 4.
(2) De perf. just., II, 4.
(3) Ibid., III, 5.

En voyant un boiteux nous disons : l'homme doit marcher droit; si cet homme le doit, il le peut donc? Oui, à condition qu'il soit rétabli.

—(1) Le péché est-il ce qu'on peut ou ce qu'on ne peut pas éviter? Est-il en nous par nature ou par accident? Si par nature, il est inévitable, et alors il n'est pas un péché. Peut-on l'éviter, alors il n'est en nous que par accident, et il est possible de vivre pur. (2) La vraie définition du péché est celle-ci : il est la volonté de faire ce que la justice défend, lorsqu'on pourrait s'en abstenir.

(3) Le péché n'est pas en nous par nature, mais telle est la corruption de notre nature que la volonté sert de peu pour ne point pécher. (4) La définition proposée convient au péché qui n'est que péché, mais non à celui qui est la peine du péché. Nous avons perdu, par la faute de notre premier père, la liberté de ne pas faire le mal. On est grandement dans l'erreur si l'on pense qu'il n'y a aucune nécessité de pécher, ou si l'on ne comprend pas que cette nécessité est une punition du péché qui a été commis sans nécessité aucune.

(5) Il n'entre pas dans l'essence de la liberté de pouvoir faire le mal ou ne pas le faire, de prendre l'un ou l'autre parti, car qui oserait dire que Dieu n'est pas libre, et qui oserait dire aussi qu'il peut faillir? S'il

(1) De perf. just., II, 1, 3.
(2) Op. imp. 1, CIV.
(3) De perf. just. II, 1, 3.
(4) Op. imp. 1, CIV.
(5) Ibid. 1, LXXXI.

pouvait être injuste, il pourrait donc ne plus être Dieu. Toi-même, Julien, l'as souvent avoué, et l'apôtre (1) a dit de lui avec raison qu'il ne peut se nier lui-même.

(2) La loi consignée dans les livres de Moïse n'est pas une preuve de la liberté telle qu'on veut l'entendre, sinon il faudrait rejeter le témoignage de l'apôtre : (3) je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je hais.

— (4) On prend pour une nécessité ce qui est simplement l'effet de la coutume.

Toi-même (il s'adresse à Julien), parlant des affections et des passions de l'âme, tu dis qu'il arrive aux hommes que des affections entrent si avant dans leur âme et y tiennent si fortement qu'elles ne pourraient être déracinées sans de grands efforts, ou que même aucun effort ne saurait les arracher. Eh bien! n'est-ce pas là précisément ce que nous prétendons? N'avoues-tu pas qu'il y a une nécessité de pécher? Que cette nécessité vienne de la coutume, peu importe; toujours est-il qu'elle existe. Or, avant d'être ainsi enchaînés par la coutume, nous étions libres de pécher ou non, et cette nécessité qui est survenue est une punition infligée à notre libre arbitre.

(5) Le libre arbitre donné à l'homme fait qu'il peut pécher. Sa chute survenue, la liberté est devenue nécessité. La santé de l'âme consiste dans cette vraie liberté

(1) 2 Tim. II, 13.
(2) Rom. VII, 15.
(3) Op. imp., 6, XV.
(4) Ibid. 1, CV.
(5) De perf. just. IV, 9

que nous n'aurions pas perdue si notre volonté fût restée bonne. Malheureusement elle a failli, et il s'en est suivi pour nous une dure nécessité de pécher (*Secuta est peccantem peccatum habendi dura necessitas*) jusqu'à ce que notre maladie soit totalement guérie, et que nous recevions une liberté assez grande pour que nous voulions, conformément à notre nature, notre vrai bonheur. Dans ce nouvel état, nous aurons, heureusement pour nous, une nécessité volontaire de bien vivre et de ne jamais pécher. C'est cette volonté que promet le Sauveur à ceux qui croiront : (1) « Si le Fils vous affranchit, vous serez véritablement libres. »

Ajoutons que si, dans cet état, l'homme pèche, c'est pourtant lui qui en est coupable, car c'est sa faute s'il a perdu la puissance du bien.

— (2) Pélage répondra peut-être : Dieu ne précipite pas les pécheurs dans de nouveaux crimes, il ne fait que les abandonner.

Qu'il le dise, et il sera dans la vérité. C'est précisément cet abandon qui fait notre faiblesse; il n'est pas besoin que Dieu nous pousse au mal, il suffit qu'il nous délaisse. Lorsque la lumière de la justice s'est retirée de nous, qu'enfantons-nous autre chose que des œuvres de ténèbres, jusqu'à ce qu'une voix nous crie : (3) « Levez-vous, vous qui dormez, et sortez d'entre les morts; Jésus-Christ vous éclairera. » Oui, loin de Dieu nous sommes morts, et vainement

(1) Johan. VIII, 36.
(2) De nat. et gr. XXIII, 25.
(3) Ephes. V, 14.

Pélage nous affirme que nous ne pouvons être ni blessés ni corrompus.

Ainsi saint Augustin a réfuté les deux opinions qui pouvaient ébranler la sienne. D'après lui, l'homme est naturellement bon, mais il est corrompu.

(1) C'est ce que ne voient ni Pélage ni Manichée. Voici entre eux une petite créature humaine, bonne par nature, viciée par son origine. Le bien qui est en elle confesse un créateur excellent; le mal réclame un rédempteur miséricordieux. Que dit le premier? Il reprend ce qu'elle a de bon. Et le second? Il nie ce qu'elle renferme de mal. L'un et l'autre ne sont que ses persécuteurs, à des titres divers. Ils mentent tous deux, mais je préfère encore celui qui accuse la chair toute seule à celui qui exalte à la fois la chair et l'esprit. Quoi qu'il en soit, l'un et l'autre doivent l'empêcher de guérir de ses maux : l'un en blasphémant Dieu, qui a créé également ces deux substances, et en présentant le mal comme irréparable; l'autre, en lui cachant sa blessure.

(1) C. du ep. pel. 1, IV, 4.

CHAPITRE II.

DE LA PROVIDENCE, OU DU CONCOURS DE DIEU DANS LES ACTIONS HUMAINES.

SECTION I.

SELON PÉLAGE.

Telle est l'opinion de saint Augustin sur la nature de l'homme. Cherchons maintenant quelle action il attribue à Dieu sur notre volonté. Nous laisserons sa théorie se développer comme elle s'est développée en effet, en regard et en opposition de celle de Pélage.

Pélage semble s'exprimer clairement sur ce point (1) : « J'anathématise quiconque pense ou dit que le secours de Dieu n'est pas nécessaire et dans tous les moments et pour tous nos actes. Que celui qui tâche de détruire cette vérité soit livré aux peines éternelles. » Ailleurs : (2) « O aveuglement de l'ignorance ! on veut que

(1) De gr. chr. II, 2.
(2) De nat. et gr. XLIV, 52.

nous possédions sans le secours de Dieu cette pureté qui ne vient que de lui. » Ailleurs encore : (1) « Ce n'est pas le même de chercher si une chose est possible ou si elle est accomplie. Or, l'homme me paraît pouvoir être sans péché. Je dis pouvoir être, et non pas être. (2) Vous ajoutez : par le secours de Dieu. Très-bien; loin de combattre mon opinion, vous ne faites que la confirmer.

(3) Si l'on ne connaissait de Pélage que ces paroles, et si l'on ignorait sa véritable pensée, exprimée assez clairement, je ne dis pas dans ces livres qu'il prétend lui avoir été enlevés avant qu'il les eût revus, ou qu'il renie complétement, mais dans les livres que citent ses lettres envoyées à Rome; qui ne le croirait parfaitement orthodoxe? Mais qu'on recoure à son Traité du libre arbitre, on saura ce que signifient ces anathèmes. Ce secours de Dieu qu'il professe, il le place dans la nature et dans la loi.

(4) « Nous distinguons trois choses dans l'ordre suivant : 1° le pouvoir; 2° le vouloir; 3° l'agir. Le pouvoir vient de la nature; le vouloir, du libre arbitre; l'agir n'est que la réalisation du vouloir. Or, le pouvoir appartient en propre à Dieu, qui l'a donné à sa créature; quant aux deux autres qualités, il faut les rapporter à l'homme. La volonté droite et l'œuvre juste sont donc la gloire de l'homme, ou, pour mieux dire, de l'homme et de Dieu, qui a mis en nous cette possi-

(1) De nat et gr., VII, 8.
(2) Ibid. X, 11.
(3) De gr. chr. II, 2.
(4) Ibid. III, 4. — IV, 5.

bilité de vouloir et d'agir, et qui aide toujours ce même pouvoir. On conçoit que cette possibilité existe sans la volonté et sans l'acte qui, au contraire, ne sauraient exister sans lui. Je suis donc libre d'avoir une volonté droite, de faire une action bonne, mais je ne suis pas libre de posséder le pouvoir de résoudre le bien et de l'accomplir; il est en moi-même malgré moi, et ne me fait jamais défaut. Éclaircissons cela par des exemples : (1) je puis parler, ce n'est pas de moi que je tiens cette puissance; je parle, c'est moi qui en suis la cause, si, lorsque je parle, je m'attribue à moi-même cette action, c'est donc que je puis ou parler ou me taire; mais si le pouvoir de parler ne vient pas de moi, ne dépend pas de ma volonté, il suit nécessairement que je peux toujours parler. En vain voudrais-je me défaire de ce pouvoir, cela m'est impossible, à moins que je ne m'arrache la langue, qui est l'organe de la voix. (2) De même nous pouvons voir avec nos yeux; ce n'est point de nous que cela dépend, et, en général, nous pouvons faire, dire, penser le bien : c'est Dieu qui nous a donné ce pouvoir et qui l'aide; nous agissons, nous parlons, nous pensons conformément au bien : c'est de nous que cela dépend, car nous pourrions faire le contraire. Il me faut le répéter souvent, à cause de vos accusations injustes : lorsque nous disons que l'homme peut être sans péché, et que nous avouons en même temps, à la gloire de Dieu, que ce pouvoir nous vient de lui, nous ne glorifions pas l'homme. (3) Nous te-

(1) De nat. et gr. XLV, 53.
(2) De gr. chr. IV, 5.
(3) De nat. et gr. LI, 59.

nons que le pouvoir de ne pas pécher ne vient pas de nous, mais de la nécessité de la nature. Or, tout ce qui est une nécessité naturelle vient évidemment de Dieu. Comment donc nous accuse-t-on d'enlever à Dieu précisément ce que nous lui attribuons?

Sa pensée est claire, toute illusion est impossible; le secours de Dieu, c'est simplement le libre arbitre. Quand l'homme veut, il fait le bien; quand il ne le fait pas, c'est qu'il ne l'a pas voulu. (1) Il l'a dit: « Dieu a » mis en nous comme une racine féconde, qui, à la » volonté de l'homme, porte des fruits divers, et peut, » au gré de celui qui la cultive, se parer de la fleur des » vertus ou se hérisser des ronces du vice. » Ce pouvoir de faire le bien, sur lequel Pélage insiste avec tant d'opiniâtreté, est-il donc tellement attaché à la nature qu'il en soit complétement inséparable? (2) Non, pour que je perde la puissance de parler, il n'est pas même nécessaire qu'on arrache ma langue, il suffit d'une maladie, il suffit qu'on me ferme la bouche. (3) La même chose est vraie de l'ouïe, de la vue, de l'odorat. (4) Voyant un homme qui a les jambes en bon état, on dira justement de lui: qu'il veuille ou non, il a le pouvoir de marcher; mais, que ses jambes soient brisées, il n'a plus ce pouvoir, en dépit de sa volonté. (5) Il n'est même pas toujours nécessaire pour que nous perdions un pouvoir naturel, qu'un de nos organes

(1) De gr. chr. XVIII, 19.
(2) De nat. et gr. XLV, 53.
(3) Ibid., XLVII, 55.
(4) Ibid. XLIX, 57.
(5) Ibid XLVII, 55.

soit altéré par la maladie ou fermé par la contrainte. Voulez-vous voir? il ne suffit pas que vos yeux soient sains et intacts, il faut plus : vous ne verrez jamais sans le secours de la lumière. Eh bien! même alors que l'âme de l'homme était saine, il était vrai de dire que la liberté avait besoin du secours de Dieu. (1) Mais nous ne parlons pas de la nature primitive, nous parlons de la vie présente, où le corps pèse sur l'âme, où une enveloppe matérielle obscurcit l'esprit. (2) Comment donc a-t-il le courage de dire qu'il dépend de nous seuls de ne pas pécher, et qu'il ne faut attribuer à la nature que le simple pouvoir de ne pas pécher? Ah! sans doute, cette nature est profondément viciée; et quel exemple plus frappant que cet homme qui ne peut pas apercevoir une telle vérité!

Quel est ce secours dont parle Pélage, et que Dieu, selon lui, prête constamment au libre arbitre? (3) « Des hommes d'une ignorance profonde pensent que nous faisons injure à la grâce divine en disant qu'elle ne peut, sans nous, accomplir notre salut. Selon eux, nous entendons que Dieu a donné des préceptes à l'homme et qu'il laisse à notre liberté de les accomplir, sans lui rendre cet accomplissement plus facile par son secours. » Non, ce n'est pas là notre opinion; nous ne faisons pas même consister ce secours dans la loi, mais dans un action réelle de Dieu. Dieu nous aide par sa doctrine, il ouvre les yeux de notre cœur, il nous enlève à l'attrait des objets présents en nous

(1) De nat. et gr., XLVIII, 56.
(2) Ibid. XLIX, 57. — XLVIII, 56.
(3) De gr. chr. VI, 8.

montrant l'avenir ; (1) lorsque nous sommes adonnés aux passions terrestres, attachés au seul bonheur du moment, comme les animaux, il nous enflamme par la considération de la gloire et des récompenses futures; par la révélation de sa sagesse, il nous conseille tout ce qui est bien et amène à lui la volonté engourdie.

Mais, en vérité, répond saint Augustin, est-ce là autre chose que la loi et la doctrine ?

(2) Pélage va plus loin et semble accroître l'action de Dieu. Nous ne lui devons pas seulement, dit-il, la liberté et la loi qui la régit, nous lui devons encore la rémission de nos péchés passés. Une fois commis, ils subsistent, il ne dépend pas de nous de les anéantir, à Dieu seul appartient cette puissance.

(3) Outre le don de la liberté et de la loi, et la rémission des péchés, il reconnaît encore une autre faveur de Dieu. Il a envoyé sur la terre son fils pour nous servir d'exemple, pour nous proposer la perfection à laquelle nous devons tendre.

(4) Voilà tout ce que Dieu fait pour l'homme, selon Pélage. Maintenant, qu'il vienne nous dire que pour toutes nos bonnes œuvres et à tous les moments nous avons besoin du secours de Dieu, que la liberté se trouve dans tous les hommes chrétiens, juifs et gentils, mais que dans les chrétiens seuls elle est aidée par l'action divine, nous saurons à quoi nous en tenir sur

(1) De gr. chr. X, 11, etc.
(2) De nat. et gr. XXXIV, 39.
(3) De gr. chr. XXXVIII, 42, — XXXXIX, 43.
(4) Ibid. XXXI, 33, 34.

ces protestations et quel est le sens qu'il met sous ces paroles.

(1) Selon lui, en nous donnant la volonté libre, et nous proposant la loi, Dieu a fait pour nous tout ce qui était nécessaire. Il ne voit pas que si notre volonté, en déployant toute sa force, peut vaincre la tentation, souvent elle est molle et chancelante; que le péché est facile, et ses conséquences terribles (2). « Quiconque, » ayant gardé toute la loi, la viole en un seul point, » est coupable comme l'ayant toute violée ». La volonté humaine, réduite à elle-même, peut-elle se tendre assez constamment pour vaincre, depuis la naissance jusqu'à la mort, cette concupiscence, cette révolte de la chair, (3) « où n'habite que le mal » ? Le premier péché ne nous a pas seulement disposés à en commettre d'autres, il a brisé notre volonté. Lors donc que le péril est plus grand et le courage plus faible, comment n'aurions-nous pas besoin d'un secours d'en haut ?

(4) Pélage a raison de dire que Dieu, être bon et juste par excellence, a dû créer l'homme tel qu'il pût être exempt de péché, s'il le voulait; sans doute, et qui l'ignore ? Il l'a créé en effet sain et sans péché, et lui a donné le libre arbitre pour vivre dans la justice; mais ce n'est point de cet homme-là que nous parlons: nous parlons de celui que des brigands ont laissé à demi-mort sur une grande route, couvert de larges

(1) De pecc. mer. 2, II, 2. — III, 3. — IV, 4.
(2) Jac. II, 10.
(3) Rom. VII, 18.
(4) De nat. et gr. XLIII, 50, 62.

blessures. Il faut ici un aveu sincère, et non une défense menteuse.

(1) Pélage est animé d'un zèle très-ardent contre les pécheurs qui, au lieu d'accuser leur volonté, seule coupable, aiment mieux accuser leur nature et s'excuser par là. Il s'est trop emporté contre cette opinion funeste qu'un écrivain profane avait déjà reprise. « L'homme, dit en effet Salluste, se plaint à tort de sa nature. » Pélage a appuyé cette pensée de tout le poids de son génie. Toutefois, je crains de trouver en lui un de ces hommes qui ont du zèle pour la gloire de Dieu, mais un zèle peu éclairé, qui, ignorant la justice communiquée d'en haut, veulent établir notre justice personnelle.

SECTION II.

PROVIDENCE SELON SAINT AUGUSTIN.

Arrivons enfin à la théorie de saint Augustin. Il en a posé le solide fondement dans son livre de *l'esprit et de la lettre*, livre admirable qui renferme une profonde sagesse, et pourrait, sauf quelques réserves nécessaires, passer tout entier dans la philosophie, qu'assurément il vivifierait. Plus tard nous en signalerons et accepterons les grands résultats, pour le moment il nous suffit de les exposer.

(2) La plus grave des erreurs, selon saint Augustin, celle qu'il faut combattre le plus vivement, le plus opiniâtrément, c'est l'erreur de ces hommes qui pré-

(1) De nat. et gr. I, 1.
(2) De sp. et litt. II, 4.

tendent que la volonté humaine est assez forte par elle-même pour accomplir le bien sans le secours de Dieu. Il est vrai qu'ils ne proposent pas leur doctrine aussi crûment, mais au fond ils n'en ont pas d'autre.

(1) Pour nous, dit saint Augustin, nous professons que Dieu aide la volonté humaine dans l'accomplissement de la justice; il ne s'est pas borné à créer l'homme avec la liberté et une règle de vie, il lui envoie de plus son esprit pour faire entrer dans son âme l'amour de ce bien souverain et immuable qui est Dieu, souverain bien en effet, même quand nous ne marchons encore vers lui que par la foi, et que nous n'en jouissons pas encore par la claire vue : l'homme ayant reçu, pour ainsi dire, les arrhes d'un présent gratuit, brûle de s'attacher à son créateur, de se pénétrer de cette véritable lumière, et ainsi il puise le bonheur à la même source où il a puisé l'être.

La science qui règle notre conduite n'est qu'une lettre qui tue, si l'esprit ne vient la vivifier. (2) Est-ce à dire que la loi soit une chose mauvaise, et qu'elle ait été donnée seulement pour aggraver les péchés? Loin de nous cette pensée. Nous ne prétendons point que ceux qui obéissent à la loi ne sont pas justifiés, puisque, au contraire, s'ils n'étaient justifiés, ils ne pourraient pas l'accomplir. La loi est établie pour donner aux hommes la connaissance de ce qu'ils doivent faire, mais c'est le secours divin qui la fait accomplir; la loi est bonne et louable en elle-même, mais là où

(1) De sp. et litt. III, 5.
(2) Ibid. IV, 6.

l'esprit fait défaut, là où il n'inspire pas les bons désirs au lieu des mauvais, là où il ne répand pas son amour, cette loi, toute bonne qu'elle est, augmente par la défense même les désirs pervers. Il en est comme d'un courant d'eau : qu'on lui oppose un obstacle, s'il parvient à le vaincre, il se précipitera avec plus de violence ; car je ne sais comment il se fait que les objets défendus tiennent de cette défense même certains attraits.

Déterminons ici avec précision l'opération de la loi et l'opération de Dieu. Voici, selon saint Augustin, la vraie différence : (1) Ce que la loi des œuvres ordonne avec menaces, la loi de la foi l'obtient par la croyance ; la première dit (2) : « Tu n'auras pas de mauvais désirs, » la seconde (3) : « Sachant bien que personne ne peut être continent, si Dieu ne le lui accorde, et que la sagesse consiste à savoir de qui nous vient ce don, j'ai recouru au Seigneur, et lui ai adressé ma prière. » Cette seconde loi a établi un culte de louanges et d'actions de grâces dans lequel le juste s'humilie et rend toute gloire à Dieu. Dans la loi des œuvres, Dieu dit à l'homme : Fais ce que j'ordonne ; dans la loi de la foi, l'homme dit à Dieu : Donnez-moi ce que vous ordonnez. Le précepte de la loi ne va qu'à faire connaître ce que la foi seule fera, il révèle à l'homme ce qu'il devra demander, si toutefois il reconnaît son impuissance ; et dans le cas où le pouvoir ne lui fait pas défaut, elle lui révèle encore de qui il le tient. Le véritable enfant de la foi

(1) De sp. et litt. XIII, 22.
(2) Exod. XX, 17.
(3) Sap. VIII, 21.

n'est pas celui qui s'attribue ce qu'il possède, mais celui qui sait de qui il doit espérer ce qui lui manque ; au-dessus de l'un et de l'autre est l'homme qui possède, sachant bien à qui il le doit, et ne tombe pas dans le vice de ce Pharisien, qui remerciait Dieu de ce qu'il avait, et ne lui demandait rien de plus, comme s'il n'avait besoin d'aucun secours nouveau pour accroître ou parfaire la justice. (1) Lorsque Dieu donne sa loi sur le Mont-Sinaï, le peuple est terrifié (2), et défense lui est faite de s'en approcher ; chez les Chrétiens au contraire (3), l'Esprit descend sur les apôtres réunis pour l'attendre ; là le doigt de Dieu a gravé la loi sur des tables de pierre, ici dans le cœur des hommes ; là une loi extérieure qui épouvante les hommes injustes, ici une loi intérieure qui justifie ; là des préceptes comme celui-ci (4) : Tu ne seras pas adultère, tu ne commettras pas d'homicide, tu n'auras pas de mauvais désirs ; (5) ici un seul précepte qui contient tous les autres : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. (6) Aussi l'apôtre dit-il aux Corinthiens (7) : Vos actions font voir que vous êtes la lettre de Jésus-Christ, dont nous n'avons été que les secrétaires, et qui est écrite non avec de l'encre, mais avec l'esprit du Dieu vivant ; non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair qui sont vos cœurs.

(1) De sp. et litt. XVII, 29.
(2) Exod. XIX, 12, 16, 21.
(3) Act. II, 1, etc.
(4) Exod. XX, 13, 14, etc.
(5) Rom. XIII, 9.
(6) De sp. et litt. XVII, 30.
(7) 2 Cor. III, 3.

(1) Par la loi nous craignons Dieu, par la foi nous espérons en lui. Dieu se voile aux yeux de ceux qui redoutent le châtiment; travaillée de cette crainte, l'âme n'a pas de force pour vaincre les mauvais désirs; (2) mais, quand la loi a effrayé par ses préceptes les hommes pervers, et quand la concupiscence s'est enflammée par l'interdiction, touchés par la foi ils se réfugient en Dieu, et échappent aux menaces de la lettre par la délectation que répand en eux l'esprit. Pour être justes, il ne faut donc pas s'en tenir à la loi, mais la traverser, reconnaître qu'on ne peut être justifié par elle seule, et que notre volonté est trop faible pour opérer de bonnes œuvres sans le secours d'en haut.

Telle est la foi qu'a prêchée l'apôtre. (3) Constant ennemi de l'orgueil, il apostrophe vivement les Juifs qui, fiers de leurs priviléges, croyaient être justes en accomplissant la lettre de la loi; ils n'étaient pas secourus par l'esprit, et Dieu qui voyait leur volonté n'y trouvait point cette bonté qui apparaissait dans leurs œuvres; il regardait plutôt ces actions comme autant de fautes, sachant bien que la certitude de l'impunité les eût fait agir autrement. Ce que recommande saint Paul, ce n'est pas cette exécution apparente de la loi, c'est la circoncision du cœur, c'est l'affranchissement de tous les désirs impurs; or, cet état de l'âme n'est pas l'œuvre de la lettre qui instruit et menace, mais de l'esprit qui aide et guérit.

(1) De sp. et litt. XXIX, 51.
(2) Ibid. X, 16.
(3) Ibid. VIII, 13.

Ce ne sont pas seulement les Juifs qu'il réprimande, (1) il ne rappelle jamais que pour les flétrir, ces hommes qui, légers et gonflés, se soulevant d'eux-mêmes dans le vide où ils ne trouvent aucun repos, retombent et se brisent contre leurs idoles. Dieu cependant s'est fait connaître à eux, car, comme le dit saint Paul (2), ses perfections invisibles, sa puissance éternelle et sa divinité, sont devenues visibles depuis la création du monde, par la connaissance que nous en donnent ses créatures. Et ainsi ces hommes sont inexcusables, parce qu'ayant connu Dieu, ils ne l'ont point glorifié comme Dieu, et ne lui ont point rendu grâces; mais ils se sont égarés dans leurs vains raisonnements, et leur cœur insensé s'est rempli de ténèbres; ils sont devenus fous en s'attribuant le nom de sages, et ils ont transféré l'honneur qui n'est dû qu'au Dieu incorruptible, à l'image d'un homme corruptible, et à des figures d'oiseaux, de quadrupèdes et de serpents.

(3) Julien arrête ici saint Augustin, en lui rappelant les vertus des gentils. Ces hommes qui n'ont pas eu la foi ont été pleins de vertus, par la seule bonté de la nature, par les seules forces de leur liberté innée. On en a trouvé un grand nombre miséricordieux, modestes, chastes et sobres.

Au lieu de regarder les impies comme justes et de leur attribuer les qualités qu'ils possèdent, il eût mieux valu chercher dans la distribution même de ces

(1) De sp. et litt. XII, 19.
(2) Rom. I, 20., etc.
(3) C. Jul. 4, III, 16.

qualités le conseil de Dieu. N'est-ce pas en effet par son conseil, mais toujours juste, que les uns sont lents à comprendre et ont une intelligence de plomb, ou bien sont dépourvus de mémoire; d'autres naissent avec un esprit vif ou une mémoire heureuse, d'autres avec les deux qualités à la fois, saisissant promptement, et retenant, sans jamais les perdre, les trésors qu'ils ont une fois acquis; les uns, doux de caractère, les autres prompts à s'enflammer, d'autres encore tenant le milieu entre ceux-là; les uns froids et insensibles aux plaisirs du corps, d'autres ardents et indomptables, d'autres encore à la fois ardents et réglés; les uns pleins de timidité, les autres de hardiesse, d'autres qui ne sont ni timides ni hardis; les uns adonnés à la joie, les autres à la tristesse, d'autres indifférents. Or, ces divers genres d'esprits et de caractères ne viennent pas de notre volonté intelligente et libre, mais de la seule nature; les médecins même osent les attribuer au seul tempérament des corps. Nous sommes-nous donc fait nous-mêmes notre corps? Est-ce par notre volonté que nous souffrons plus ou moins travaillés de ces vices? Cependant, que par cette pente naturelle nous tombions dans un excès ou dans l'autre, il ne nous est pas permis de dire à celui qui nous a formés, et dont la puissance souveraine est juste et bonne : pourquoi m'as-tu fait ainsi? Combien donc il serait plus raisonnable d'attribuer ces vertus, que Julien nous montre dans les impies, à la faveur céleste plutôt qu'à leur volonté! Loin de nous l'idée qu'il y ait aucune vertu dans un homme s'il n'est

juste; loin de nous aussi l'idée qu'aucun homme soit juste s'il ne vit de foi.

(1) Entre tous ceux qui prennent le nom de chrétiens il n'y a que les Pélagiens et parmi les Pélagiens que toi seul, Julien, pour oser appeler juste un infidèle, un impie, un homme qui est la propriété du démon. Voilà donc parmi les justes un Fabricius, un Fabius, un Scipion, un Regulus, dont tu me présentes les noms pour m'effrayer, comme si nous discutions dans l'ancien sénat de Rome. Mais il n'est besoin dans ce sujet que de recourir à l'école de Pythagore ou de Platon, de ces philosophes, qui se sont ennoblis par une doctrine bien supérieure à toutes les autres : ils disaient qu'il n'y a pas dans un homme de véritable vertu, si la substance divine, éternelle et immuable n'en laisse l'empreinte sur les âmes. Oui, les anciens ont pu s'approcher de Dieu par l'intelligence, mais ils s'en sont éloignés par l'orgueil. (2) « Connaissant Dieu, ils ne l'ont point glorifié comme Dieu et ne lui ont point rendu grâces; mais ils se sont livrés à des pensées vaines, et leur cœur s'est obscurci; se disant sages, ils sont devenus fous. »

Or, s'ils n'ont pas possédé la vraie justice, ils n'ont pas possédé non plus les autres vertus qui l'accompagnent, la continence, la pureté par exemple, toutes ces vertus qui se tournent en défauts quand on ne les rapporte pas à leur véritable auteur. (3) Ce qui donne à une vertu son titre et sa réalité, c'est le but dans le-

(1) C. Jul. pel. l, III, 17.
(2) Rom. I, 21, 22.
(3) C. Jul. pel. l, III, 19.

quel elle est pratiquée, c'est la source d'où elle dérive, c'est la vue de la béatitude éternelle pour laquelle on travaille; mais appellera-t-on vertueux l'avare lorsqu'il médite sur les moyens de gagner, parce qu'il ne dissipe pas follement son bien, semblable à ceux que nous avons vus de nos jours dans l'irruption des Barbares, endurer tous les tourments plutôt que de découvrir leurs trésors; parce qu'il supporte de grandes fatigues et de grandes douleurs, comme dit Horace (1):

Per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes.

parce qu'il réprime les passions qui font vivre somptueusement; parce qu'il ne prend pas le bien d'autrui et qu'il abandonne même du sien pour ne pas en consumer davantage dans les procès? Et cependant il devrait avoir des vertus réelles, on devrait l'appeler sage, courageux, tempérant, juste, si on reconnaissait les vertus à la marque que Julien leur donne, s'il suffisait de voir l'action en elle-même sans en chercher les motifs. C'est là simplement un vice qui en chasse un autre; c'est l'appétit des biens terrestres et non des biens du ciel; c'est la justice d'un Catilina, bon et obséquieux pour tout le monde, partageant avec tous son bien; c'est le courage d'un Catilina qui supporte le froid, la faim, la soif, la misère, les veilles au delà de toute idée. *Quis hæc sapiat nisi desipiat?*

(2) Il est de ces vices qui semblent tout près des vertus : chaque vertu n'a pas seulement son contraire,

(1) Horat. epist. I, 1.
(2) C. Jul. pel. 4, III, 20, 21.

elle est aussi avoisinée par un défaut qui prend aisément son apparence : ainsi entre la constance qui est une vertu, et l'inconstance qui est le vice opposé, on trouve l'opiniâtreté ; entre la prudence et la témérité se place la ruse. On peut aisément se laisser prendre à ces fausses vertus, et c'est là l'erreur de Julien : il ne regarde jamais que l'action en elle-même sans considérer le motif; chez lui, comme chez Épicure, la vertu est la servante de la volupté. Or, ces vertus qui ont un autre but qu'elles-mêmes, qui s'emploient à nous donner quelque plaisir charnel, quelque avantage terrestre, ne sont point de véritables vertus; il peut y avoir du bien de fait sans que celui qui l'a fait soit bon ; l'homme qui sauve son semblable en vue de la renommée, en vue des éloges des hommes, sans songer à Dieu, celui-là n'a pas bien fait le bien.

(1) Ceux donc qui sont justes, ayant vécu sous la loi naturelle, s'ils plaisent à Dieu, lui plaisent par leur foi, car l'apôtre l'a déclaré : sans elle il est impossible de plaire à Dieu. Julien prend à tort leur exemple pour prouver que les infidèles peuvent avoir de véritables vertus, car ces hommes ne sont pas infidèles. Veut-on qu'ils n'aient pas la foi, alors ils ne sont pas justes, ils ne plaisent pas à Dieu ; seulement, au jour du jugement, leurs pensées les défendront devant Dieu et provoqueront un adoucissement à leur peine. S'ils n'ont pas agi dans le but qu'ils devaient se proposer, si la foi leur a manqué, pour connaître à qui ils devaient rapporter leurs sentiments et leurs actions, du

(1) C. Jul. pel. 4, III, 25.

moins ils ont accompli d'une façon ou d'une autre ce que la loi prescrit. Un Fabricius sera moins puni qu'un Catilina ; non pas que le premier soit bon, mais parce que le second est plus méchant; Fabricius est moins impie que Catilina, non pas qu'il ait de véritables vertus, mais parce qu'il s'est moins éloigné des vertus réelles.

Ailleurs, saint Augustin se montre plus doux et plus libéral envers les païens, et quoiqu'il leur assigne le même sort auquel il vient de les condamner, cependant il donne plus d'efficacité à leurs efforts. (1) L'image de Dieu, dit-il, n'a pu être tellement effacée dans l'âme humaine par la tache des affections terrestres qu'on n'en retrouve encore les traits les plus profonds ; aussi des hommes ont-ils pu, même au milieu de leur impiété, avoir quelques pensées et accomplir quelques actions droites. Quoi que nous fassions, il reste toujours en nous quelque chose de nous-mêmes : nous demeurons toujours des hommes, nous retenons toujours quelque chose de notre vertu naturelle, car nous avons une âme raisonnable, faite pour penser et agir raisonnablement. Toutefois comme de légères fautes (et quelle vie n'en compte pas ?) n'empêchent point les justes de recevoir la vie éternelle, de même quelques bonnes actions (et quelle vie peut en être complétement dépourvue?) ne servent de rien à l'impie pour son salut. Tout au plus auraient-elles l'effet d'alléger leur châtiment. De même que dans le royaume de Dieu une étoile diffère d'une autre étoile, de même

(1) De sp. et litt. XXVIII, 48.

la gloire d'un saint peut différer de la gloire d'un autre saint, de même aussi tous les supplices ne sont pas aussi rudes.

Telle est la profonde différence que saint Augustin met entre la loi et la foi, entre les hommes qui n'ont en vue que la lettre, et ceux qui sont pénétrés de l'esprit de Dieu. On peut dire de lui ce qu'il dit de saint Paul (1) : « Il traite cette question avec tant d'ar-» deur, tant d'insistance, qu'il fatigue l'attention du » lecteur, mais de cette fatigue utile et salutaire qui » exerce et fortifie l'homme intérieur loin de le briser. »

Après avoir établi, avec saint Augustin, l'impuissance naturelle de l'homme à faire le bien, et la nécessité d'un secours divin, il nous reste à l'interroger sur deux points encore : 1° Que devient la liberté sous l'action de Dieu? 2° Comment Dieu distribue-t-il ses secours? Mais la seconde question nous est interdite, car elle nous ferait pénétrer dans les mystères de la théologie; pour la première, nul scrupule de ce genre ne peut nous arrêter, et il nous appartient sans aucun doute de rechercher si le libre arbitre est une réalité ou une chimère.

(1) De sp. et litt. VII, 12.

CHAPITRE III.

SAINT AUGUSTIN A-T-IL CONCILIÉ LA LIBERTÉ AVEC LA PROVIDENCE?

Saint Augustin ne se dissimule pas les difficultés de la question (1) : on risque, il le sait, en défendant la providence, de paraître supprimer le libre arbitre, et, en défendant le libre arbitre, de méconnaître, par une impiété orgueilleuse, la providence de Dieu ; pour lui, avant d'aborder la question, il est déterminé à ne sacrifier ni la liberté à la providence, ni la providence à la liberté.

(2) Les saintes Écritures, dit-il, nous apprennent que nous sommes libres. C'est qu'en effet, si nous ne l'étions pas, il ne nous servirait de rien d'accomplir les préceptes de Dieu, et nous ne pourrions prétendre à aucune récompense.

(3) Mais il est à craindre que les témoignages des livres saints en faveur du libre arbitre, et, en dehors des Écritures, les autorités nombreuses qui confir-

(1) De grat. et lib. arb. I, 1.
(2) Ibid. II, 2, 4.
(3) Ibid. IV, 6.

ment cette vérité, soient interprétés tellement que notre volonté semble pouvoir d'elle-même s'adonner à la piété et à la justice, et gagner le ciel sans qu'il reste aucune place pour l'action de Dieu ; et que l'homme, cet être misérable, quand il vit et agit bien, ou plutôt quand il se persuade bien vivre et bien agir, se glorifie en lui-même, et non en Dieu ; qu'il place en lui-même sa confiance, et n'encoure la malédiction du prophète : (1) « Maudit soit l'homme qui se confie en l'homme et qui s'appuie sur la chair, et dont le cœur se retire de l'Éternel. » Aussi l'Écriture ne se se borne pas à le maudire, elle lui indique où il trouvera cette force qui n'est point en lui. (2) « Aide-moi, ne m'abandonne pas, ne me méprise pas, ô Dieu qui es mon salut.

(3) Ainsi, pour prêcher la providence, nous ne détruisons pas le libre arbitre ; le secours divin, en effet, ne sert qu'à celui qui veut, mais qui veut humblement, et ne s'attribue pas sa justification.

(4) Pour nous aider, Dieu ne fait pas toute notre action, la liberté a sa part. Il n'agit pas en nous comme dans les pierres, comme dans les êtres dépourvus de raison et de volonté ; il coopère avec nous à notre salut.

(5) Loin de nier le libre arbitre en annonçant le secours divin, au contraire nous l'affermissons, car,

(1) Jerem. XVII 5.
(2) Psalm. XXVII, 9.
(3) De nat. et gr. XXXII, 36.
(4) De pecc. mer. 2, V, 6.
(5) De sp. et litt. XXX, 52.

de même que la loi est soutenue par la foi, de même le libre arbitre est soutenu par ce secours. La loi n'est accomplie que par le libre arbitre; mais, par la loi, nous connaissons le péché, par la foi, nous obtenons le secours nécessaire pour le combattre; et par ce secours l'âme est guérie de la faiblesse que le péché lui communique. Cette santé de l'âme fait donc la santé et la force du libre arbitre.

(1) Il faut, dit saint Augustin, distinguer deux choses, le vouloir et le pouvoir. Celui qui veut ne peut pas toujours, celui qui peut n'a pas toujours la volonté; pour que la puissance agisse, il faut que la volonté précède, et si le pouvoir manque quelquefois, la volonté dépend toujours de nous. (2) Est-il possible de croire si on ne le veut pas, ou de ne pas croire si on le veut? Et si ces deux propositions sont absurdes, que sera-ce donc que croire, sinon avouer que ce qu'on nous dit est vrai? Or cet aveu dépend toujours de la volonté. La foi est-elle donc en notre puissance? Non, (3) « il n'y a pas de puissance qui ne vienne de Dieu. » C'est donc de lui que nous recevons la foi; car il ne suffit pas de vouloir la posséder. Mais on ne lit nulle part dans les Écritures : toute volonté vient de Dieu; et l'Écriture a eu raison sur ce point, car autrement Dieu serait l'auteur des péchés qui consistent dans la volonté perverse, indépendamment de son effet, secondée ou non par la puissance. Cette puissance, il l'accorde

(1) De sp. et litt. XXXI, 53.
(2) Ibid. XXXI, 54.
(3) Rom. XIII, 1.

souvent à notre volonté corrompue, il l'accorde comme une punition, pour que nous éprouvions plus tard les suites de nos mauvaises œuvres; mais, en donnant la puissance, il n'impose pas la nécessité. Ainsi donc s'il le veut, l'homme croit, et s'il croit, il croit librement.

Voilà dans quel esprit saint Augustin aborde la conciliation de la liberté et de la providence; lui aussi, il se propose de tenir fortement les deux bouts de la chaîne; mais a-t-il persévéré dans cette sagesse, et malgré ses intentions et ce premier dessein si bien arrêté, n'a-t-il pas fait à l'une de ces deux puissances une trop large part? harcelé par ses adversaires, a-t-il résisté à l'esprit de réaction, à l'entraînement de la controverse? c'est ce que nous devons rechercher.

(1) Oui, continue-t-il, les uns veulent croire et les autres ne le veulent pas; mais si les uns veulent, c'est qu'ils y sont disposés par le Seigneur; si les autres ne veulent pas, c'est qu'il n'a point ouvert leurs yeux; (2) ceux qui croient entendent au dedans d'eux-mêmes le père qui les enseigne et les persuade; ceux qui ne croient pas n'entendent pas cette voix et cet enseignement intérieur, il n'y a pour eux qu'un bruit extérieur qui frappe leurs oreilles.

(3) S'agit-il non plus de croire mais d'accomplir le bien, il intervient encore. Il tourne les volontés qui lui sont contraires, il prépare tellement les cœurs des hommes, qu'ils ne cèdent à aucun obstacle, et sortent

(1) De præd. VI, 11.
(2) Ibid. VIII, 15.
(3) De don. pers. IX, 22.

toujours vainqueurs des tentations. (1) Rien n'arrive qu'il ne fasse ou qu'il ne permette : notre volonté est-elle inclinée au mal, il la redresse et la met dans la voie qu'il lui plaît.

(2) Lorsqu'il veut donner un roi à un peuple, il incline dans ce sens les volontés différentes des hommes. Quoi ! pour donner un royaume terrestre à un Saül, à un David, il pourrait fléchir les volontés humaines, et, pour peupler son royaume céleste, il ne pourrait pas fléchir les volontés qu'il lui plairait!

(3) Il ne fait pas, comme les hommes qui enseignent, exhortent, menacent, promettent; il agit intérieurement, il opère le vouloir même selon ses conseils insondables. (4) Sans aucun ordre extérieur, par une impulsion secrète, il prépare, il excite les volontés des hommes à accomplir ce qu'il lui plaît. (5) C'est ainsi, pour que la promesse faite à Abraham fût accomplie, que la volonté des Gentils a été travaillée par Dieu : il a fait qu'ils voulussent ce qu'ils auraient pu ne pas vouloir. (6) Il n'est même pas besoin qu'il se propose un si grand objet; veut-il simplement donner du bonheur à quelques hommes, infliger à d'autres un châtiment? il incline nos volontés comme il lui convient, du côté qu'il lui plaît, comme il lui plaît.

(7) Le premier homme n'a pas reçu un tel secours

(1) De don. pers. VI, 12.
(2) De præd. XX, 42.
(3) Op. imp. 2, CLVII.
(4) Ibid. 3, CLVI.
(5) Ibid. 2, CLV.
(6) De gr. et lib. arb. XX, 41.
(7) De corrept. et grat. XI, 29.

qui l'empêchât de vouloir jamais le mal ; avec celui qu'il possédait, il pouvait, à la vérité, ne jamais pécher, mais il fallait qu'il voulût le conserver; sans lui, muni de son libre arbitre, il était impuissant à faire le bien, mais, par ce libre arbitre, il pouvait s'en dépouiller. Ainsi, cet être que Dieu abandonnait à son libre arbitre n'était point cependant dépourvu de secours, car la liberté suffit pour le mal, mais elle est trop faible pour accomplir le bien, si elle n'est secourue par le bien suprême. Voilà le premier secours qui a été donné au premier homme; mais l'autre secours, qui a été donné au second homme, est plus puissant que celui-là. (1) Avec le premier, l'homme est en état de pratiquer la justice s'il le veut, avec le second il veut pratiquer la justice, il veut avec assez de force, il s'attache au bien avec assez d'ardeur pour vaincre, par l'autorité de l'esprit, la révolte de la chair. Muni de ce premier secours, il devait être récompensé s'il y persistait, puni s'il tombait; or, il est tombé et il l'a perdu. Désormais, l'action de Dieu devra pénétrer plus avant; elle ne nous donnera pas seulement de pouvoir ce que nous voulons, mais de vouloir ce que nous pouvons... Il y a une grande différence entre pouvoir ne pas pécher et ne pas pouvoir pécher, pouvoir ne pas mourir et ne pas pouvoir mourir, pouvoir ne pas abandonner le bien et ne pas pouvoir l'abandonner ; il y a toute la différence du premier état de l'homme avec le second.

(2) Il faut bien distinguer encore entre un secours

(1) De corr. et gr. XI, 32.
(2) Ibid. XII, 34.

sans lequel une chose ne peut se faire et un secours par le moyen duquel une chose se fait. Ainsi, sans aliments nous ne pouvons vivre, mais les aliments ne font pas vivre celui qui doit mourir. De même, le premier homme a eu cette espèce de secours sans lequel il est impossible de persévérer, mais non ce secours qui fait persévérer effectivement. (1) Eh! ne faut-il pas une plus puissante liberté (*major libertas*) au milieu de tant et de si grandes tentations qui n'existaient point d'abord? Ne faut-il pas que notre force soit accrue pour vaincre ce monde avec toutes ses séductions, toutes ses erreurs et toutes ses terreurs?

(2) L'homme était donc né sans péché; il n'était point travaillé par les mauvais désirs, et alors Dieu pouvait livrer à elle-même une volonté à qui la droiture était si naturelle et si facile; il se bornait à prévoir la faute où cet être devait tomber, sans l'y pousser; de même il prévoyait les bonnes actions qu'il devait accomplir, sans l'y contraindre; mais maintenant qu'en punition de notre faute nous avons perdu cette liberté considérable, notre faiblesse exige un plus puissant soutien. Dieu a voulu éteindre notre orgueil, et par conséquent il nous a enlevé nos mérites; désormais, c'est lui seul qui opère le bien, afin qu'aucun homme ne se glorifie qu'en lui. S'il eût laissé aux hommes le pouvoir d'accomplir le bien, s'il ne faisait pas en eux jusqu'à leur volonté, cette volonté succomberait au milieu des tentations : ou ils n'auraient pas la force de vouloir, ou

(1) De corr. et gr. XII, 35.
(2) Ibid. XII, 37.

leur volonté n'aurait pas assez de force. Il est donc venu à l'aide de notre faiblesse, et il opère en nous par une action inévitable et insurmontable (*indeclinabiliter et insuperabiliter*).

Cette doctrine n'est-elle pas dangereuse et ne peut-elle pas troubler quelques âmes ? Saint Augustin s'effraye peu de cette considération.

(1) Disons la vérité, surtout quand la question l'exige, et que ceux qui pourront comprendre comprennent; autrement, si nous la cachions à cause de ceux qui sont incapables de la saisir, ceux qui en sont capables seraient privés d'abord d'une vérité, et ensuite exposés à une erreur. Il est facile, il est utile même de taire quelquefois une vérité en considération des esprits tardifs, c'est ce que signifiait le Seigneur lorsqu'il disait : « (2) J'ai encore beaucoup de choses à vous dire; » mais elles sont trop fortes pour vous; » c'est aussi la pensée de l'apôtre dans ces paroles : « (3) Aussi, mes » frères, je n'ai pu vous parler comme à des hommes » spirituels, mais comme à des personnes qui sont » encore charnelles et comme à des enfants en J.-C. » Je ne vous ai nourris que de lait et non de viandes » solides, parce que vous n'en étiez pas alors capa- » bles, et à présent même vous ne l'êtes pas, parce » que vous êtes encore charnels. »

Toutefois, on peut dire en quelque façon qu'une même vérité est le lait des faibles et la nourriture des forts ; celle-ci par exemple : « Au commencement était

(1) De don. pers. XV, 40.
(2) Joh. XVI, 12.
(3) 1 Cor. III, 1, 2.

le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu. » Quel chrétien peut l'ignorer? quel chrétien aussi peut la comprendre? Quelle vérité plus grande que celle-là? Cependant, on la donne aux forts et aux faibles. Mais autre chose est d'avoir des raisons pour cacher la vérité ou d'être forcé de la dire. Ces raisons sont nombreuses; il serait long de les chercher et de les examiner; en voici une pourtant : craignons de rendre pires ceux qui ne comprennent pas, lorsque nous voulons rendre plus savants ceux qui comprennent, si ces derniers doivent, par notre silence, gagner un peu moins de science sans rien perdre de leur foi. Mais si nous avançons une vérité qui porte tort aux hommes inintelligents et que notre silence porte tort aux hommes capables de nous comprendre, que faut-il faire? Ne faut-il pas dire plutôt la vérité, afin que celui qui peut comprendre comprenne? En la taisant, n'exposons-nous pas à la fois et celui qui peut et celui qui ne peut pas la saisir? Si tel homme intelligent l'entendait et la saisissait, il la communiquerait à d'autres : plus il a de dispositions pour apprendre, plus il en a pour enseigner. Quoi! nous craindrions, en parlant, de nuire aux esprits faibles, et nous ne craindrions pas, en nous taisant, d'exposer les esprits vigoureux à la séduction de l'erreur!

La doctrine de saint Augustin soulève sans doute des difficultés, lui-même les a parfaitement reconnues; mais quand il est incapable de les résoudre, il invoque invariablement quelqu'un des principes qui suivent :

L'intelligence de Dieu est infinie et la nôtre est bor-

née ; renonçons à pénétrer les abîmes insondables de sa sagesse.

Puis, que sommes-nous devant Dieu pour oser l'interroger ? et de quel droit allons-nous lui demander compte de sa conduite ? N'est-ce pas lui qui vient de nous tirer du néant ; lui qui à tout moment nous empêche d'y retomber ? Et si nous ne vivons que par sa permission, n'est-il pas libre de nous placer dans ce monde où il l'entend, et de disposer de nous suivant des desseins qui nous ont précédés et doivent nous survivre ?

(1) Enfin, on a raison de vouloir sauver la justice de Dieu ; si on lui enlevait cet attribut, on lui enlèverait sa divinité même ; mais il faut bien comprendre cette justice. (2) Autre est celle qu'il pratique, autre celle qu'il impose aux hommes ; et la véritable, c'est celle qu'il se réserve, car il est sans aucun doute plus juste que sa créature. (3) Autant sa puissance est au-dessus de notre puissance, autant sa justice est au-dessus de notre justice, autant elle en diffère. Pensons-y et n'allons pas comparer les jugements de Dieu aux jugements des hommes, car Dieu est sans contredit juste, même alors qu'il fait ce qui paraît injuste aux hommes, même alors qu'un homme en le faisant serait injuste.

Résumons cette exposition tout entière. L'action de Dieu n'a pas toujours été ce qu'elle est, parce que l'homme n'a pas été toujours ce que nous le voyons

(1) Op. imp. 3, II.
(2) Ibid. 3, XII, XXII.
(3) Ibid. 3, XXIV.

aujourd'hui. Dans la première époque l'homme possédait une pleine liberté, il avait réellement le choix du bien et du mal; muni de la puissance nécessaire pour accomplir la justice, il dépendait de lui de s'en écarter. Les bonnes œuvres lui coûtaient peu alors : son corps et son esprit formaient un tout harmonieux; le corps, esclave docile, ne tentait jamais un mouvement sans l'ordre de l'esprit, les mauvais désirs n'étaient pas nés encore, la volonté n'avait pas d'ennemis à combattre; que devait faire Dieu pour un pareil être? à quoi eût servi son assistance? Je ne vois nulle puissance à dompter, tout vit dans une paix profonde.

Mais survient la tentation, l'orgueil s'éveille, l'homme tombe, et de ce moment l'union régulière de son corps et de son esprit se dissout, notre être se dédouble pour ainsi dire; désormais notre âme n'aura plus un esclave, mais un compagnon; le corps est émancipé, il aura ses lois propres, il se mouvra sans attendre le commandement de l'esprit, il résistera même à ce commandement; bien plus, devenu indépendant, il prétendra à son tour asservir son ancien maître : il va le troubler, le harceler, le contraindre d'abdiquer; pour lui, il n'est jamais complétement soumis : réduit en apparence, il trahit sa force par des retours inattendus, et, chaque fois qu'il succombe, il fait payer cher sa défaite, et ne laisse à l'esprit qu'un triomphe douloureux.

Dieu restera-t-il donc simple spectateur de ce combat, contemplant, sans les préparer, ses chances diverses; laissera-t-il la suite des événements et

l'ordre de l'univers à notre caprice? Mais en abandonnant à l'homme cette part considérable dans les affaires du monde, lui-même en disparaît. Or, s'il pouvait, sans danger, livrer à elle-même une volonté sage, maintenant qu'elle a perdu son frein et sa règle, il doit prévenir les désordres que ses excès causeraient infailliblement. Il commence par frapper et paralyser la liberté rebelle; en punition de sa faute, il lui enlève le pouvoir de faire le bien et ne lui laisse d'efficacité que pour l'injustice, il lui impose *une dure nécessité de pécher*.

Mais il s'est proposé dès le commencement des temps un plan qu'il veut réaliser : le monde doit lui fournir ses saints, et leur nombre est déterminé invariablement; comment donc s'y prendra-t-il pour atteindre ce but? S'il laisse l'homme sous le coup de son châtiment, incapable du bien, comment se formera cette élite des saints qu'il attend; et s'il le relève de sa condamnation, s'il lui restitue sa liberté ravie, n'est-il pas à craindre qu'au milieu de tentations plus fortes et plus nombreuses qu'autrefois, elle ne succombe encore, et fasse échouer les conseils de la providence? La difficulté est considérable, et ne pouvait échapper à un esprit comme celui de saint Augustin. Il la tranche hardiment : Dieu, quand il lui plaît, et selon les vues de sa sagesse impénétrable, rend à la volonté l'efficace pour bien agir; mais au moment où il lui communique ce pouvoir du bien, il lui enlève le pouvoir du mal, et s'assure ainsi que son intervention ne sera pas vaine,

et qu'il ne sera pas contrarié dans ses desseins.

C'est de cette façon qu'il sauve la providence, mais, il faut le dire, aux dépens de la liberté. Tantôt notre volonté est invinciblement portée au mal, tantôt elle est invinciblement portée au bien ; elle échange servitude contre servitude ; elle est également esclave lorsqu'elle est inclinée en haut, et lorsqu'elle est penchée en bas, puisque le poids qui la presse est insurmontable ; et pour lui rendre sa réalité, il faut que par sa propre vertu elle puisse à son gré ou monter ou descendre.

Telle est l'opinion que nous a laissée la lecture de saint Augustin. Peut-être si nous eussions consulté ses interprètes, les nombreux et profonds commentateurs qu'il a suscités, cette opinion se fût-elle modifiée, mais renfermé dans des limites nécessaires, nous présentons simplement ici le résultat de quelques lectures et de quelques réflexions. Toutefois, on le sait, nous ne sommes pas les premiers qui ayons cru voir dans saint Augustin la liberté sacrifiée, et nous ne trouvons dans ses ouvrages que ce qu'y ont déjà trouvé les protestants et les jésuites. Si c'est une erreur, du moins en considérant le nombre et la diversité des hommes qui l'ont commise, on conviendra qu'il est facile d'y tomber.

CRITIQUE.

CHAPITRE I.

DIEU AGIT-IL SUIVANT QUELQUE RÈGLE?

« (1) Je ne veux pas qu'on me suive même alors que » je m'égare. Aussi, je compose en ce moment des » livres ou je retouche mes ouvrages anciens, pour » montrer que je ne me suis pas suivi moi-même de » tout point. La miséricorde de Dieu m'a permis de » me perfectionner, mais non de commencer par la » perfection, et je parlerais avec plus d'arrogance que » de vérité si je disais que je suis venu à mon âge sans » traverser aucune erreur. Mais, parmi les erreurs, » les unes sont plus ou moins profondes et sur des » sujets plus ou moins considérables; et d'ailleurs, » quelles que soient ces erreurs, il faut faire une » grande différence entre les hommes qui y renoncent » aisément et ceux qui les défendent avec opiniâtreté : » celui qui avance de jour en jour et se perfectionne » est un homme de bonne espérance et mérite moins » un châtiment que le couronnement de ses efforts. »

Nobles paroles où s'est bien peinte la grande âme de

(1) De don. persev. XXI, 55.

saint Augustin. Pour nous, qui nous proposons d'examiner sa doctrine sur la liberté et la providence, elles nous rassurent singulièrement : c'est saint Augustin lui-même qui encourage ses lecteurs à ne pas recevoir ses opinions sans un sérieux examen, et, soit qu'on le suive, soit qu'on l'abandonne, c'est toujours à son inspiration qu'on obéit. Il nous arrivera de le suivre, il nous arrivera de l'abandonner aussi, car l'admiration des grands hommes ne doit pas paralyser l'esprit, mais le féconder. Peut-être, mesurant la grandeur de cette tâche, nous reprochera-t-on d'avoir plus d'audace que de force ; mais ont-ils à craindre un pareil reproche ceux qui s'effacent derrière une autorité considérable, subordonnent leurs inventions à une règle supérieure, se résignent et mettent toute leur gloire à être les interprètes de ce bon sens que Bossuet appelait si justement le maître de la vie humaine. Lors donc que nous entreprenons d'apprécier saint Augustin, en réalité ce n'est pas nous qui sommes en cause ; nous lui suscitons un adversaire digne de lui : au génie, nous opposons la raison.

Nous allons d'abord traiter de Dieu, chercher s'il n'y a pas quelque règle qu'il suive invariablement dans tous ses actes. S'il en existait une et que nous pussions la connaître, nous la consulterions souvent, et elle nous servirait de guide à travers les difficultés de notre question.

Mais cette découverte est difficile et elle ne saurait avoir d'autre valeur que la valeur même des procédés par lesquels nous y serons parvenus. Établissons donc,

avant toutes choses, notre méthode pour déterminer les attributs de Dieu.

SECTION I.

MÉTHODE POUR DÉTERMINER LES ATTRIBUTS DE DIEU.

Deux méthodes ont été suivies jusqu'ici pour déterminer les attributs de Dieu et son action sur le monde. Les uns s'adressent à la logique : saisissant l'idée d'infini, ils l'analysent et la pressent pour lui faire rendre ce qu'elle contient; convaincus qu'il ne saurait y avoir de contradictions en Dieu, que toutes ses qualités s'impliquent les unes les autres et sont unies par un lien nécessaire, il suffit à leurs yeux de tenir une seule de ces qualités, le raisonnement fera le reste et tirera successivement de cet attribut unique tous ceux que renferme la Divinité. Selon eux, par cette méthode, on ne connaît pas seulement Dieu en lui-même, mais encore dans son rapport avec l'univers. En effet, son action n'est pas indépendante de sa nature et ne saurait en aucune façon la contrarier : il fait selon ce qu'il est. Or, s'il y a dans tout son être une parfaite unité, s'il est conséquent avec lui-même, si sa conduite est déterminée par son essence, il sera donc possible, l'une étant donnée, de passer à l'autre : il ne faudra que se laisser porter par le raisonnement.

Voilà sur quelles considérations s'appuient certains philosophes; si elles ne sont pas à l'abri de tout reproche, elles sont spécieuses du moins.

Si on jugeait cette méthode par ses résultats, on devrait être très-sévère et peut-être la condamner. N'est-ce

pas elle qui a égaré Aristote, qui lui a fait énoncer cette proposition étrange que Dieu ne connaît pas les choses d'ici-bas! Il nous a livré la suite des idées qui l'ont conduit là. « Ou bien, dit-il, l'intelligence divine » se pense elle-même ou elle pense tout autre ob- » jet..... Importe-t-il donc oui ou non que l'objet de » sa pensée soit le bien ou la première chose venue? » ou plutôt, ne serait-il pas absurde que telles et » telles choses fussent l'objet de sa pensée? Ainsi il » est clair qu'elle pense ce qu'il y a de plus divin et » de plus excellent et qu'elle ne change pas d'objet, » car changer ce serait passer du mieux au pire, ce » serait déjà un mouvement. » On le voit, Aristote ici n'observe pas le monde pour dire s'il peut avoir été formé ou se conserver tel qu'il est sans que l'intelligence divine en ait conçu le plan; il se renferme dans les attributs de l'Être parfait, et sa pensée ne se meut que de l'un à l'autre, sans descendre jusqu'aux créatures non plus que la pensée de Dieu.

Cette méthode n'a-t-elle n'a pas aussi égaré Descartes lorsqu'il a affirmé que Dieu a créé, dès le commencement du monde, une certaine quantité de mouvement, et que nul autre être ne produit en réalité aucun mouvement si petit qu'il soit; qu'au moment où je crois remuer mon corps, je m'abuse et ne fais que diriger le mouvement antérieur à ma volonté et procédant de Dieu? Selon Descartes, admettre que tantôt il y a plus, tantôt il y a moins de mouvement dans l'univers, c'est se représenter Dieu comme un ouvrier malhabile, obligé de retoucher son ouvrage, c'est lui attribuer

une inconstance qui est contraire à la perfection infinie que nous reconnaissons devoir être nécessairement en lui.

Ainsi pour connaître cet univers, pour savoir si nous sommes ou non cause de quelque mouvement, il ne consulte pas la conscience, mais l'idée nécessaire de Dieu.

Et n'est-ce pas cette méthode encore, sans prendre d'autres exemples, qui a égaré Spinosa? Le monde absorbé dans Dieu; notre individualité, et avec elle notre liberté, qui en est l'irrécusable témoignage, sacrifiées inexorablement; l'évidente distinction du bien et du mal niée; l'immortalité devenant la prérogative de quelques âmes d'élite, voilà certes d'étranges doctrines, et cependant elles proviennent de cette méthode rationnelle, employée avec rigueur.

L'autre méthode est le contraire de celle que nous venons de décrire. Au lieu de partir d'un principe, et d'en tirer toutes les conséquences par la déduction, au lieu d'affirmer uniquement ce qui doit être, elle se borne à constater les caractères des phénomènes et des êtres observables et les transporte en Dieu.

De là viennent les divinités du paganisme, ce Jupiter qui est né dans le temps, a conquis par la violence un royaume que la violence parviendra peut-être à lui enlever; ignorant ce que l'avenir lui réserve de périls, impuissant devant le destin, calme et irrité tour à tour, animé enfin de toutes les passions qui agitent le genre humain. Mais ce n'est pas à une seule époque de notre histoire, sur un seul point de notre terre, qu'on a vu

une analogie sans guide et sans règle attribuer arbitrairement à Dieu notre corps, nos instincts égoïstes, nos facultés étroites, nos variations et nos combats; c'est partout et toujours la pente de notre nature; pour beaucoup d'hommes encore, il n'est que le premier d'entre nous. Aussi le traitent-ils comme leur semblable, attendant ses œuvres pour le juger, le bénissant quand il apporte le bonheur, et doutant de lui ou le blasphémant dans l'adversité.

Employez encore cette méthode, seulement ne vous appuyez plus sur quelques faits particuliers, mais envisagez toute notre histoire, et tenez compte de la marche de l'humanité, elle vous conduira à une autre sorte de panthéisme non moins étrange que celui de Spinosa, à un Dieu, substance primitivement indéterminée, qui prend un corps et un esprit, se manifeste dans la nature et dans l'humanité, se développe et vieillit avec elles, s'ignorant d'abord, se cherche longtemps en vain, s'apparaît un jour à lui-même pour la première fois et découvre ses titres dans la conscience d'un homme religieux, puis se perd et se retrouve encore; et, non satisfait de ces reconnaissances imparfaites, aspire sans relâche à une conception plus claire et plus étendue de sa divinité.

Ainsi, cette méthode nous fait absorber Dieu dans le monde comme la méthode contraire nous a fait absorber le monde en Dieu.

Sommes-nous donc réduits à la déplorable alternative d'opter entre ces deux procédés? Quand il s'agit de reconnaître notre souverain, faut-il décider

entre un Dieu qui n'a presque rien de l'homme, ou un homme qui n'a pas toutes les vertus d'un Dieu? Faut-il nous égarer loin du monde à la recherche de l'infini et perdre le sens des choses qui se passent ici-bas, ou nous enfermer obstinément dans les limites de cette terre, et faire descendre le ciel à notre portée? Ces deux méthodes sont vicieuses; dans la seconde, on oublie que les choses bornées ne se suffisent pas à elles-mêmes, que la raison les traverse mais ne s'y arrête point, et nous porte au delà; qu'elle ne se contente pas d'agrandir nos qualités finies ou notre durée, ou l'étendue qu'occupe notre corps, mais qu'elle leur enlève toutes bornes et nous révèle ainsi une nature parfaite, une éternité et une immensité, conditions nécessaires de notre existence, et qu'ainsi l'infini nous enveloppe de toutes parts.

Les partisans de la première méthode sont pleinement convaincus de cette vérité; mais à leur tour ils en méconnaissent une autre; plongés dans l'infini, ils négligent au contraire ce monde et ce qu'il contient. Ils ne devraient pas oublier que pour nous élever jusqu'à Dieu nous ne sommes pas partis du néant, mais de la réalité que nous attestent nos sens ou notre conscience; cette substance, que dans notre erreur nous lui donnons exclusivement, nous en avons puisé l'idée dans notre substance personnelle, dans le moi; cette causalité dont nous lui faisons un privilége, jamais nous n'aurions pu la lui attribuer, si nous ne nous étions préalablement reconnus nous-mêmes comme causes, et n'avions pris conscience de notre pouvoir

dans l'effort nécessaire pour diriger nos facultés ou mouvoir notre corps; ce temps infini, que son existence seule mesure, et cet espace illimité que sa seule puissance remplit selon certains philosophes, qui nous en a fourni la notion, si ce n'est notre propre être, qui occupe une partie de cet espace et de ce temps? Nous aimons, prenant un seul attribut de Dieu, à en faire sortir tous les autres, comme par une vertu merveilleuse de la logique; et tandis que les parties d'un tout naturel, fictivement séparées par l'abstraction, s'appellent et se rejoignent, nous attribuons cet effet à la puissance de nos formules; mais nous sommes nos propres dupes : l'idée d'infini toute seule ne nous donne rien qu'elle-même; les attributs que nous croyons en avoir tirés, elle ne les contenait point; c'est à nous que nous les avons empruntés, nous ne les devons qu'à notre conscience. Et cette illusion est inévitable, cet emprunt doit passer inaperçu, car il n'a exigé aucun travail : il nous a suffi, en parlant de Dieu, de rester ce que nous sommes, de garder notre nature, de transporter avec nous au sein de cette idée d'infini des idées inséparables de nous-mêmes.

Si tels sont les résultats de ces deux méthodes, devons-nous y renoncer? Nullement; mais examiner si, incomplètes, et par suite dangereuses quand on les emploie à l'exclusion l'une de l'autre, elles ne peuvent pas, employées à la fois, se corriger mutuellement, et former une méthode complète, où se réunissent leurs avantages et se neutralisent leurs défauts. Et c'est ainsi que nous devons en effet procéder. Pour bâtir tout

édifice, deux choses sont nécessaires : des matériaux d'abord, ensuite une ordonnance, un plan d'après lequel on les travaille et les dispose. Il en est de même ici : les matériaux, ce sont nos qualités; nous ne pouvons, pour traiter et parler de Dieu, nous mettre en dehors de notre nature, et inventer des attributs dont nous n'ayons aucun modèle en nous ou autour de nous; supprimez ces éléments, et il vous est impossible de faire un seul pas; or, c'est l'observation qui nous atteste nos qualités et qui les livre à l'analogie pour les rapporter à Dieu. L'observation et l'analogie sont donc nécessaires. Mais, d'un autre côté, il ne faut pas employer pêle-mêle ces éléments; il faut rejeter les uns, accepter les autres, travailler ceux-ci et les coordonner pour que l'édifice où ils entrent possède une unité et une harmonie irréprochables. Or, il faut à cette œuvre une autre méthode, c'est la déduction qui l'accomplit. En possession de ce caractère d'infini, qui est l'essence de Dieu, nous le maintenons invariablement, nous n'attribuons à cet être que les qualités qu'on peut scrupuleusement lui attribuer sans altérer ou détruire cette idée fondamentale; les yeux fixés sur sa perfection, nous choisissons parmi nos qualités celles que cette perfection admet, et repoussons celles qu'elle exclut. Ainsi, nous n'abaissons pas Dieu pour le mettre à notre niveau, nous ne l'humanisons point, nous reconnaissons sa nature souveraine, mais en même temps nous n'en faisons point un Dieu abstrait et sans rapport avec sa créature; nous avons un Dieu vivant.

Tout ce qui dans l'homme est pure imperfection et ne peut perdre ses limites sans s'anéantir, nous le laisserons donc à l'homme. Dieu n'aura pas de corps. Le corps enferme, pour ainsi dire, et circonscrit nos âmes; or, Dieu ne saurait être circonscrit de cette façon; sa puissance doit atteindre jusqu'aux parties les plus reculées de la matière, pénétrer tout l'espace.

Il n'éprouvera pas la douleur, témoignage de faiblesse et de privation; il n'éprouvera pas davantage ces passions qui se rapportent à l'individu, et tendent à l'agrandir au détriment des autres. Il ne connaîtra pas notre observation pénible, nos inductions douteuses, et nos longues déductions; ce serait supposer qu'à un moment il ignore, et que dans un autre il apprend; ce serait le détruire. Enfin, il ne changera pas comme nous : car on ne change que du mal au bien, du bien au mieux ou du mieux au pire; et toutes ces suppositions outragent la divinité.

Mais il n'en est pas de même de toutes nos qualités : nous ne pensons point que l'intelligence, que l'amour, que la liberté, parce que nous les possédons, dégradent l'être suprême; il nous paraît seulement que ces attributs, distinctifs de toute nature supérieure, sont susceptibles de divers degrés, et qu'ainsi ce n'est pas leur présence dans l'homme, qui constitue son imperfection, mais leur mesure.

Je m'élève par l'intelligence au-dessus de la pierre et de la plante : tout être qui viendra prendre place au-dessus de moi, doit donc d'abord posséder cet attribut. En vain me dira-t-on que cet être inintelligent est

Dieu; ces deux idées se heurtent et se détruisent; ma raison réclame là contre, et il n'aura sur moi qu'une supériorité nominale que ma conscience démentira.

Est-il insensible, je me refuse à reconnaître sa prééminence. Je distingue parmi les hommes ceux qui sont insensibles, et ceux que l'amour, que l'âme transforme en poëtes, en orateurs, en hommes de dévouement. Il y a entre ces deux classes un intervalle immense; en vain tâcherait-on de méconnaître ce signe caractéristique de la vraie grandeur, il reparaîtra toujours, et nous forcera d'estimer les êtres qui le portent.

Dieu n'est-il pas libre, je déclare que je lui suis supérieur, car la liberté est mon titre de noblesse vis-à-vis des autres créatures, et la raison est obligée de placer au-dessus de l'instrument, aussi parfait qu'il soit, la main indépendante qui le dirige.

Cette méthode que nous appliquons ici n'est pas nouvelle; c'est celle qu'annonçait Socrate, il y a deux mille ans : « Ton œil voit plusieurs stades, pourquoi » les Dieux ne verraient-ils pas tout l'univers? Tu » connais ce qui se passe dans la Grèce et dans » l'Égypte, pourquoi les Dieux ne connaîtraient-ils » pas tout ce qui se passe ici-bas? Tu peux remuer » ton corps, pourquoi les Dieux ne pourraient-ils pas » remuer le monde? »

Telle était la vérité et la puissance de cette méthode qu'au bout de quelques années elle enfantait, et c'est tout dire, la théodicée de Platon; sera-t-elle stérile aujourd'hui? ou n'avons-nous pas, au contraire, tout motif d'espérer, et de nous confier en elle pour les

découvertes futures? D'un côté, l'idée d'infini a été profondément élaborée; de l'autre, la psychologie et l'histoire se sont enrichies, et nous livrent d'abondantes observations : rien ne manquera pour tenter ces problèmes, si nous conduisons notre esprit avec sagesse et bonne foi. Tenons donc inébranlablement les maximes suivantes, avouées par le bon sens et par toute saine philosophie. Dieu n'est pas cet univers visible, il y a seulement laissé des traces, et un esprit sensé devra les poursuivre, et se laisser guider par elles jusqu'aux pieds de l'être qui les a imprimées ici-bas. Cette empreinte est surtout visible dans nos âmes, qui participent de la nature spirituelle de Dieu. Sans doute notre perfection est une image bien obscure de cette autre perfection infinie et souveraine; mais elle en est une image cependant. Que faut-il faire pour retrouver le modèle? Purifier l'image de toute souillure, éterniser la sainteté. Sans doute l'homme est plein de misères, mais il y a en lui de l'excellent et du divin; recueillons ces qualités excellentes et divines, puis, au lieu de ce point imperceptible de la durée et de l'étendue où elles sont restreintes, donnons-leur, pour se développer, le temps et l'espace, et nous aurons une idée de ce qu'est Dieu.

Ainsi, et on l'admettra aisément, soit qu'en parlant de Dieu l'homme affirme ou nie, ce sont toujours ses propres qualités qu'il lui donne ou lui refuse. Mais l'idée d'infini, qui dans ce cas est purement régulatrice, n'est-elle pas féconde lorsque nous recherchons les desseins et les voies de Dieu dans la conduite de

ce monde, et ne peut-elle pas alors suppléer l'observation? Était-ce donc une prétention fausse que celle de Descartes, lorsqu'il écrivait : « Je fis voir quelles étaient les lois de la nature; et, sans appuyer mes raisons sur aucun autre principe que sur les perfections infinies de Dieu, je tâchai à démontrer toutes celles dont on eût pu avoir quelques doutes, et à faire voir qu'elles sont telles, qu'encore que Dieu ait créé plusieurs mondes, il n'y en saurait avoir aucun où elles manquassent d'être observées (1). »

Pense-t-on que Descartes, pour découvrir les lois de la nature extérieure, se soit appliqué à fermer ses sens, et qu'il ait chassé de sa mémoire toutes les perceptions qui auraient pu lui donner quelque nouvelle de ce monde qu'il aspirait à connaître, et que, par la force du raisonnement, il ait tiré de cette unique idée de la perfection divine l'ensemble des lois physiques dans leur variété et leur harmonie? Non; Descartes avait beaucoup observé, longuement interrogé la nature; puis, une fois possesseur des principes que l'observation et l'expérimentation lui avaient fournis, il s'efforçait de les sanctionner en montrant qu'ils étaient dignes de l'intelligence de Dieu. Ce second travail a confirmé le premier, mais ne l'a pas suppléé.

Croyons-nous qu'il soit possible en effet d'arriver par un pareil procédé au but que Descartes s'était proposé d'atteindre? La perfection divine est infinie, et nos vues sont courtes. Ne prêtons point à cette intelligence qui embrasse et ordonne toutes les parties de

(1) Discours de la Méthode, V^e^ partie.

l'univers à la fois, nos étroits desseins; et, si nous voulons savoir ce qui est le mieux en toutes choses, nous n'avons qu'à étudier ce qui est; la pensée la plus forte, l'imagination la plus riche seront toujours pauvres et languissantes auprès des inventions de la sagesse éternelle.

A quoi donc servira cette méthode qui déduit la réalité observable de la conception d'un être qui lui-même échappe à l'observation? Elle perd sa hardiesse, elle n'est plus ce qu'elle prétend être, mais elle reste un exercice salutaire de l'esprit qui demande à l'intelligence absolue de contrôler ses propres observations si souvent erronées. Le travail de notre pensée, qui est plus proche de nous que la nature, nous cache souvent les objets et leurs rapports; si donc nous avons un moyen de contrôler nos découvertes, il faudra l'accepter avec empressement. Or tel est le recours à la perfection divine. Il ne donne rien de nouveau, mais il apprécie ce qui existe déjà; convaincus de cette vérité, nous nous mettons en marche avec confiance, et, dès que nous avons fait une découverte, nous la confrontons avec ce principe qui accorde ou dénie sa consécration. Quel que soit le résultat de cette épreuve, elle est toujours utile : ou bien elle fortifie notre découverte, et la garantit de son autorité, ou bien elle la repousse, et nous oblige d'examiner encore, en appelle à des observations nouvelles. Cette seconde expérience rectifie-t-elle, à son tour, les défauts de la première, nous voilà délivrés d'une erreur; en confirme-t-elle au contraire la sincérité, et nous force-

t-elle d'admettre des lois que semble repousser la perfection divine, comme nous n'avons pas le choix entre une vérité d'expérience et une vérité de raison, et que nous ne sommes pas libres de sacrifier l'une ou l'autre, nous pensons qu'elles doivent s'accorder, que cette loi, considérée isolément, ne satisfait pas aux exigences de la perfection souveraine, mais que, mise à sa place dans l'ensemble des lois, rattachée et subordonnée à un dessein plus vaste, elle manifesterait dignement la divinité. Cette pensée anime l'intelligence, et peut devenir la source des plus belles découvertes.

Ici une objection se présente. Si nous proposons un moyen de contrôler l'expérience, au moins faut-il que ce contrôle ne soit jamais faux. Mais en est-il ainsi de notre recours à la perfection divine? ne marque-t-elle pas également la vérité et l'erreur? n'est-ce pas en son nom qu'un roi savant condamnait justement le système embarrassé de Ptolémée, et que Descartes imposait sa théorie, maintenant abandonnée, des tourbillons? Et si nous voulions passer en revue les systèmes erronés de philosophie, ne trouverions-nous pas que leurs auteurs se réclament presque tous de cette sanction? Il en est comme de l'évidence et du sens commun que chacun met de son côté, fait parler en sa faveur, et qui se trouvent ainsi appuyer les opinions les plus contradictoires. J'ai à présenter deux remarques sur cette objection.

D'abord, autres sont les théories des savants, soit des physiciens, soit des philosophes, autres sont les

caractères qu'ils attribuent à ces théories. Il est très-possible que leurs inventions aient ou paraissent avoir de la grandeur, et par là, contentent notre idée de la perfection divine, en même temps que les faits leur donnent un démenti. Ces hommes auront pu ainsi invoquer légitimement la sagesse de Dieu, ils ne l'auront pas méconnue, ils lui auront attribué ce qui lui convient en effet, l'unité et la magnificence des desseins; ils auront seulement pensé à tort que leurs théories possédaient ces caractères. Ainsi tous les exemples réunis ne prouveraient pas que l'idée de la perfection varie avec les différents individus; ils appuieraient sans doute le résultat opposé.

Mais, et c'est ici la seconde observation que j'avais à faire, cette idée fût-elle en effet très-diversement interprétée, nous n'en serions pas effrayés, songeant qu'il en est de même de toutes nos conceptions, et que cependant nous ne sommes pas condamnés au doute. La question est ici, comme ailleurs, de reconnaître, au milieu des pensées fausses, celle qui est la vraie. Or, pour la perfection divine, ce n'est plus une question que nous ayons à poser; elle a été déjà résolue.

En résumé, vouloir déduire de l'idée de la perfection les attributs de Dieu ou la constitution de cet univers, nous semble une prétention fausse. Nous réduisons cet appel à la sagesse souveraine à être un contrôle utile, mais non définitif de l'expérience, qui juge toujours en dernier ressort.

La raison et l'observation sont-elles entièrement

d'accord, cet accord assure le repos de l'esprit. Y a-t-il lutte entre elles, au contraire, il faut que l'esprit se mette de nouveau en mouvement, soit pour corriger, soit pour élargir ses vues.

Ainsi l'idée de la perfection divine ne fournit par elle-même aucune découverte, mais elle règle l'activité de l'esprit à la recherche de la vérité.

SECTION II.

ESPRIT DANS LEQUEL IL FAUT APPLIQUER CETTE MÉTHODE.

L'observation étant le point de départ et le fondement de toutes nos recherches dans la théodicée, on en comprend l'importance. La théodicée ne fait que reconnaître et étudier le rapport entre Dieu et l'homme, rapport qui doit varier si l'un des termes varie; par conséquent, telles seront nos vues sur nous-mêmes, telles seront aussi nos vues sur notre créateur. Or, quand nous étudions l'homme, nous avons à nous garder d'un double écueil. Les uns se préoccupent de cette puissance par laquelle nous prenons possession de nous et dirigeons nos facultés et notre corps; frappés surtout des exemples où elle a le plus vivement éclaté, considérant cet amas de vérités que nous avons conquises peu à peu par nos travaux, et cet autre héritage de vertus que les générations se transmettent avec admiration et respect, ils exagèrent notre force, et de là à prétendre que l'homme peut se passer de Dieu, ne s'appuyer que sur sa raison et sa liberté, être à lui-même sa providence, il n'y a qu'un pas. Combien l'ont franchi!

D'autres, au contraire, ne voient dans l'homme que ses imperfections et s'épouvantent de sa petitesse : sa vie n'est que d'un jour, sa vérité que mensonge, sa volonté qu'impuissance, ou instrument de mal. Sous leur regard, et par leur analyse, notre existence et notre force se dissipent, remontent, et vont se perdre dans le sein de Dieu.

Tels sont les deux défauts où l'on peut tomber lorsqu'on observe l'homme, et, par suite, tels sont les deux grands vices des diverses théodicées. Appelés à déterminer le rapport entre le créateur et la créature, ou bien nous prenons la plus large part et abandonnons à Dieu le reste, ou bien nous lui donnons presque tout et ne nous réservons rien. Pélage ne serait-il pas tombé dans un de ces excès, saint Augustin dans l'autre? et, après avoir lu leurs discussions, ne faudrait-il pas encore chercher le juste point où se trouve la vérité? Nous tâcherons de dégager plus tard ce qu'il y a de solide et de durable dans l'opinion de saint Augustin ; qu'il nous soit permis d'abord de corriger ce qu'elle a d'extrême.

Une philosophie religieuse doit combattre opiniâtrément cette tendance à anéantir l'homme devant Dieu. On croit relever Dieu en rabaissant l'homme et grandir le créateur de toute la grandeur de la créature qu'il écrase, on se trompe étrangement. En réalité, ce qu'on enlève à l'un on l'enlève à l'autre du même coup, car le mérite de l'ouvrier ne se proportionne-t-il pas à la valeur de l'œuvre? le roi d'un peuple libre n'est-il pas plus grand que le chef d'une horde d'esclaves? et la di-

gnité du commandement aussi bien que de l'obéissance n'est-elle pas, d'un côté à représenter, de l'autre à reconnaître l'autorité de la loi morale universelle, supérieure à celui qui commande et à celui qui obéit? Si les rapports entre le créateur et la créature sont autres que ceux-là, ma raison le déclare à regret : la cité des hommes est plus parfaite que la cité de Dieu.

L'homme ne peut construire que des machines qui le contrefont; qu'il leur donne ce qu'il peut leur donner, un mouvement qui s'éteint aussitôt, des ressorts qui se détraquent ou se brisent aisément; qu'il leur communique une vie factice et passagère; mais qu'il ne leur dise pas : créature, pense, reconnais celui qui t'a créé, aime-le, et incline-toi librement devant lui. Non, ce pouvoir n'appartient qu'à Dieu; seul il peut émanciper son œuvre, seul, en un mot, il peut être l'artisan de l'homme. Pourquoi donc vouloir rabaisser l'homme au rang de ces œuvres imparfaites que ses mains produisent? Si c'est là le plus beau travail de cet univers, par quoi nous seront alors révélés le génie et la puissance de l'architecte qui en a fait et exécuté le plan? Quoi! c'est là le chef-d'œuvre de la divinité, l'ouvrage où elle a mis toutes ses complaisances?

Que Bossuet savait mieux faire comprendre la grandeur de Dieu! Il se gardait bien d'avilir d'abord les royautés terrestres pour donner ensuite à Dieu un triomphe facile sur ces puissances dégradées; non, il montrait la couronne de France, qui, selon lui, n'a rien d'égal sous le soleil; il rehaussait la majesté du sceptre pour abaisser ce sceptre et cette couronne aux

pieds de celui de qui relèvent tous les empires, de celui qui communique sa puissance aux princes et la retire à soi-même, de celui qui se plaît à leur donner de grandes et terribles leçons. Mais Bossuet n'aurait donné à ce roi des rois qu'une dignité illusoire s'il n'eût donné aux princes de la terre qu'une ombre de puissance; au contraire, il fait ressortir pleinement sa grandeur en montrant cet éclat du trône qui nous éblouit comme un reflet décoloré de sa gloire ineffable. Eh bien! ce que Bossuet faisait pour les rois des hommes, faites-le pour l'homme, ce roi de la terre. Ne commencez point par le dépouiller pour offrir à Dieu l'hommage d'une créature misérable; qu'il soit grand, donnez-lui une intelligence capable du vrai, un amour vaste et pur, une volonté capable du bien; puis inclinez-le aux pieds de son maître, et, dans cette noble créature je pourrai reconnaître l'ouvrage d'un Dieu.

Nous aurions beau suivre fidèlement notre méthode, n'allons pas nous imaginer qu'elle puisse résoudre tous les problèmes. C'est une tendance funeste de ne croire que ce que nous avons vu et dûment constaté. Que pouvons-nous en effet par la raison? Pour expliquer et justifier les œuvres de Dieu, il faudrait les comprendre toutes; une vue partielle n'est pas seulement incomplète, elle risque d'être fausse. Dans une machine bien faite, où chaque pièce est un moyen, l'utilité de cette pièce est contestable, tant qu'on n'a pas vu comment elle concourt au mouvement principal. Or, supposez que cette machine soit immense, et placez devant elle un esprit borné qui veut l'apprécier, il

s'absorbera dans l'étude d'un ressort particulier; ignorant quel effet il doit produire, il en blâmera l'énergie et la direction. Il est un moyen infaillible de redresser son jugement : s'il parcourait tous les détails de cette machine, s'il saisissait l'agencement de toutes les pièces, il saurait ce qu'il ne pouvait savoir d'abord : pour quelle part les ressorts qu'il critiquait entrent dans la fonction générale; ainsi, pour rectifier sa vue, il suffirait de l'élargir.

Le moyen est excellent, par malheur il est impraticable : l'omniscience nous est interdite. Quel homme, lorsque sa vie s'épuise dans l'étude d'un atome, sans épuiser la connaissance de ce que cet atome renferme; attaché sur un point de ce monde, où il mourra bientôt, quel homme oserait se vanter d'avoir fait le tour de la création ? Que nous reste-t-il donc, et où sommes-nous réduits ? Notre intelligence est trop étroite pour embrasser de si larges desseins, et pénétrer les secrets de cet édifice immense. Faut-il donc, si nous ne devons jamais saisir d'un seul regard toutes les parties et leur rapport, renoncer à rien savoir, et nous abstenir de tout jugement sur l'œuvre de Dieu? C'est du moins la conclusion d'un bon nombre d'esprits sérieux, quand ils prétendent que la raison doit satisfaire entièrement notre curiosité, et répondre à toutes les questions que cet univers soulève ; ils arrivent au doute et au désespoir.

Mais est-ce là notre destinée ? Que signifie alors l'élan de notre nature vers ces vastes problèmes ; et d'où vient que notre raison approuve ce travail per-

pétuel de la pensée, cette poursuite opiniâtre de solutions qui nous fuient ? Poussons aussi loin que possible, mais sachons aussi nous arrêter. Cette borne qui nous retient, qui sait si un jour elle ne sera pas ébranlée et reculée par des efforts plus heureux ? Travaillons pour nos successeurs, convaincus que cette volonté de Dieu qui a décrété l'inégalité des générations comme des conditions humaines, et qui a décrété par là même le mouvement continuel des individus et de l'humanité, que cette volonté, dis-je, a fait ce qu'il était bon de faire, et ainsi nous nous résignerons, sachant seulement qu'un jour il nous sera donné de voir les vérités qui nous ont été refusées à un moment de notre existence terrestre, et qu'il dépend de nous d'arriver et d'arriver plus tôt à ce terme promis, en travaillant consciencieusement sous l'œil de ce divin maître, qui ne laisse aucune œuvre sans fruit, aucune vertu sans récompense.

Que si cette borne est réellement inébranlable non-seulement pour nous, mais pour l'homme, il faudra voir là, et respecter la main de Dieu, s'écrier avec saint Paul et saint Augustin : « O profondeur de la sagesse divine! tes secrets sont impénétrables et tes voies incompréhensibles; » il faudra ne point nous briser follement contre un obstacle invincible, revenir sur nos pas, reconnaître le terrain où il nous est permis de nous exercer, dépenser notre énergie dans ce champ fécond, nous assurant et nous reposant dans la bonté de Dieu qui nous a donné une vaste étendue pour nous mouvoir, mais ne pouvait l'élargir

sans danger pour notre bonheur, ou sans nous communiquer un attribut qui lui est essentiel, à savoir l'infinité.

Il nous est permis de connaître quelque chose de Dieu, comme il nous est défendu de tout savoir; et il est bon qu'il en soit ainsi. Si Dieu est complétement impénétrable, si nul de ses desseins ne se révèle, si nulle de ses pensées n'entre dans mon entendement, je serai encore forcé d'avouer qu'il est, mais ignorant quel il est, incapable de rien deviner sur sa nature et ses conseils dans la conduite de cet univers, mon amour ne trouvera point en lui de qualités où il puisse se prendre.

D'un autre côté, Dieu ne doit pas se livrer entièrement à notre curiosité. Les limites de notre intelligence sont aussi nécessaires que sa capacité; ce mécontentement de nous-mêmes, cette conscience de notre faiblesse rappelle à chacun de nous qu'il est homme. Enflés de notre science, nous pourrions en tirer vanité; mais quand notre force nous trahit, nous nous souvenons de notre néant, et cette pensée fait ressortir avec plus d'éclat les perfections de l'être tout connaissant et tout puissant, devant lequel notre science et notre force comptent pour bien peu. Nous mesurons la grandeur d'un être, par le temps qu'il faut à notre intelligence pour en faire le tour : ce que nous embrassons aisément est étroit à nos yeux; si nous pouvions comprendre Dieu complétement, si nous pouvions l'embrasser, à ce moment même, il s'évanouirait et n'abandonnerait à nos étreintes qu'un

être fini comme nous. Dans cette grande science de la théodicée, il faut donc quelque lumière pour satisfaire notre intelligence, mais il faut aussi de l'obscurité, ces mystérieuses ténèbres qui soulèvent en nous une sainte émotion, une horreur religieuse, et nous font sentir que nous sommes en la présence d'un Dieu.

Voilà toute notre méthode pour déterminer les attributs de Dieu et son action sur le monde. L'intelligence emploie tour à tour l'observation qui recueille nos qualités pour les livrer à l'analogie; et la raison, qui compare ces qualités avec l'infinie perfection, admet comme attribut de Dieu ce que cette perfection admet, et rejette ce qu'elle rejette, transformant ainsi notre être pour en composer l'être divin.

Enfin l'intelligence atteint son terme; là où elle fait défaut, paraît cette confiance généreuse en la bonté de Dieu qui nous fait croire sans avoir vu, cette foi qui ne se laisse ni déconcerter ni abattre, et forme le résultat le plus solide, et la plus précieuse récompense de nos travaux.

SECTION III.

RÉSULTATS.

Notre méthode et l'esprit dans lequel nous l'emploierons étant arrêtés, il nous reste à l'appliquer à la question spéciale de la liberté et de la providence, et à nous demander s'il n'existe pas quelque règle certaine à laquelle Dieu conforme sa conduite, et qui puisse nous en donner le secret.

Or, il est un moyen très-simple de le vérifier, c'est

d'examiner ce que deviennent nos diverses facultés, ce que devient la vie humaine si on y laisse dominer le caprice à la place de la raison; nous devrons ensuite conclure de la substance spirituelle imparfaite qui tombe sous notre observation, à la substance spirituelle parfaite que nous ne pouvons connaître qu'indirectement; et nous nous garderons d'attribuer à Dieu toute qualité qui ne saurait se trouver dans l'homme sans le dégrader.

Et d'abord que devient notre intelligence lorsqu'elle est livrée à l'arbitraire? L'homme de génie est-il celui qui crée, brise, renouvelle incessamment les rapports des choses, ou bien est-ce celui qui se met à la recherche de la vérité, sachant qu'il peut la trouver, mais non pas la faire; celui qui ne veut rien mettre du sien dans la science, satisfait seulement alors que sous le coup de la nécessité il ne peut que s'incliner et se soumettre? Supposons un homme qui, pour connaître le monde des corps et des esprits, ne veut pas constater rigoureusement les réalités qui s'y trouvent, les phénomènes qui s'y passent, mais, laissant son imagination libre, place dans ce monde les êtres qu'elle crée, les phénomènes qu'elle invente; puis, après avoir considéré quelque temps ce monde qui sort de son cerveau, s'en fatigue et le détruit; de la même manière crée encore une nature différente, également pleine d'existences et d'actions chimériques, jusqu'à ce qu'il se dégoûte de ce spectacle, et recommence un nouveau travail qui aura le même sort. A côté de cet homme, dont l'esprit n'a rien qui le gouverne, et qui, au lieu d'o-

béir à la nature, veut lui commander, au lieu d'examiner ce qu'elle est, veut la faire à sa façon, placez-en un autre dont l'intelligence est réglée; il se met en face de la nature pour la connaître, il l'interroge, il écrit sous sa dictée, comme dit Bacon, il comprime son imagination et la surveille continuellement de peur qu'elle n'introduise quelques traits fictifs dans ce tableau ; plus d'êtres, plus de classes, plus de lois arbitraires; partout une observation longue, scrupuleuse, partout des règles sévères pour empêcher l'esprit de s'égarer. C'est pour observer et induire, le *novum organum* de Bacon; pour déduire, les *analytiques* d'Aristote. De ces deux esprits quel est le plus grand? La réponse est facile, elle est faite depuis longues années. Cherchez quels sont les hommes que l'humanité vénère et reconnaît comme ses chefs; que sont dans la science du monde intérieur, Platon, Aristote, Descartes, Leibnitz, Kant, et dans la science du monde externe, Képler, Newton, Cuvier? Certes le savant véritable, l'homme de génie n'est pas l'esprit le plus fertile en conceptions bizarres; mais celui qui est entré plus avant dans les conseils éternels de Dieu. Ainsi l'intelligence sans règle s'affaiblit; soumise à la discipline, elle se fortifie et se relève.

De même, croyons-nous ennoblir notre sensibilité en repoussant les séductions naturelles des objets, en détachant notre amour de ce qui est beau et grand pour l'attacher capricieusement à ce qui est laid et méprisable? S'il en est ainsi, nous nous sommes dégradés, nous tous qui avons admiré et les spectacles de la na-

ture et les chefs-d'œuvre de l'esprit et les actions des héros, et Platon s'est trompé quand il a dit que l'amour de la beauté suprême et immuable fait éclore les ailes qui nous enlèvent au-dessus de ce monde dans le séjour de Dieu. Oui, pour purifier notre sensibilité, il faut l'affranchir; mais l'affranchir ce n'est pas lui enlever toute règle, c'est la défendre de l'attrait des choses passagères qui tendent à détourner son mouvement propre, à retenir et à enchaîner dans un monde de misères cet essor qui la porte vers les régions pures et sereines où réside le bien qui ne change pas. Voici un homme qui ne veut se laisser captiver par aucun objet, et qui se transporte de l'un à l'autre, donnant successivement et retirant son amour pour se prouver à lui-même qu'il dispose véritablement de lui; maintenant il s'attache avec enthousiasme à la beauté véritable; quelques instants encore, il la délaissera pour la beauté mensongère, et dans ce nouveau choix il apportera la même passion; aujourd'hui il cherche, il appelle la vérité de tous ses vœux; bientôt il apportera dans la propagation de l'erreur ce même zèle et cette même fougue. Eh bien! s'il est un autre homme qui reconnaisse les choses auxquelles Dieu lui commande de s'attacher, et s'y tienne invariablement, un Raphaël, un Racine, un Socrate, pour qui devra-t-on se prononcer? Est-ce le caprice qui donne à nos instincts leur véritable grandeur?

Enfin, affranchissons l'homme de la loi impérieuse du devoir, l'aurons-nous émancipé? Devons-nous prendre pour modèle celui qui, dans ses déterminations,

ne suit aucune règle, ou bien celui qui ne se décide jamais sans consulter la raison? Le premier, de peur de paraître dominé par une force supérieure, agit irrégulièrement; à peine entré dans une voie, il la quitte aussitôt, et il n'a la conscience de son indépendance que dans ces mouvements désordonnés qui accusent l'absence de toute loi. Le second, au contraire, tient invariablement la même ligne de conduite, il est constant dans ses desseins, tend toujours au même but, au but que lui indique et que lui ordonne d'atteindre la morale. Est-ce donc cette mobilité que ma volonté doit acquérir? Mais quoi! je me rappelle un temps où le joug de la raison m'était encore inconnu; est-ce à cette époque qu'il me faut revenir? est-ce là l'idéal qu'on me propose, et en quittant l'enfance n'ai-je fait qu'échanger ma liberté contre la raison? Tout au contraire, l'enfant est réduit à être le témoin de ce qui se passe en lui, et souvent sans lui, de la vie que lui font ses instincts et ses passions; enfin, apparaît la raison; de ce moment la vraie liberté est née, et toutes deux se suivent désormais dans leurs vicissitudes d'énergie et de défaillance. Prétendre qu'elles sont exclusives l'une de l'autre, c'est prétendre que la raison, mère de la liberté, ne l'a produite que pour l'étouffer. Ayons plus de confiance dans le créateur : nulle contradiction n'a pu sortir de ses mains; la loi morale commande, mais ne contraint pas; la liberté obéit, mais n'est pas esclave. Toute notre grandeur est en abaissement volontaire. La dignité de la vie humaine s'évanouit dans le caprice et la folie, et son idéal est la

sainteté, état sublime où, dans le silence des passions, la voix de la raison se fait pleinement entendre, et où notre volonté, enfin disciplinée, ne connaît plus les pénibles combats, et les échecs que suit le repentir, et les victoires qui déchirent les entrailles. La fantaisie avec sa mobilité sans relâche, qui se prend à tout, qui se déploie dans tous les sens, ne constitue pas la personnalité humaine; loin de là, elle la détruit. L'être se dissipe dans cette expansion vague et indéfinie; pour qu'il se détermine et prenne une forme, il faut qu'il se heurte contre un obstacle; or, cet obstacle, il le trouve dans toutes les directions où il se porte, car le vrai, le beau, le bien, que sont-ils autre chose? Non; connaître le vrai, aimer le beau, pratiquer le bien n'est point de l'esclavage, c'est l'état le plus parfait d'un être qui, intelligent, sensible et libre, se met spontanément en harmonie avec la vérité absolue, la souveraine beauté et l'éternelle justice.

Voilà ce que sont nos facultés, selon qu'on y laisse dominer la raison ou l'arbitraire. Fidèle à notre méthode, je n'irai donc pas follement, après avoir banni le caprice de la vie humaine, le faire régner dans le ciel. Si dans une âme bien ordonnée la volonté cède à la raison, cet ordre ne saurait se changer dans l'intervalle qui nous sépare de Dieu. Dieu sans doute peut tout ce qu'il veut, mais il ne veut que le bien; en lui, la puissance ne fait jamais défaut à la volonté, mais cette volonté suit toujours la raison. C'est donc la justice et non le bon plaisir qui régit ce monde, et dans le gouvernement des êtres il y a des règles que

prescrit la sagesse et que Dieu observe invariablement.

Mais ici une grave objection se présente : est-ce assez de démontrer que Dieu, dans sa conduite, se conforme à la raison, et qu'avons-nous gagné à établir une pareille assertion, si cette raison nous est inconnue?

Il est, il est vrai, des principes que nous appelons nécessaires et universels, que nous faisons résider de toute éternité dans l'intelligence divine et déclarons inviolables pour Dieu comme pour nous; mais des philosophes nous contestent ce droit : selon eux, ces principes mêmes dépendent de la volonté de l'être souverain : par son libre choix, il les a imposés à l'humanité et peut les retirer; il lui est facile de briser un rapport qu'il a arbitrairement établi; roi absolu du monde il a décrété, dès le commencement, certaines vérités qui en seraient les lois; de même qu'il a été dans sa puissance de les porter, il est aussi dans sa puissance de les abroger un jour. Si tout ce qui commence commence par une cause, si la matière est incapable de penser, s'il existe des vérités géométriques, c'est à la condition d'un *fiat* de l'être tout-puissant, il les a créées comme il a créé la lumière; si ces vérités qui s'imposent à nous avec une autorité absolue s'imposaient également à lui, il serait inférieur à quelque chose, il y aurait un obstacle contre lequel sa puissance échouerait, il serait imparfait, par conséquent, il ne mériterait plus le nom de Dieu.

Telle est l'opinion de Duns Scot; d'autres, comme saint Augustin, reconnaissent certains principes nécessaires et éternels, admettent que Dieu s'y conforme,

mais ils nient que ces principes nous apparaissent, et établissent, comme nous l'avons vu, une justice céleste supérieure et souvent contraire à la justice des hommes. Qu'on soit avec Duns Scot ou avec saint Augustin, on arrive toujours au même résultat, on ébranle également notre confiance dans les données de la raison humaine. Or, cette doctrine est, dans l'apparence, religieuse, et semble placer très-haut l'être suprême, mais il faut l'examiner plus profondément et chercher si elle ne renfermerait pas des conséquences dangereuses.

Si les principes de la raison ne sont pas vraiment nécessaires et universels, s'ils ne le sont que par rapport à nous, s'ils ne tirent pas leur force d'eux-mêmes, mais de notre faiblesse, au moins faut-il expliquer cette erreur du genre humain qui s'obstine à leur donner un titre immérité. Un philosophe peut, sans que sa raison réclame trop vivement, placer ces principes sous la dépendance de Dieu : l'esprit de système séduit et éblouit; mais ces vérités ne sont pas du domaine de la philosophie : la philosophie, qui en recherche les caractères et la nature, les emprunte d'ailleurs, elle les puise à la source commune, d'où elles se répandent sur toute l'humanité. Or, le sens commun, malgré les décisions de quelques philosophes, persiste à croire que ces principes sont réellement nécessaires et universels; il persiste à les regarder comme des émanations, des rayons de la raison divine, et, contre une puissance illimitée, il leur donne la sauve garde d'une sagesse également

infinie. Si telle est notre nature et s'il est impossible au genre humain, dans sa constitution présente, de supposer un seul de ces rapports altérés ou détruits, comment prétendre qu'ils ne sont pas invincibles à la toute-puissance, que leur nécessité est une pure illusion de notre intelligence bornée, et qu'arbitraires à leur origine, ils imitent, quand ils arrivent jusqu'à nous, la consistance et l'immutabilité? Il y aurait donc deux sagesses : l'une la sagesse humaine, qui n'a pour elle que la confiance, l'autre la sagesse divine, qui se réserve la vérité. Mais si notre science est ainsi dérisoire, si notre nature corrompt la vérité, qui donc a fait cette nature et nous a condamnés à cette science menteuse? N'est-ce pas Dieu lui-même? Il a donc voulu que nous fussions trompés, que notre vie fût une déception continue et inévitable, car il en a placé la source dans notre constitution même, qu'il nous est impossible de dépouiller ; c'est lui qui est la véritable cause de notre erreur, non point accidentellement mais par des moyens sûrs, par une prévoyance infaillible. Or, quelle différence y a-t-il entre lui et ce malin génie, aussi rusé que trompeur, que Descartes évoquait pour consommer son doute? Est-ce là, je le demande, le Dieu que reconnaît et adore l'humanité?

Ce n'est pas seulement sa véracité qui est compromise, c'est sa sagesse même. Admettons que ces philosophes disent vrai, et qu'ils viennent détromper le genre humain abusé, que faudra-t-il penser d'un Dieu qui, en nous trompant, n'a pas su nous cacher le

mensonge; qui, en plaçant dans notre nature le foyer des illusions, n'a pas empêché qu'un homme se mît en dehors et au-dessus de cette nature, qu'il découvrît et proclamât l'erreur, et que l'intelligence parvenant à la vérité réelle pût la confronter ensuite avec les apparences ; que penser d'un Dieu qui a permis que l'homme devînt le théâtre d'une lutte monstrueuse de la raison contre elle-même, du sens commun contre la réflexion, lutte interminable dont les principes sont dans le plus profond de notre être; d'un Dieu qui permet, qui veut que l'intelligence découvre la vérité et proteste contre elle, affirme et nie en même temps et se dévore elle-même ?

Nouvelle contradiction : nous avons un instinct qui nous pousse à connaître, et cet instinct est ratifié et consacré par la loi morale. A l'exemple de Platon et de tous les grands philosophes, nous voulons négliger ce qui passe et remplir notre intelligence de vérités nécessaires, nous mettre en communication avec la raison divine par ces principes qui en découlent, nous préparer à connaître Dieu après notre mort, à soutenir le spectacle de ses infinies perfections; l'homme peut se distraire et se complaire pour un temps dans l'observation des faits ; pour un temps aussi, il peut s'arrêter dans les lois générales du monde, mais, ni cette étude des faits, ni cette découverte des lois générales n'épuisent sa force et le mouvement qui le porte jusqu'à la science de l'absolu. C'est en considérant cet instinct et ce devoir, la misère des âmes qui s'occupent des choses et des intérêts d'un jour, et la

grandeur de ces âmes d'élite qui poursuivent assidûment les principes universels à travers les phénomènes du monde, et tendent de tous leurs efforts vers Dieu, terme unique des aspirations de leur cœur et des inquiétudes de leur intelligence, que Spinosa, séduit par une erreur magnifique, a pu dire que notre existence future est dans nos mains, qu'il dépend de nous de donner à notre âme de la durée, qu'il nous suffit de la remplir de principes éternels, et que ces principes lui communiqueront leur immortalité. Hé bien ! si toute vérité, soi-disant éternelle, a eu un commencement, et peut avoir une fin, où donc Dieu aura-t-il ménagé à l'esprit le repos qu'il lui promet ? Après une longue route vers ces objets qui auparavant nous semblaient fixes et immobiles, s'il nous est donné un jour de les toucher, nous n'oserons nous y appuyer de peur qu'une volonté soudaine et irrésistible ne les déracine et ne les emporte : ainsi nos instincts et notre raison nous trompent, et Dieu est trouvé infidèle dans ses promesses.

C'est ici qu'on peut juger aisément par ses résultats la valeur de cette doctrine ; ils sont immédiats et indubitables : annoncez aux hommes qu'il n'y a pas de vérités éternelles, immuables, en vain la loi morale leur commandera de rechercher ces vérités, ils resteront dans l'inertie. Or, une doctrine qui tue l'activité humaine est jugée : la vérité ne peut pas nous être ennemie ; précieux aliment de nos âmes, elle ne saurait à ce point les corrompre et attaquer dans sa source le principe qui les meut et les anime.

Mais voici une conséquence frappante et qui met à nu la fausseté de cette opinion. On veut que Dieu ait fait et puisse défaire à son gré les principes dont notre raison se compose : Y pense-t-on bien ? Ce Dieu à qui l'on donne une telle puissance, qui donc nous assure qu'il existe? Sur quelle autorité croyons-nous qu'il est, et avec le cortége de ses qualités infinies ? Au nom de quoi l'appelons-nous l'être nécessaire, et déclarons-nous qu'il est impossible de le supposer un seul instant anéanti ? La réponse est facile. Je crois à Dieu, créateur de l'homme et de la nature, substance infinie, douée d'attributs parfaits, cause de ces effets finis et imparfaits que je contemple. Supposez que le principe de causalité me manque, que mon entendement ne me fournisse pas cet axiôme : tout ce qui commence commence par une cause; dès lors l'homme et le monde se suffisent à mes yeux ; et je n'irai rien chercher en dehors d'eux pour les expliquer. Supposez encore que je ne porte pas en moi cet autre principe : tout phénomène suppose une substance; en vain je serai forcé de recourir à une cause qui ait produit et l'esprit et les corps; cette cause demeurera dans le vague, dépourvue de substance, c'est-à-dire de réalité. Supposez encore que je ne possède pas cet autre principe : l'imparfait suppose le parfait; j'aurai beau trouver une cause substantielle de l'univers, cette cause sera toujours imparfaite, finie, et demandera, pour l'expliquer, une cause nouvelle, qui aura besoin d'explication à son tour, et ainsi de suite sans pouvoir s'arrêter. Eh bien! dans la doctrine proposée, on nous laisse, il est

vrai, la connaissance de ces principes, mais on change leur nature; ils ne sont plus nécessaires et universels, et leur certitude est ébranlée. Or, tel est le principe, telle est la conséquence : d'un principe certain, par un raisonnement légitime, on tire une vérité certaine; mais d'un principe douteux, par un raisonnement légitime, on ne tirera jamais qu'une vérité douteuse comme lui. On détruit donc du même coup la nécessité de Dieu; l'esprit poussé par la logique ne se contentera pas de dire que les vérités prétendues éternelles dépendent de Dieu; voyant clairement que l'existence de Dieu dépend, à notre égard, de l'existence de ces vérités, il ira jusqu'au bout et déclarera que Dieu est également problématique, qu'il n'est pas impossible, il est vrai, mais qu'une affirmation absolue de son existence nous est interdite à tout jamais. Ainsi voyez jusqu'où nous mène une erreur dans la détermination des attributs de Dieu, un défaut d'équilibre entre ses perfections : on croit être religieux en exaltant outre mesure la puissance divine, en soumettant à cette puissance, non-seulement l'homme variable et passager, mais tout ce qui est dans l'homme, jusqu'à cette raison, qui n'est pas lui, mais apparaît seulement en lui : au premier abord cette assertion semble nous mettre à notre véritable place, infiniment loin au-dessous de Dieu; mais avec de la réflexion, en poussant cette doctrine à ses vraies et dernières conséquences, elle donne précisément le contraire de ce qu'elle promettait : pour affermir la puissance de Dieu, elle ébranle son existence, la relègue au rang des hypo-

thèses, et justifie l'athéisme dans cet univers qui est plein de Dieu. Mais personne ne peut se tenir dans l'athéisme, ceux-là surtout qui ont péché en exagérant la puissance divine : si donc arrivés à ce point ils ne trouvent plus aucun être qui ait la force de détruire ces vérités, elles reparaissent avec leur caractère réel, et le ramènent aux pieds d'un Dieu tout-puissant encore, mais parfaitement sage, dans lequel la puissance et la raison ne se combattent plus, mais marchent de front dans une harmonie complète et indestructible.

En résumé, les actions de Dieu sont toujours conformes à la raison, et cette raison qu'il observe est la même qui s'impose irrésistiblement à chacun de nous. Il est donc possible, il est permis de découvrir quelque chose des desseins de Dieu; il n'a pas voulu seulement que nous fussions soumis à sa Providence, il nous a donné encore les moyens de la pénétrer et de la juger.

CHAPITRE II.

NATURE HUMAINE. — DU MAL.

Il ne suffit pas d'établir que Dieu est parfait, il faut encore défendre sa perfection contre des objections graves qui semblent la démentir. L'expérience en effet ne contrarie-t-elle pas la raison sur ce point, et le mal, qui est visiblement renfermé dans ce monde, ne prouve-t-il pas contre le créateur? En un mot, que devons-nous penser de la nature humaine et de notre condition ici-bas? La sagesse et la bonté de Dieu y sont-elles manifestées universellement, ou n'y a-t-il pas quelques nuages qui nous en cachent parfois la vue, et qu'une philosophie sérieuse doit ou reconnaître ou dissiper? D'abord, si Dieu est souverainement sage, pourquoi permet-il que l'injustice, que le crime déparent son œuvre? Un monde où la loi morale serait partout et toujours accomplie, ne serait-il pas plus beau, et ne témoignerait-il pas plus hautement de la prudence du législateur? Or, il n'en est point ainsi. Qui n'a été partagé entre le désir et le devoir? Qui n'a été le théâtre de ces longs et fréquents combats où le désir cherche à entraîner la raison, et la raison, à son tour,

cherche à dominer le désir? Quel que soit le résultat, qu'on doive se prononcer ou non pour le bon parti, n'est-ce pas déjà une imperfection que d'avoir hésité? Un être parfait porterait-il la division en lui-même? Serait-il partagé entre deux puissances ennemies? Ne vit-il pas dans une paix inaltérable, suivant spontanément et sans balancer jamais l'autorité de la raison? Ces révoltes de la passion contre une domination légitime sont donc des témoignages de notre faiblesse et trahissent le vice de notre nature. Mais ce n'est pas tout : plus d'une fois, dans cette lutte, la raison est vaincue, le désordre l'emporte; ce qui était fait pour obéir commande, et ce qui était fait pour commander obéit. C'est ici que notre imperfection éclate. Au moment même où nous violons la loi morale, son éternité resplendit et fait paraître pleinement la pauvreté de cette puissance humaine si chancelante et si fragile.

Quelquefois, il est vrai, lorsque les désirs du corps se taisent, lorsque ce sont des instincts de l'être immatériel qui disputent entre eux, il est possible de se faire illusion, la cause est douteuse, il est difficile de décider auquel doit rester l'avantage; d'ailleurs, l'amour-propre intervenant, nous parvenons à envisager cette hésitation non pas comme la lâcheté d'une âme qui n'ose se donner à la vertu, mais comme la délibération scrupuleuse d'un esprit qui veut s'éclairer avant d'agir, et poursuivre, à travers les biens apparents, le bien réel et suprême. Mais est-il possible de nous tromper nous-mêmes, de nous déguiser la réalité et d'ennoblir cette lutte, lorsqu'elle existe entre l'esprit

et le corps, entre un principe évidemment supérieur par sa nature et par sa destinée, et un principe grossier, aveugle et périssable? Combien de fois n'avons-nous pas senti que la vigueur de l'âme est amoindrie, est paralysée par cette substance voisine! Combien de fois n'avons-nous pas senti cette chaîne, lorsque nous voulions nous élever au-dessus de ce monde, nous fixer à la terre! Être inerte, le corps s'attaque à une énergie indépendante, illimitée, il tente de la soumettre, et la soumet en effet; être d'un jour, qui a naguère commencé et va bientôt se dissoudre, il aspire à subjuguer un être qui a commencé, il est vrai, mais pour ne plus s'éteindre, et qui est destiné à conquérir, par sa vertu, une place dans la cité de Dieu. Cette prétention n'est-elle pas monstrueuse, et le succès n'est-il pas un renversement complet de la nature des choses? Que sommes-nous donc, nous qui laissons s'opérer en nous-mêmes de si étranges bouleversements, et qui ne savons pas défendre notre personnalité contre les envahissements de la matière; que sommes-nous, dis-je, sinon des êtres pleins de trouble et de misère? Il ne faut donc pas seulement vanter la liberté, nous glorifier de son omnipotence, il faut la voir à l'œuvre pour bien la juger; or, tous, nous l'avons éprouvée dans l'action; et si courte qu'ait été l'expérience, si rares qu'aient été les luttes, qui peut se vanter d'en être sorti sans blessure? On le voit, c'est un fait de tous les jours, de toutes les heures, qui se passe dans tous les individus, un fait qu'il n'est pas besoin de science et de méditation pour découvrir, mais qui

BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ DE FRANCE

frappe nos yeux, qui nous force même à les ouvrir lorsque nous tentons d'en fuir le spectacle; le sentiment de notre faiblesse est donc aussi incontestable que notre existence et date de notre premier effort. Et nous ne pouvons invoquer ici la triste excuse de l'ignorance, nous faisons le mal en pleine conscience: tantôt nous nous décidons hardiment pour le mal et exécutons avec constance notre décision; tantôt, frappés de la sainteté de la loi morale, nous nous déterminons à lui obéir; mais une fois que nous avons donné cette satisfaction à notre conscience et que nous nous sommes prouvé à nous-mêmes notre puissance sur nos mauvais désirs, la fatigue nous prend, les instincts vicieux harcèlent notre volonté, la fléchissent et la détournent. C'est l'un et l'autre fait, mais surtout cette langueur du libre arbitre qui a frappé tous les hommes qui réfléchissent, et que païens et chrétiens ont parfaitement vue et exprimée chacun à leur manière. Ovide :

Video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Saint Paul : *Non quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio.*

Ce n'est pas tout, et il ne suffit pas de montrer notre infirmité morale : Dieu est bon, comment a-t-il pu créer tous ces maux qui nous assiégent depuis notre naissance jusqu'à notre mort, qui est le dernier et pour la plupart le plus grand de tous? Notre corps est en proie aux maladies; dans la santé même il s'affaiblit et s'épuise par sa propre durée; tous les plaisirs qu'il res-

sent, il les achète au prix de la douleur, qui toujours les précède, souvent les accompagne ou les suit. Notre intelligence a aussi son mal : avide de connaître, inquiète et souffrante tant qu'elle n'a pas trouvé son objet, elle le poursuit par de pénibles efforts ; et combien de fois ne le voit-elle pas se dérober à ses recherches et la fuir pour toujours ? Enfin, les affections, qui semblent nous avoir été données pour charmer notre vie, naissent aussi du besoin et du désir, c'est-à-dire de la souffrance, et le plus souvent nous n'en recueillons que de tristes fruits, soit que la douceur d'un pareil commerce soit interrompue par les séparations ou par la mort, ou détruites par la désaffection, qui est à vrai dire la seule séparation éternelle des âmes. Mais ce n'est pas tout : ni les plaisirs du corps, ni les jouissances plus élevées de l'intelligence, ni les émotions des passions ne peuvent nous satisfaire, nous sommes comme dévoués à cet inexorable ennui qui, selon Bossuet, fait le fond de la vie humaine. Où donc reconnaître ici la bienveillance et la tendresse d'un père ? N'est-ce pas plutôt une puissance ingénieuse à faire le mal, et qui nous a ouverts de tous côtés à la douleur ?

Enfin, n'y a-t-il pas dans la constitution du corps de l'homme de véritables désordres ? De même qu'on voit dans le monde des productions grandes et complètes, n'y voit-on pas aussi des avortements, des êtres qui ne se suffisent pas à eux-mêmes, qui n'ont pas reçu tout ce qui était nécessaire à leur existence ; d'autres qui sortent du plan régulier de la nature, et par leurs difformités semblent trahir l'action d'une force aveugle,

et accuser l'intelligence de l'artiste qui a formé l'univers? Puis cette nature n'est-elle pas souvent en lutte contre elle-même, produisant des êtres qu'elle détruit un instant après par de soudains et terribles accidents?

SECTION I.

REVUE DES THÉORIES SUR L'ORIGINE DU MAL.

Bien des réponses ont été faites à ces objections. Les uns ont divisé le gouvernement de l'univers, ont reconnu deux dieux, l'un auteur du mal et l'autre du bien. Dans cette hypothèse, tout s'explique : le bon principe a mis dans ce monde autant d'ordre qu'il lui a été permis ; s'il eût agi tout seul, nul doute que toutes choses ici-bas ne fussent parfaitement réglées ; ce n'est point l'intention droite ni la volonté qui lui a fait défaut, mais comme il partageait son éternité avec un principe mauvais, il a fallu qu'il partageât aussi avec lui sa puissance. Partout où il a mis le bien, cet autre principe a mis le mal; à côté de la lumière, les ténèbres; à côté du plaisir, la douleur; à côté de la vertu, le crime; il a tout corrompu, tout empoisonné. Ainsi, s'il y a du mal ici-bas, Dieu doit être absous, il a réalisé la perfection dans les limites de son pouvoir, et ce n'est pas lui qu'il faut accuser des obstacles qu'il n'a pu vaincre.

Cette solution, comme on le voit, est celle des Manichéens, proposée autrefois par Zoroastre dans l'Orient; elle reconnaît l'existence du mal, mais Dieu n'en est pas la source ; au contraire, il en est l'ennemi.

Une autre explication a été présentée : Le principe du mal, qui tout à l'heure était intelligent et distinct de la matière, comme le principe du bien, se confond avec la matière elle-même. La matière, éternelle comme Dieu, mais possédant des attributs directement contraires, limitée, aveugle, désordonnée, est un jour façonnée par lui. Dieu veut réaliser l'idéal qu'il a conçu, et se réfléchir dans son œuvre; mais la matière lui résiste, il lutte contre elle, et cet univers, tel que nous le voyons, avec le bien et le mal qu'il renferme, provient de ce combat.

Le mal n'est plus dans cette théorie, dans ce dualisme d'un bon nombre de philosophes grecs, ce qu'il était dans la théorie précédente, quelque chose d'étranger mis dans le monde par une substance indépendante qui l'y place à dessein; au contraire, il en est l'essence même, et c'est le bien qui est étranger. Au commencement, le désordre possédait l'univers, il en a été chassé peu à peu par une force rivale; mais il n'a pas perdu tous ses droits, il n'a pas été complétement banni; il a abandonné une partie de son royaume, mais il en est une autre qu'il s'est réservée, et de là, de cette retraite où Dieu l'a relégué, il fait des incursions dans le domaine de son vainqueur.

Ici donc le mal est encore quelque chose qui existe réellement. C'est ce qui est demeuré dans l'univers de son état primitif, après que l'être parfait y a exercé son influence.

D'autres, et l'on reconnaîtra ici la première théorie de saint Augustin, admettent également que le mal

existe, et nient également que Dieu en soit l'auteur; mais ils n'ont pas recours, pour l'expliquer, à un principe intelligent ou à un principe aveugle, tous les deux coéternels au principe du bien. Dans le monde, tel qu'il est sorti des mains de Dieu, il n'y avait ni mal moral, ni douleur, ni difformités; toutes choses étaient dans l'ordre; l'homme vivait en paix avec Dieu, avec lui-même et avec la nature : c'était l'âge d'innocence, l'âge d'or. Veut-on voir la puissance et la sagesse divine à l'œuvre, c'est là qu'il faut se reporter, c'est dans cet univers primitif que l'une et l'autre sont manifestes. On ne saurait trop au contraire détourner les yeux du monde où nous vivons : il n'est pas tout entier l'ouvrage de Dieu; une autre puissance, la volonté humaine, a passé par là, pour le corrompre et le désorganiser; tout le désordre qui se remarque ici-bas, c'est à elle qu'il faut le rapporter, c'est à elle que revient ce triste honneur. Mais ne sommes-nous pas retombés dans le manichéisme? Non, cette puissance qui a défiguré la création, est, elle-même, créée, et jusque dans ses plus grands écarts, elle demeure dépendante de l'être suprême qui lui a donné sa force et peut la lui ravir. Nous voilà donc très-loin de la doctrine de Zoroastre : le mal, en effet, ne vient pas directement de Dieu; mais une autre question se présente : si cette puissance du mal est en effet secondaire, et soumise à son créateur, ses actes doivent-ils lui être attribués exclusivement? ne faut-il pas remonter jusqu'à la cause première, en vertu de laquelle seule toutes les autres causes existent, et possè-

dent quelque efficacité? Sommes-nous autre chose que des instruments entre les mains du tout-puissant? Et alors la sagesse infinie n'est-elle pas de nouveau en péril? Non, répondent les partisans de la théorie; l'homme, il est vrai, n'existe et n'est cause que par un décret divin, mais une fois qu'il existe, s'il produit des actes mauvais, ces actes procèdent réellement et uniquement de lui, sa volonté a une véritable initiative, il est cause dans toute l'étendue de ce mot, c'est donc lui seul qu'il faut accuser. Voilà pour le mal moral; quant aux autres imperfections, elles sont la conséquence de celle-là, elles en sont le châtiment. Ce que la sagesse de Dieu lui défendait de faire, sa justice le lui commande; et il agit toujours d'une manière digne de lui, soit qu'il fasse éclater sa bonté ou sa vengeance.

D'autres admettent en partie cette doctrine, mais ils se montrent plus difficiles. Tout en reconnaissant que la créature est en réalité seule cause du désordre qui gâte la bonté de ce monde, et que Dieu ne l'a pas fait, ils demandent pourquoi il l'a permis, et s'il ne valait pas mieux, s'il n'était pas plus convenable à sa perfection qu'il retranchât, dès l'abord, de son œuvre les éléments qui devaient plus tard la corrompre. Car enfin, disent-ils, lorsque Dieu forme l'univers, le mal n'y est pas à la vérité, mais le germe du mal s'y trouve, ce qui revient à peu près au même; on conçoit donc un univers meilleur, celui où le désordre ne serait ni développé, ni en germe. On a sauvé la puissance de Dieu, mais aux dépens de sa sagesse; la

moitié seulement de la tâche est remplie, et le problème attend encore une solution.

Voici celle qu'ils proposent : Dieu, en créant et en organisant le monde, l'a construit aussi parfait que possible, a tâché de faire régner dans l'ensemble et dans les parties, un ordre et une harmonie irréprochables ; être souverainement parfait, il a voulu donner à son œuvre, la perfection qui est en lui, mais cette perfection étant nécessairement unique et incommunicable, il n'en pouvait passer qu'une partie au dehors ; existant par soi et de toute éternité, infini dans tous les sens, il n'a pu donner à ces substances qui ont un jour commencé d'être, qui sont faites de rien et se limitent les unes les autres, sa nature infinie, en un mot produire d'autres dieux semblables à lui ; aussi tous ses ouvrages participent d'un double caractère, ils renferment à la fois la grandeur et la petitesse, la beauté et la laideur, grandeur et beauté qu'ils tiennent de Dieu, laideur et petitesse qu'ils tiennent du néant.

Dans cette théorie, que saint Augustin a empruntée plus tard à saint Ambroise, on maintient à la fois la sagesse et la puissance de Dieu ; sa sagesse, car il n'a voulu produire que le bien ; sa puissance, car nul obstacle ne lui fait échec, il n'est limité que par la raison, et ne s'arrête que devant l'absurde ; il dispose de tout, sauf de la nature éternelle des choses, et de sa propre infinité qui est telle qu'il ne saurait la donner sans la perdre.

Ainsi le mal portant ombrage à la perfection divine, le voilà qui s'efface pour lui rendre son éclat. Il n'est

plus que le défaut naturel des êtres qui ont commencé; il ne consiste pas dans ce qu'ils ont, mais dans ce qu'ils n'ont pas. Qu'on se rappelle ce passage de saint Augustin : « Le mal étant un défaut, et existant dans la créature, parce qu'elle vient du néant, il n'y a pas à chercher la cause de ce qui n'est rien. »

Développez cette proposition hardiment et sans mesure, vous arrivez à une autre théorie qui est très-célèbre, celle de Spinosa. Le bien seul est positif, le mal n'est rien, il n'est que l'absence, la négation du bien. Si nous obéissions à la loi de notre nature, nous remonterions vers Dieu : d'un côté, nous négligerions les phénomènes et les lois générales pour arriver jusqu'à l'universel, jusqu'à la substance qui demeure toujours sans changements; d'un autre côté, nous retirerions notre amour aux objets qui passent, nous irions chercher Dieu lui-même pour nous attacher à lui de toute notre puissance, et ainsi nous agrandirions notre être dans tous les sens. Acquérir de l'être ou faire le bien sont donc deux expressions identiques; qu'est-ce maintenant que faire le mal? Ne pas acquérir tout l'être qu'on pourrait posséder. Ainsi le mal n'est qu'une privation, une halte dans notre marche vers l'infini. Le mal est au bien ce qu'est au plaisir et à la douleur l'insensibilité, ce qu'est à la haine et à l'amour l'indifférence.

Telles sont, si je ne me trompe, toutes les solutions proposées au problème de l'origine du mal.

Chose remarquable! y a-t-il une autre question où soit plus sensible ce mouvement de l'esprit humain,

qui d'abord obsédé par les réalités palpables, se forme peu à peu à l'abstraction et substitue aux choses ses propres pensées?

Notre croyance en la bonté de Dieu est si générale et si ferme que nous ne pouvons nous résigner à lui attribuer le mal : d'abord la raison grossière des hommes invente un être vivant en qui le mal est incarné, elle personnifie le désordre comme elle a personnifié l'ordre, et se donne l'attachant spectacle d'une lutte de géants. Mais la théodicée s'épure, les idées d'infini et de perfection sont mieux connues, la réflexion apprend que l'infinité ne saurait appartenir à plusieurs sans disparaître, et qu'il ne peut y avoir qu'un seul maître de l'univers. Le mal cesse alors d'être une personne, il devient une chose; il dépouille l'intelligence et la volonté et n'est plus qu'une substance passive qui n'oppose à Dieu que sa seule inertie. Ce n'est pas assez : la réflexion marche toujours, cette lutte de Dieu contre une puissance inférieure, il est vrai, mais qui ne cède pas entièrement, lui paraît incompatible avec la majesté souveraine; il faut donc que le mal s'atténue; il perd sa substance, comme tout à l'heure sa substance a perdu l'intelligence; il se réduit à un simple accident. C'est trop encore; bientôt il ne paraîtra même plus un accident, mais une limite. N'a-t-il plus rien à perdre enfin? Il n'est qu'une limite, à vrai dire, mais essentielle, inévitable; il reprend à ce titre son importance première, et de nouveau s'élève en face de la Divinité. Comment donc faire? Pousser jusqu'au bout, avoir le courage de contredire les apparences et de sacrifier un préjugé.

Oui, le mal est une limite, mais purement factice; il n'y a en réalité rien de borné dans cet univers, qui est le développement infini de la substance unique; enclins à croire que les choses se terminent là où notre vue s'arrête, nous plaçons les barrières du monde à notre horizon, et attachons aux êtres l'imperfection qui n'est que dans notre vue. Je dis l'imperfection de notre vue, et j'ai tort : considérée isolément, étroitement, ma science est imparfaite, mais aussitôt qu'on me place dans ma vraie condition, au milieu des autres êtres, et qu'on embrasse l'ensemble, tout défaut disparaît; nos vérités se complètent les unes les autres, et à la place de ces sciences partielles et apparemment finies, il ne reste plus que l'omniscience de Dieu.

A laquelle de ces théories faut-il nous arrêter?

Le manichéisme est jugé depuis longtemps : il ne peut exister qu'un seul Dieu, un seul premier principe, car il ne peut exister qu'un seul être infini; s'il en existe deux qui luttent ensemble et se limitent réciproquement, ils descendent dès lors au rang des êtres bornés, et il faut chercher au-dessus d'eux l'être infini dont aucun ne réalise l'idée.

La seconde solution est également condamnée : la matière ne saurait être par soi et partager avec Dieu l'éternité. Composée de parties finies, qui, par conséquent, ne peuvent donner qu'une collection et non un tout immense, dénuée du mouvement spontané, privée de la conscience, par conséquent inférieure en tout point à l'homme, cause raisonnable et libre qui la

dompte et la transforme, elle ne saurait exister et subsister par sa propre vertu. Il ne nous est pas permis, en effet, d'accorder à un être l'infinité dans un sens et de lui refuser cette même infinité dans les autres sens où on peut la prendre. Quiconque est infini dans le temps ne tient son existence que de lui-même, ne relève que de soi, est indépendant; quiconque, au contraire, est dépendant, imparfait, a nécessairement commencé un jour. Aussi, l'esprit humain a abandonné cette conception fausse d'une matière éternelle et qui n'est pas Dieu, et le principe ordonnateur du monde en est devenu le créateur.

Sans doute, tous les philosophes qui ont attribué l'éternité à la matière ne l'ont pas conçue aussi grossièrement; tous n'ont pas donné ce nom à l'être solide que nous voyons et touchons; au contraire, l'entendre ainsi, c'est n'avoir point saisi leur pensée. Platon et Aristote, loin de l'envisager comme un être qui a des formes arrêtées, la regardaient comme complétement indéterminée, n'ayant par elle-même ni figure, ni couleur, etc., en un mot, aucune des qualités sous lesquelles nous nous représentons cette substance dont sont formés notre corps, la terre et le monde. Mais, aussi réduite que soit son existence, elle existe; elle n'a aucune détermination, il est vrai, mais elle est pourtant le sujet, vide encore, des déterminations que plus tard elle pourra recevoir.

Sans insister davantage sur le manichéisme et le dualisme, disons quelques mots seulement sur la cinquième théorie, celle de Spinosa. Ne pouvant se résou-

dre à attribuer à Dieu nos crimes, il a préféré les nier, et s'est montré vraiment religieux. Cette erreur toute seule suffirait pour attester la haute idée que ce philosophe avait conçue de la perfection divine; mais ce n'en est pas moins une erreur : le mal n'est pas la négation du bien, pas plus que la douleur n'est la négation du plaisir, pas plus encore que la haine n'est la négation de l'amour; il en est le contraire. Cette distinction, opérée spontanément par la raison, se traduisant dans le sens commun, puis dans la conscience, par la satisfaction intérieure et le remords, et dans la société par nos institutions pénales, est irrécusable, et toute doctrine qui ne sera pas assez large pour la contenir est condamnée par là même, et devra inévitablement succomber. Spinosa a donc supprimé le problème et ne l'a point résolu.

La troisième théorie, qui veut que le monde dans son état primitif, sortant des mains de Dieu, n'ait pas renfermé le mal, et qu'il n'y ait été introduit que par la volonté de l'homme, laisse encore à savoir pourquoi Dieu a permis qu'il en fût ainsi, et que son œuvre fût gâtée par une créature; ainsi elle ne se suffit pas et en appelle une autre qui lui serve de fondement.

La quatrième théorie prétend répondre à cette question; examinons-la. Avouons-le d'abord : il est impossible à Dieu de donner à une créature sa propre perfection; par cela qu'elle vient du néant, toujours quelque chose en elle rappellera son origine, elle manquera par quelque côté, toutes ses qualités se termineront à un certain point qu'il ne leur sera pas

permis de franchir. Mais cette idée rend-elle raison de toutes les imperfections qui déparent l'univers ? Si Dieu n'a consulté que sa bonté qui accorde et le néant qui refuse, il a dû donner autant de qualités que possible et au plus haut degré à chacun des êtres qu'il a créés, ne s'arrêtant que là ou sa puissance lui faisait défaut. Or, il n'en est point ainsi : ce monde est peuplé d'un nombre incalculable d'être divers, possédant chacun en propre certaines qualités et marqués de certains défauts; il y a entre eux une hiérarchie, il y a des supérieurs et des inférieurs : ceux, par exemple, qui sont intelligents et le principe de leur mouvement, sont sans contredit supérieurs à ceux qui n'ont ni intelligence ni liberté : « L'homme n'est qu'un roseau, » le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pen- » sant. » Si donc je parcours les espèces existantes, et que pour chacune d'elles je demande d'où vient qu'elle a du défaut, on me répondra avec raison : c'est que les créatures ne sauraient être parfaites comme Dieu, et la réponse sera excellente; mais je vais plus loin. Pourquoi cet être particulier manque-t-il par ce côté plutôt que par un autre? pourquoi a-t-il ce défaut spécial? il pourrait posséder plus de perfection qu'il n'en possède; il est disgracié par rapport à celui qui le précède, privilégié par rapport à celui qui le suit. Serait-ce que la limite du néant se déplace? Ici, comme on le voit, il est nécessaire de recourir à une autre justification. Dieu n'est pas libre de communiquer sa perfection, sans doute, mais il est un bon nombre de qualités dont il dispose. Si donc il ne s'est pas montre

aussi libéral envers toutes les créatures qu'il lui était permis de l'être, s'il a donné aux unes plus, aux autres moins, il ne sert de rien d'invoquer ici le néant, qui limite mais ne règle point cette distribution. Sommes-nous alors dans la nécessité d'accuser la sagesse suprême? Mais si l'on ne doit reconnaître comme digne de Dieu que la créature où se trouvent toutes les qualités qu'il peut assembler dans un être, et les seuls défauts que le néant attache aux êtres qui sortent de son sein, nous renoncerons donc à voir sa bonté dans toute créature qui sera inférieure à celle-là. Veut-on que ce soit l'homme, nous ne chercherons, nous n'admirerons Dieu qu'en lui, et mettrons, pour ainsi dire, au rebut le reste des êtres qui l'avoisinent, sans lui ressembler. Mais ici un scrupule légitime nous retient: qui sait si l'homme, à son tour, n'est pas au-dessous de quelque autre esprit plus favorisé que lui, et si, en louant sa nature, nous ne concevrions pas une fausse idée de ce que Dieu peut faire, quand il luit plaît de communiquer sans épargne et sans réserve les perfections qu'il est en son pouvoir de répandre? Or, nous n'en sommes pas réduits là: le plus chétif des insectes nous paraît, aussi bien que l'homme, digne de l'ouvrier unique qui les a faits tous les deux, et l'on s'élève vers lui également de tous les points de la création. Ce fait est incontestable; et s'il n'est pas permis de le supprimer, il reste à en donner une explication raisonnable. C'est ce que nous allons essayer.

SECTION II.

CONSIDÉRATIONS SUR L'EXISTENCE DU MAL MORAL.

L'idée de perfection renferme deux sens très-distincts : elle exprime d'abord la plénitude de l'être, l'infinité des attributs, et en ce sens elle n'appartient qu'à Dieu ; mais elle exprime aussi le juste rapport des éléments qui forment un tout, l'accord des moyens avec le but, des facultés avec la destinée; et en ce sens tous les êtres que nous observons ici-bas et le monde lui-même la possèdent; c'est-à-dire que pour remplir leur fonction spéciale, tous ont exactement les pouvoirs qu'il leur faut, qu'il n'y a dans aucun rien à ajouter, rien à retrancher, et que, si nous considérons l'ensemble de ces fonctions, elles sont intimement liées les unes aux autres, qu'elles sont nécessaires à la fin de la création, et qu'on ne pourrait trouver nulle part ni vide, ni superflu. Ainsi toute créature, imparfaite vis-à-vis de Dieu, est parfaite en elle-même; et dans cette créature tout attribut, également imparfait en regard des attributs infinis de Dieu, est une perfection par rapport au tout où il entre et s'ordonne.

C'est cette perfection des choses créées qui mesure la sagesse de Dieu. Est-elle ou non dans le monde pris dans son ensemble, et dans chacun des êtres qu'il contient? Telle est la vraie question, la seule dans laquelle la sagesse divine soit engagée. Pour nous, qui ne traitons que de l'âme humaine, nous nous enfermons dans cette créature unique, et nous propo-

sons de rechercher si elle possède ou non cette forte unité.

On ne résoudra pas le problème de l'origine du mal, on ne le résoudra pas du moins selon la vérité, tant qu'on l'isolera des autres problèmes qui le dominent. Cette question, en effet, n'est point une question à laquelle on puisse répondre, sans considérer rien autre chose qu'elle-même : elle est une partie d'une question plus vaste, à savoir : quelle est la destinée de l'homme. Une fois cette destinée connue, il restera seulement à chercher si la présence du mal la contrarie ou la seconde.

Or, le caractère essentiel de notre destinée, ce qui la sépare de toutes les autres, c'est que nous en sommes nous-mêmes les artisans. La matière est réglée dans ses mouvements par une force supérieure et invincible; les astres accomplissent leur cours sans qu'il leur soit permis de dévier de la route tracée; des lois également fatales président au développement de la plante; les actes de l'animal sont le produit nécessaire de ses instincts et des circonstances environnantes; mais l'homme seul se dirige et se forme lui-même; ignorant, sa volonté nourrit son intelligence des vérités acquises, et en fait un instrument pour découvrir de nouvelles vérités; incertain s'il suivra les penchants égoïstes de sa nature ou les passions généreuses, il prend de son plein gré l'une ou l'autre décision; il mérite et il démérite; quand il a mal choisi, c'est lui-même qu'il accuse; s'il est resté stationnaire, ou qu'il n'ait pas avancé assez loin, il sait qu'il dépendait de

lui de courir au terme assigné ; en un mot il est vraiment le fils de ses œuvres. Voilà la destinée humaine, c'est un mouvement libre vers le bien. Mais à quelles conditions ce mouvement peut-il exister ? Si nous méritons en suivant la bonne voie, c'est donc qu'il est en notre puissance de dévier ; si nous nous attribuons à nous-mêmes de marcher, c'est donc qu'il est en notre puissance de nous laisser tomber. On le voit, la puissance du mal accompagne inévitablement la puissance du bien dans une créature raisonnable et libre ; du moment que Dieu nous a donné cette destinée, sa raison lui défendait de faire autrement qu'il n'a fait ; la fin et les moyens sont dans un rapport indissoluble. Veut-on qu'il mette en nous ce pouvoir du mal en défendant que jamais il s'exerce ? ou bien on veut qu'il nous communique un attribut qui n'appartient qu'à lui, l'impeccabilité ; ou bien ce sera un pouvoir illusoire et inconcevable. Qui dit liberté dans un être fini, dit faiblesse et faillibilité ; il n'y a que Dieu où cette liberté soit affranchie de tout défaut.

Reste donc cette question : la liberté dans l'homme impliquant la puissance du mal et l'exercice réel de cette puissance, vaut-il mieux laisser l'œuvre de Dieu telle qu'elle est, accepter à la fois la tâche qui nous est imposée et l'instrument que Dieu a mis dans nos mains pour l'accomplir, ou est-il préférable de supprimer à la fois et cette tâche et cet instrument ? La réponse est facile. D'abord il suffit de consulter les faits : il en est ainsi, donc il valait mieux qu'il en fût ainsi, car il implique contradiction d'admettre que

l'être parfaitement sage ait pris le mauvais parti. En vain découvririons-nous des inconvénients sans nombre, nous devrions dire encore que nous ne voyons pas tout, que le mal seul nous apparaît, que le bien nous échappe, qu'il ne faut pas considérer l'existence humaine à part des autres existences ; qu'il faut considérer aussi la place qu'elle tient, le rôle qu'elle joue dans l'ensemble. Mais il n'est pas même besoin de recourir ici à des desseins inconnus de Dieu pour justifier ce qui est; la sagesse la plus vulgaire décide qu'un être libre est supérieur à un être inerte, que nous sommes au-dessus des autres règnes de la nature ; et parmi nous, nous estimons principalement les hommes qui se sont créés eux-mêmes, pour ainsi dire, par le développement constant de leur énergie personnelle, ceux qui doivent tout à leur propre vertu, ceux qui ont lutté contre les forces ennemies qui tendaient à les asservir ou à les abrutir, se sont émancipés de la domination de la nature, ont résisté à l'influence des événements, nous présentent un grand caractère fortement trempé, sûrement éprouvé; enfin, nous voulons trouver dans nos semblables cette personnalité qui est, après tout, le symptôme et le fruit de notre libre arbitre.

Eh bien! si d'un côté nous réservons notre estime pour les hommes qui, au moyen d'une forte volonté, se modifient et changent ce qui les entoure; si, d'un autre côté, nous nous estimons plus que les pierres, les plantes et les brutes, à cause de cette volonté raisonnable, qui est notre privilége, ne serait-il pas étrange

de prétendre que Dieu eût mieux fait de nous donner une autre destinée, de retrancher la liberté du monde? Sans doute, avec elle, il eût supprimé le mal dont elle est la source; mais, avec elle aussi, il eût supprimé le bien qu'elle doit produire.

C'est de là qu'il faut juger les objections contre la Providence que suscite la vue de notre faiblesse morale. On s'appuie sur le raisonnement suivant : Que penserait-on d'un père qui mettrait entre les mains de son fils un instrument tranchant? Ne prévoit-il pas que cet enfant se blessera, et par conséquent n'est-il pas véritablement l'auteur du mal que cet enfant pourra se faire? Mais le vice de cet argument est manifeste, lorsqu'on est bien convaincu des propositions que nous avons énoncées plus haut. Oui, la conduite de ce père est inconcevable; en effet, que doit-il en résulter? Du mal seulement; ou, si l'on veut, une satisfaction passagère donnée à un caprice d'enfant, et qui ne saurait, en aucun cas, être mise en balance avec le dommage qui inévitablement en résultera. Mais la conduite de Dieu est bien différente. N'a-t-il eu aucun motif, ou n'a-t-il eu que des motifs futiles pour mettre entre les mains de l'homme la liberté, ce dangereux instrument? S'il a eu quelque motif grave, la comparaison pèchera, et toute conclusion de ce père terrestre au père céleste sera illégitime; or, nous venons de le voir, la création serait incomplète, il manquerait à cette échelle des êtres le degré supérieur, si Dieu n'eût mis que la fatalité dans ce monde; disons mieux, s'il n'eût mis que cette liberté restreinte qui hésite et

décide entre deux plaisirs différents, et s'il n'eût placé nulle part ce libre arbitre qui prononce pour le bien ou pour le mal, et dans le choix du bon parti retrace, jusqu'à un certain point, sur cette terre la perfection morale du créateur. Supposez quelque grand dessein dans le père qui a mis cet instrument entre les mains de son fils, et que la blessure que cet enfant se fera soit la condition d'un bien beaucoup plus considérable, alors sa conduite ne vous paraîtra ni insensée ni méchante, et peut-être admirerez-vous sa sagesse profonde. Le sophisme que je découvre ici consiste donc à prendre le mal isolé, indépendamment du bien dont il est la condition nécessaire, indépendamment de la fin vraiment providentielle dont il est l'indispensable moyen.

Oui, cette puissance du mal que nous possédons, et que nous exerçons trop souvent, considérée en elle-même, est un défaut; il n'est que Dieu où le bien soit sans mélange; mais loin qu'elle marque la limite fatale où s'arrête la sagesse divine, loin qu'elle existe et subsiste malgré ses efforts, elle est entre ses mains un moyen efficace; en réalité, loin qu'elle gâte son œuvre, elle est nécessaire à sa perfection; elle n'est pas là seulement pour attester l'infirmité de notre nature, mais pour attester la sagesse de Dieu; il ne faut pas, pour nous rappeler à notre origine céleste, considérer exclusivement nos qualités, et pour nous rappeler à notre autre origine, à notre nullité primitive, considérer exclusivement nos défauts; mais ces défauts eux-mêmes, considérés dans la place qu'ils occupent, trahissent la sagesse de Dieu.

SECTION III.

CONSIDÉRATIONS SUR L'EXISTENCE DE LA DOULEUR.

Une fois le mal moral expliqué, il reste encore à justifier l'existence de la douleur, car c'est aussi là un vice de notre condition, et tant qu'on n'aura pas une opinion vraie sur l'origine de ce mal nouveau, on ne connaîtra pas complétement ni exactement la nature humaine. Comment, sous un Dieu bon, la douleur peut-elle exister? Cette objection est très-grave : le sentiment de nos propres souffrances, ou la vue des souffrances de nos semblables la soulève à chaque instant, et, si nous voulons calmer nos agitations, il ne faut pas nous contenter aisément, mais demander à l'expérience et à la raison, sévèrement interrogées, la solution d'une aussi pressante difficulté.

La douleur n'est pas essentielle à l'être, elle n'appartient qu'aux créatures, et encore à quelques créatures seulement, à l'homme et aux animaux. Au dessous d'eux, c'est l'insensibilité de la pierre; au-dessus, la béatitude parfaite de Dieu. Pourquoi ne sommes-nous ni dans l'une ni dans l'autre de ces conditions? Par quel déplorable privilége sommes-nous les seuls êtres misérables de l'univers?

Au premier abord, il ne paraît pas impossible qu'une créature jouisse d'une félicité sans limite; nous concevons bien que Dieu ne peut communiquer à aucun être sa sagesse et sa puissance infinies, mais on ne voit pas pourquoi il ne lui donnerait pas un bonheur sans mélange. D'ailleurs, quand ce serait

une nécessité pour l'être sorti du néant de ressentir la souffrance, il resterait encore à se demander pourquoi les maux nous ont été ainsi prodigués, et si Dieu n'aurait pas pu en restreindre le nombre ou en émousser l'aiguillon : Dieu ne semble donc pas avoir fait pour nous tout ce qu'il pouvait.

Examinons : il est d'abord une douleur dont il faut se rendre compte, celle qui accompagne le besoin; Dieu pouvait-il nous l'épargner? Si le plaisir naît de la satisfaction de nos tendances, ne suit-il pas nécessairement que nous souffrirons toutes les fois que nos instincts n'auront pas reçu cette satisfaction à laquelle ils aspirent? Notre corps doit réparer ses forces par la nourriture, l'exercice et le sommeil, ne faut-il pas qu'il soit averti du moment où il lui convient de se refaire? Or, qui peut lui donner cet avertissement, sinon la douleur, qui le détourne des autres fonctions et le porte à cette fonction particulière où il doit retrouver sa vigueur perdue?

Faites naître l'homme comme il naît maintenant, dans une pleine ignorance, donnez-lui l'instinct qu'il possède aujourd'hui, la curiosité, mais retranchez-lui la douleur d'ignorer, que devient-il? Sans doute, quand la vérité viendra à lui, il sera heureux, si toutefois on peut dire que la vérité est toute faite, qu'elle entre dans une intelligence inerte, et qu'elle n'est pas à la fois le produit de la nature qui rend des phénomènes, et de la réflexion qui les recueille et les étudie; mais il n'ira jamais au devant d'elle; vous ne le verrez pas interroger la nature, sonder ses secrets; les arts et les

sciences, qui font notre gloire, resteront cachés, et ainsi cet instinct fécond, qui pousse aujourd'hui l'intelligence à de si nobles conquêtes, si la douleur qui le stimule vient à manquer, sera stérile.

Enfin, donnez-nous la capacité d'aimer; supprimez seulement ce besoin inquiet, cette tristesse de l'âme qui est réduite à elle-même, sans sympathie, sans attachement pour les autres êtres; ici encore toute affection ne sera pas supprimée; par l'effet des circonstances, et à des intervalles plus ou moins rares, nous aurons des élans de sensibilité; mais où trouver le spectacle de ces âmes qui languissent dans la solitude, et n'ont point de repos tant qu'il leur reste une douleur à calmer ou du bonheur à répandre?

Ainsi c'est la douleur qui nous meut : sans elle nos divers instincts, et par suite les pouvoirs divers dont ces instincts sont les leviers, demeureraient éternellement endormis. Il fallait donc que Dieu mît en nous, ensemble, l'instinct et la douleur, ou n'y plaçât ni l'un ni l'autre, car ses ouvrages ne sont point incomplets, et il ne fait rien en vain.

Lorsqu'une fois nos facultés sont en mouvement, nous le savons, la douleur survient encore. La volonté en prend possession, elle les assujettit et les dirige; au lieu de leur marche naturelle, capricieuse et désordonnée, elle leur imprime un mouvement régulier; mais ce n'est jamais sans combats : il faut qu'elle vienne à bout des résistances, qu'elle pèse, pour ainsi dire, sur ces facultés pour changer leur inclination; et cet effort est toujours douloureux. Quel homme ne con-

naît la fatigue qu'engendre le travail du corps et cet autre travail, aussi pénible peut-être, de l'intelligence forcée de se concentrer sur un objet unique, et de s'asservir à des procédés inflexibles ?

Dieu ne pouvait-il pas nous épargner cette fatigue et n'attacher que le bonheur à cet exercice de la volonté ? Souvenons-nous que notre vie est une épreuve ; or, elle n'est une épreuve réelle qu'à la condition de la douleur qui l'accompagne et que nous pouvons accepter ou contre laquelle nous pouvons nous révolter, suivant que nous avons un respect plus ou moins profond pour la loi morale et les décrets de Dieu qu'elle représente. Ce qui fait le mérite de l'effort, c'est donc la douleur qui l'accompagne, et elle est assez justifiée par ce rapport.

Il est une autre douleur qui suit celles que nous avons rappelées et s'en distingue.

Le bonheur, ce terme unique de notre activité, comme Bossuet le proclame, n'existe nulle part ; Dieu nous a donné des aspirations vers un but mensonger. N'entendons-nous pas, en effet, de tous les côtés ces plaintes éternelles de l'homme à la Providence, de l'homme qui a poursuivi cet objet et qui l'a senti échapper à ses prises ? Qui donc ici-bas voit tous ses désirs satisfaits, toutes ses espérances remplies ? Et encore je n'entends pas les désirs déraisonnables, les espérances téméraires, mais ces vœux que forme une âme saine, ces vœux qu'autorise ou que commande la raison.

Les plaisirs matériels s'usent par leur retour ou leur durée, et ils usent en même temps le corps qui

en est la source ; l'intelligence a ses joies sans doute, mais n'a-t-elle pas aussi ses tourments? Combien de fois ne lui arrive-t-il pas de se heurter et de se briser avec désespoir contre d'insolubles problèmes? Enfin, ne voyons-nous pas se rompre chaque jour les plus saintes affections? Quel est le but de ces douleurs si souvent répétées? Si nous suivons la route où nous porte la nature, si nous accomplissons notre destinée, pourquoi sommes-nous ainsi récompensés, et pourquoi trouver l'amertume à la place du bonheur qui nous est promis? Je conçois que nos dérèglements portent avec eux leur peine : je reconnais la bonté de la Providence à cette correction salutaire; mais comment se peut-il que l'ordre même engendre, comme le désordre, et même plus souvent que lui, la douleur, que les souffrances les plus cruelles soient réservées aux hommes qui développent le plus leur intelligence et leur sensibilité, et qu'en retour de leur obéissance à la loi morale, ils éprouvent des peines que l'ignorance et l'indifférence ne ressentiront jamais?

Cette douleur a un but comme tout ce que Dieu fait. Si les plaisirs matériels ne nous échappaient pas, si nous ne parvenions pas à en connaître le vide, nous y resterions plongés : ils sont assez vifs, ils sont assez variés pour nous retenir, et dans les intervalles que le corps exige, il nous reste toujours ou le sommeil, qui suspend notre activité, ou l'imagination, qui embellit le souvenir du passé et colore les jouissances futures. Cependant, nous ne sommes pas faits pour vivre uniquement dans ce commerce du corps ; nous devons

tendre plus haut et ne point laisser des facultés plus nobles se dégrader. Or, c'est la douleur qui est chargée de nous pousser hors de ce monde matériel; le dégoût des voluptés qu'il nous offre nous en détache, et nous enseigne que le bonheur auquel nous visons n'est pas là.

Nous entrons alors dans la vie intellectuelle. Faits pour connaître le beau et le vrai, ni l'un ni l'autre ne se donnent complétement à nous, et nous n'en saisissons que des fragments ou des images grossières; les vérités que nous découvrons ne peuvent remplir la capacité de notre esprit. Socrate, dans les temps anciens, ne disait-il pas : Tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien; et de nos jours, après de longues méditations, un philosophe n'a-t-il pas aussi proclamé que l'effort de la science humaine est de puiser l'ignorance à sa source la plus haute? De même, à la vue des objets de ce monde la raison conçoit l'idéal; mais rien ici ne le réalise, et comme cette conception elle-même s'élève et s'épure toujours, elle fait ressortir plus manifestement le défaut de toutes les choses qui peuplent ce monde où nous sommes enfermés. Les grands artistes, qui ont poursuivi l'idéal, le savent bien : leur regard, trop perçant, leur découvre dans la beauté le vice qui la flétrit, ils voient partout la perfection absente et renoncent tristement à rencontrer ou à retracer jamais ce modèle qui les enchante à la fois et les désespère.

Que signifie cette douleur? Elle nous parle sans doute, mais il faut la comprendre. Elle nous enseigne

que notre destinée n'est pas entière ici-bas, que nous devons seulement nous mettre en marche, que nous devons nous préparer à la connaissance du vrai et du beau, mais que nous sommes ici dans un lieu de passage, et que nous serons initiés dans un autre séjour à ces grands mystères de la science et de l'art; que nous avons ce temps et ce lieu pour les reconnaître, et que nous aurons d'autres temps et d'autres lieux pour les pénétrer.

Mais voici les douleurs les plus communes et les plus vives. Après nous être attachés à nos semblables, peu à peu la mort fait le vide autour de nous et nous demeurons isolés, heureux quand nous perdons seulement les êtres que nous avons aimés, et quand ils ne nous laissent pas en partant l'impuissance d'aimer encore. Où tend cette douleur? Puisqu'il est défendu à l'homme d'être seul, puisqu'il nous est ordonné de combattre l'égoïsme, de reporter et de répandre notre affection sur nos frères, pourquoi faut-il qu'en accomplissant notre devoir, nous compromettions notre félicité et que nous donnions à la douleur plus de prise sur nous? Ici encore la souffrance a son but. Sans doute ces affections de l'âme sont généreuses, mais elles risquent de nous faire oublier Dieu et de nous faire distribuer sur des objets changeants et périssables un amour auquel l'Être immuable et éternel a d'incontestables droits. Il faut donc que quelque chose vienne réclamer la part de Dieu négligée; et c'est la douleur qui remplit ce rôle : à mesure que la mort nous enlève les objets de nos affections, notre deuil nous fait com-

prendre que nous nous sommes reposés sur des êtres fragiles, que nous trouverons en Dieu seul la consistance, un inébranlable appui et une joie sans larmes. Non pas que nous devions être indifférents pour tout ce qui passe, et chasser de notre âme toutes les créatures pour n'y laisser que Dieu ; mais en aimant ces créatures, il faut savoir d'où elles viennent, reconnaître, dans ces joies passagères qu'elles nous procurent, la main et le présent de Dieu, qui a voulu alléger notre épreuve, user de ce bien avec la conscience qu'il nous est seulement prêté, et, s'il vient à nous manquer un jour, adorer encore la sagesse souveraine, qui a voulu que l'épreuve fût complète et que nous pussions nous présenter devant ses yeux en nous rendant ce témoignage que se rend à lui-même l'apôtre : j'ai combattu bravement ; *bonum certamen certavi.*

Qu'il en soit donc ainsi, que la douleur, que nous accusions auparavant, ait reçu, en effet, cette grande mission que nous venons de lui attribuer ; que la bonté de Dieu soit absoute, n'aurons-nous pas cependant le droit de nous plaindre que les douleurs soient si nombreuses et si dures ? Il ne faut pas compter seulement celles que nous trouvons le long de notre route, mais celles qui en sont le terme et qui, au lieu de servir à l'épreuve, l'interrompent brusquement : les tempêtes, les incendies, les inondations, et ces tremblements de terre qui engloutissent des villes avec leur population, et tant d'autres accidents qu'il serait trop long d'énumérer. Nous reconnaissons que Dieu nous a mis sur cette terre comme en un lieu d'épreuve, mais en même

temps que sa sagesse rendait ce décret, sa bonté paternelle ne devait-elle pas plaider en notre faveur, et obtenir que les épines de la route fussent moins pressées et moins aiguës ?

On peut résoudre cette objection, mais on n'y parviendra pas, ce me semble, tant qu'on n'aura pas renoncé à une opinion anciennement conçue et profondément enracinée dans notre esprit.

Au premier regard jeté autour de lui, l'homme considéra la terre comme le centre du monde; la science le démentit. Elle détruisit une prétention fausse, mais non la vanité qui est la mère des illusions, et ne devait pas tarder à reparaître sous une forme nouvelle. Qu'importe, après tout, ce point de l'espace également distant de toutes les extrémités ? Existe-t-il seulement ? Mais, s'il existe un être pour lequel tous les autres soient faits, un être vers lequel convergent tous les pouvoirs de la nature, n'allons pas chercher plus loin ; sur quelque partie de cette vaste sphère qu'il réside, là où il est, là est le vrai centre de la création. Un globe est déplacé, il est rejeté peut-être dans un coin de l'univers, mais il porte une puissance plus grande que lui, une puissance qui échappe aux bornes de la matière, l'humanité. Ouvrez les livres qui traitent de la Providence, la plupart se proposent uniquement de montrer que toutes choses ne sont faites qu'à notre intention. Lorsque Dieu sortit de son repos, l'homme fut son but principal, tout le reste fut adapté à ce premier dessein ; il appela du néant cette foule de créatures que nous voyons et qui ne sont pas l'homme,

pour les disposer autour de lui, donnant à chacune pour unique fonction de servir sa créature privilégiée, de contribuer à sa conservation et à son bonheur.

Eh bien, quand on apporte ces idées dans l'observation du monde, ne risque-t-on pas d'être désenchanté? Et la vue des misères sans nombre et sans mesure qu'il renferme, ne vient-elle pas souvent leur donner un éclatant démenti?

Qu'il soit permis de le dire. Quand il s'agit de prouver la providence ou l'existence de Dieu, nous ne sommes pas assez sévères; nous acceptons des arguments de toutes sortes et de toutes mains; une considération qui appuie notre thèse est par cela même bien-venue; peut-être n'est-elle pas au fond très-solide, mais elle est honnête, et fortifie une croyance salutaire; convaincus que nous sommes de ces vérités, nous admettons volontiers que tout chemin y mène, et, transportant dans la spéculation cet axiome si connu dans la pratique : la fin justifie les moyens, toute opinion qui étaye une doctrine incontestablement vraie, participe à nos yeux de son caractère, et se légitime par ce rapport; il semble qu'elles soient entre elles désormais comme le principe est à la conséquence, indissolublement liées dans leur existence, et, si l'on attaque l'une d'elles, anéanties du même coup. Aussi est-on presque toujours mal reçu quand on porte la main sur ces théories. La science, primitivement destinée à dissiper les ténèbres et à établir la vérité, se trouve par là forcée de dissiper les préventions, et de détruire l'erreur; au lieu d'être simplement le privi-

lége de quelques hommes, elle devient l'ennemie de la multitude; le monde, qui cependant est son domaine, lui est fermé; et, pour le conquérir, il faut qu'elle rende des combats sans fin, et que, dans des luttes innombrables comme les hommes, et sans cesse renaissantes, elle chasse pied à pied de chaque intelligence son ancien possesseur, un fantôme de la tribu, opiniâtre et indestructible comme la nature humaine. Mais quoi! on s'adresse à l'intelligence, ce n'est pas elle qui répond; c'est la sensibilité qui se révolte contre une science impitoyable, réclame en faveur d'une illusion plus douce que la vérité même, et s'y replonge avec l'ardeur d'une jouissance inquiète et ombrageuse.

En attaquant cette opinion nous sommes sous l'abri de deux autorités considérables, celles de Descartes et de Laplace, qui l'ont proscrite formellement et à jamais.

Quoi! si nous nous transportons par la pensée dans une des étoiles les plus voisines, et que nous tournions les yeux vers notre terre, vers le système dont elle fait partie, ce système, avec sa circonférence de quatre milliards de lieues, sera imperceptible; le plus mince des fils de l'araignée nous le cachera tout entier; pour venir de la voie lactée jusqu'à nous, la lumière qui parcourt soixante-dix mille lieues dans une seconde, reste en route plusieurs milliers d'années; la simple vue n'embrasse qu'une très-petite portion du ciel; nos instruments élargissent le champ de l'observation, sans en atteindre le terme; ils servent encore moins à nous découvrir des astres nouveaux qu'à nous révéler l'immensité des espaces qui nous échappent; d'autres corps

moins lumineux ou moins considérables, circulent, souvent à notre insu, autour de ces innombrables soleils; ces soleils eux-mêmes éprouvent des bouleversements dont nous avons à peine l'idée : les uns changent de couleur, les autres s'éteignent; à leur surface ou dans leurs entrailles il s'opère des révolutions que nous ne pouvons imaginer; de plus, il n'est pas permis d'affirmer que la vie se concentre dans notre petite planète, et qu'elle y épuise ses formes : ailleurs sans doute elle anime d'autres êtres, et ces êtres, il nous est défendu de rien en assurer, également incapables de les rapporter à ceux que nous connaissons, et de les en distinguer; que dis-je ! tout auprès de nous, sous nos pieds, au-dessus de nos têtes, une foule de choses nous sont et nous seront toujours inconnues; de notre globe nous n'avons pénétré qu'à l'écorce; le fond des mers n'a pas été visité, ni les nombreux habitants qu'il recèle; et l'homme entouré de toutes parts d'êtres invisibles dont il ne soupçonne ni l'existence ni la nature, se proclame le centre de la création ! Étrange souverain qui ignore ses sujets, et que ses sujets ignorent ! Étrange royauté, qui ressemble de bien près à une royauté imaginaire !

Est-ce à dire, et avons-nous voulu prouver que l'homme n'est dans la création qu'un accident ? Loin de nous cette pensée. L'opinion que l'homme est centre s'appuie sur des faits nombreux et incontestables. Oui, une multitude d'êtres et de phénomènes servent à nos besoins ou à nos plaisirs, et non point par hasard, mais par une intention bien marquée de la sagesse su-

prême; mais il faut avouer que certains êtres et certains phénomènes n'ont pas avec nous ce rapport; en même temps que nous reconnaissons les vérités que l'on invoque, des vérités contraires nous sollicitent, et la bonne foi nous ordonne de les recueillir. Or, d'où viennent et où tendent ces êtres et ces phénomènes qui n'entrent pour rien dans notre destinée? Évidemment ils ne sont pas un jeu d'une nature trop puissante, ils sont produits par des lois. Et quelles sont ces lois à leur tour? Ne sont-ce pas précisément celles qui produisent toutes les créatures ou tous les faits qui ont avec nous un rapport intime, et en vertu desquelles nous sommes nous-mêmes produits? Ces lois nous regardent donc, nous tenons d'elles notre être et notre entourage nécessaire, mais dans le même temps elles regardent ailleurs; elles nous touchent sans doute, mais comme en passant, et leur portée est beaucoup plus vaste. Ainsi, il est vrai de dire que si l'homme n'existait pas, rien de ce qui existe avec lui n'existerait; mais où l'on se trompe, c'est lorsqu'on affirme que le reste de la création est une servitude de l'humanité. La vérité est que si vous détruisez ou changez l'homme, vous détruisez ou changez à la fois les lois qui ont produit et l'homme et tous les êtres qui partagent avec lui l'univers. C'est là qu'est notre lien commun, c'est dans l'intelligence de Dieu, c'est par l'union de ses décrets supérieurs qu'ici-bas nous sommes tous unis.

Oui, ce monde nous est parfaitement adapté : témoins les harmonies sans nombre qu'on y découvre

quand on s'occupe de notre condition terrestre ; il ne faut pas renoncer à la recherche des causes finales, il faut poursuivre au contraire les rapports qui enchaînent toutes les parties de l'univers; les livres de Fénelon, de Bernardin de Saint-Pierre, de Boyle, ne sont pas des livres seulement moraux, ils reposent encore sur une idée vraie, à savoir que Dieu n'a pas dû se borner à créer, et qu'il a dû tout lier; sans doute, étant donné l'homme, non pas peut-être tel que nous le connaissons, mais tel qu'il est en réalité, si nous avions assez de suite dans l'intelligence, nous pourrions montrer que son existence entraînant certaines lois, entraîne avec elles toutes les autres existences; de ce point unique nous arriverions nécessairement jusqu'aux extrémités les plus reculées : et en ce sens, l'homme est véritablement centre de la création ; mais au lieu de l'homme, prenez un autre être, faites le même travail, vous aurez le même résultat; déplacez-vous autant de fois qu'il vous plaira, partez successivement de chacun des êtres de l'univers, et autour de cet être, quel qu'il soit, vous grouperez logiquement les autres et reconstruirez le tout; comme l'existence de l'homme emporte l'existence de la fourmi, l'existence de la fourmi emporte à son tour et au même titre celle de l'homme, car ce sont les mêmes lois qui les ont placés l'un et l'autre au lieu qui leur convient. Or, si toutes ces tentatives ont le même succès, quelle est la conséquence? c'est qu'il y a dans ce monde autant de centres que de parties, que tout être peut légitimement se dire à lui-même : je suis centre de la création, mais

que nul ne peut se vanter d'en être le centre unique ; et nous retrouvons ici rapportée aux créatures, à leur enchaînement, cette proposition fameuse dans laquelle Pascal exprimait l'immensité de l'espace : le monde est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part.

Retenons cette idée, et appliquons-la au problème que nous nous sommes posé plus haut, sans pouvoir le résoudre : pourquoi cette foule de maux qui nous assiégent, et pourquoi ceux-là de préférence à toutes les autres douleurs que Dieu était libre de nous envoyer?

Les considérations précédentes expliquent les faits qui nous ont embarrassés ; par là se justifient toutes ces douleurs qui nous ont paru témoigner contre la Providence et se dévoile le secret de notre condition. Lorsque l'humanité a commencé d'être, elle est entrée dans un monde tout fait : destinée à marquer une de ses époques, elle y a pris sa place, dès que ce séjour a été prêt à la recevoir, pour la rendre plus tard, si le mouvement qui modifie incessamment l'univers emporte un jour les conditions nécessaires à notre durée. Or, quel est ce monde ; quel dessein a présidé à sa construction? Quoique nous n'ayons pas épuisé encore l'étude de ses lois, que nous ne devions peut-être jamais y parvenir, nous est-il permis de méconnaître ces deux grands caractères que la raison leur demande et que toutes les observations, toutes les sciences constatent : la simplicité et la fécondité? Des décrets nombreux fatiguent et contrarient notre esprit, et nous n'avons pas de repos que nous n'ayons reconnu dans

ce monde l'unité, qui est le cachet de tout grand législateur ; comme le dit si bien Fénelon (1) : « Plus le » ressort qui conduit la machine de l'univers est juste, » simple, constant, assuré et fécond en effets utiles, » plus il faut qu'une main très-puissante et très-in- » dustrieuse ait su choisir ce ressort, le plus parfait » de tous. »

Ce serait concevoir d'une façon trop étroite la Providence, que de prétendre qu'elle a envisagé un être unique, qu'ainsi attachée à ce premier dessein, elle a accepté le reste de la création comme une conséquence inévitable, et s'est résolue à porter les lois que la conservation de cet être réclame. Dieu procède plus largement, plus hardiment, et, comme le dit Platon, il a fait la partie pour le tout, et non le tout pour la partie. Il a donné au monde matériel des lois dignes de sa sagesse, il n'a pris conseil que de sa propre perfection, il a voulu agir non pas seulement en ami de l'homme, mais en Dieu ; il a mis l'épargne dans les moyens, dans les effets, au contraire, cette richesse qui nous surpasse et nous déconcerte. Supposez que l'épargne pouvait être plus grande et la richesse aussi, mais que, dans l'intérêt d'une seule créature, il a mieux aimé se restreindre, de ce moment, la nature ne manifeste plus fidèlement son auteur. Le monde physique a donc toute la beauté qu'il peut avoir ; considéré en lui-même, abstraction faite de tout ce qui n'est pas lui, il possède la plus grande perfection qu'il puisse posséder. Maintenant que

(1) Existence de Dieu, part. I, chap. 2.

l'homme paraisse, que l'âme avec sa constitution également parfaite, s'unisse à la matière, il lui faudra se résigner aux suites de ce commerce. Toutes les fois qu'elle serait tentée d'accuser la Providence, qu'elle reporte donc ses yeux sur la magnificence du monde, et elle n'osera demander à Dieu que, pour lui épargner une douleur, il mette dans la nature un défaut.

Tel est, en résumé, le rôle de la douleur. Elle donne le mouvement à nos facultés, et entretient ce mouvement; compagne de notre activité, elle en constitue le mérite; elle réduit ce monde à sa juste valeur, et, en dissipant ses apparences, elle nous découvre au loin cet autre monde où nos désirs légitimes seront satisfaits; enfin, quand nous n'allons pas la chercher, mais qu'elle vient à nous d'elle-même, elle est encore la condition de l'épreuve. Ainsi elle nous met en marche; tentons-nous de nous arrêter, le froid nous prend, il faut nous lever et poursuivre; de plus elle nous enseigne que le terme de notre route est ailleurs; enfin elle nous fournit les moyens de l'atteindre, car ce terme est une récompense promise au courage, et il n'y a point de courage à voyager, sans la fatigue de la marche et sans les ronces du chemin.

Jusqu'ici nous avons recherché l'origine du mal moral et de la douleur; nous les avons légitimés en montrant que l'un et l'autre concourent à un dessein parfaitement sage de Dieu, que, s'ils étaient absents du monde, ce monde ne serait plus parfait; mais pourrons-nous justifier également l'existence des monstres et les bouleversements de la nature?

Ce sont des faits : nous devons les reconnaître ; mais quand il y aurait des exceptions à cette grande loi de l'ordre, faudrait-il accuser la Providence ? D'où viennent ces monstres et ces bouleversements ? Il est facile de le constater : c'est le résultat de la lutte des agents physiques, c'est la rencontre et le choc des diverses lois qui régissent la matière. Fallait-il donc, parce que ces lois devaient à de longs intervalles et sur des points isolés, altérer ou détruire leurs effets réciproques, les supprimer ? Non : ce que Dieu, dans sa sagesse, doit obtenir, ce n'est pas l'ordre absolu, mais la perfection la plus grande que peuvent comporter les choses créées. Si donc les lois qui font la beauté de cet univers, entraînent quelque désordre partiel, il ne sera pas permis, pour cela, de retrancher la règle : on la louera pour ses heureux effets, et on acceptera comme une suite inévitable, le mal qui en ressort.

Ici donc, comme ailleurs, comme partout, on reconnaît la sagesse de Dieu.

Ainsi, nous nous sommes proposé d'examiner la condition de l'homme ici-bas, et loin que ses imperfections déconcertent notre confiance en Dieu, elles n'ont fait que la confirmer. Nous avons reconnu et confessé ces imperfections à l'exemple de saint Augustin, ou pour mieux dire à sa suite ; comme à lui, il nous a paru que l'homme est une bien chétive créature, mis en regard de Dieu, mais nous ne nous sommes pas contenté de le comparer avec cet être souverain, nous l'avons considéré en lui-même comme un tout isolé, et

ici le spectacle a entièrement changé, nous n'avons eu qu'à admirer l'unité de son organisation ; et, même à la vue de ces maux qui semblent attester un profond désordre, il nous est permis de dire de l'âme ce qu'Hippocrate disait du corps humain : *Omnia consentiunt, omnia confluunt, conspirant omnia.* Arrivé là, nous sommes nécessairement séparé de saint Augustin, car il ne reconnaît la main de Dieu que dans les qualités de l'homme, et nous la reconnaissons jusque dans ses défauts.

Maintenant que nous avons déterminé les attributs de Dieu qui sont en cause dans la question qui nous occupe, et que d'un autre côté nous avons apprécié la nature de l'homme, il est possible et il nous sera plus facile de concilier la Providence et la liberté.

CHAPITRE III.

CONCILIATION DE LA LIBERTÉ ET DE LA PROVIDENCE. — DIEU GOUVERNE-T-IL PAR DES LOIS GÉNÉRALES.

Au début de cette discussion, établissons d'abord, et tout le monde en conviendra, que Dieu ne saurait apporter dans le gouvernement de l'humanité et de la nature cette imprévoyance et cette prudence étroite qui agit au jour le jour, sans aucun conseil déterminé à l'avance, sans aucun plan. Le plus simple bon sens suffit pour en juger : nous admirons les hommes qui conçoivent, mûrissent un dessein, et y marchent hardiment, réglant toutes leurs pensées, toutes leurs volontés, tous leurs désirs dans cette vue, ceux qui, dans les bornes resserrées de la vie humaine, réalisent quelque grande idée, accomplissent quelque grande résolution. Procéder autrement, c'est procéder en aveugle, et il ne faut point chercher de dignité dans une vie ainsi morcelée, sans direction et sans principes. Et encore, dans notre propre gouvernement cette absence de plan n'est-elle pas toujours sensible, car, au défaut de la raison, l'instinct la supplée et l'imite; ses im-

pulsions se répétant avec constance, contrefont aux yeux des autres hommes, qui ne voient que le dehors sans pénétrer jusqu'à l'âme, la constance du jugement; mais quand il n'est plus question de se conduire, mais de conduire un État, la chose est manifeste : la grande politique n'attend pas les événements, elle les prépare et les amène, et l'on refusera toujours le titre d'homme d'État à l'homme qui, habile dans les détails, n'aura pas cette vue d'ensemble qui embrasse et calcule toutes les chances et commande l'avenir.

Eh bien, cette unité que nous exigeons des hommes dans leur gouvernement personnel ou dans le gouvernement des empires, ne devons-nous pas la chercher dans le règlement de cet autre empire qui les enferme tous et se maintient au milieu de leurs ruines ? Dieu n'est donc pas seulement le créateur du monde ; en le créant il a dû se proposer un but à atteindre, un dessein à accomplir.

Reste à savoir comment il va vers ce but. Si Dieu a donné une destinée à l'humanité, est-il certain qu'elle y parvienne, et n'y a-t-il pas à craindre que les écarts du libre arbitre ne la détournent de sa route ? Comment a-t-il su concilier deux choses inconciliables en apparence : une prescription qui doit avoir son effet, et une liberté qui ne doit pas être seulement dans la forme, mais exister réellement ? Il y a ici deux événements à craindre : ou bien l'ordre de Dieu ne se réalisera pas, la volonté humaine poussant en sens contraire; ou bien cet ordre se réalisera, mais la volonté sera esclave. Comment donc amène-t-il nos volontés divergentes au

terme qui lui convient ? On voit toute la difficulté de cette question.

SECTION I.

CRITIQUE DE LA THÉORIE DE ST. AUGUSTIN ET DES THOMISTES.

On peut lui donner trois solutions différentes, je veux dire trois grandes solutions bien tranchées, sans exclure les dissentiments partiels. Ou Dieu régit le monde par des lois générales, ordonne une fois pour toutes, pose des règles dont il ne doit plus se départir; ou bien il n'exerce sur l'univers qu'une action particulière, la variant suivant les circonstances et les individus, ne consultant jamais que la nécessité de la situation présente, n'étant lié par aucune prescription antérieure; ou enfin il suit dans la conduite ordinaire des choses d'ici-bas des lois générales, sauf à se mettre momentanément au-dessus de ces lois, si son but définitif le réclame.

On a pu juger dans laquelle de ces catégories rentre la doctrine de saint Augustin. La distinction entre la liberté qui consiste à choisir et celle qui consiste à vouloir a été justement critiquée par Bossuet (1). La seconde n'est en effet qu'une liberté trompeuse, et ce n'est point celle-là que nous sentons en nous. En même temps que je veux, j'ai la conscience de pouvoir me déterminer dans un sens différent ou contraire ; or, si cette conscience est illusoire, c'est Dieu lui-même qui me trompe, car c'est lui qui l'a mise et la conserve

(1) Bossuet, Traité du libre arbitre, ch. 5.

en moi. Il n'y a de toutes choses, de la liberté comme des autres, qu'une seule définition vraie; et cette définition, il ne suffit point qu'elle ne cause aucun embarras pour expliquer la providence divine, il faut, avant tout, qu'elle soit donnée et justifiée par l'observation.

On ne doit sacrifier ni Dieu à l'homme, ni l'homme à Dieu : nous possédons deux vérités incontestables; notre devoir est de les faire accorder. Que nous n'y parvenions pas, cela se conçoit, notre intelligence est faible, et dans des matières si vastes, il est permis à l'observateur de ne pas tout embrasser d'un regard; mais quel que soit le succès de nos efforts, nous ne devons pas croire que le problème est insoluble parce que nous ne l'aurons pas résolu, ni que le problème est résolu parce que nous aurons retranché un des termes qui entrent dans son expression. Il faut tout conserver, tout accorder, ou du moins croire que toutes les vérités s'accordent, non pas peut-être dans notre intelligence bornée, mais dans la raison souveraine où elles reposent et d'où elles émanent. Ce n'est pas une médiocre résolution que de retrancher à un être un pouvoir tout entier. Saint Augustin croit seulement modifier l'homme, en lui enlevant le libre arbitre, et ne voit entre le premier et le second état que la différence de la santé à la maladie; selon lui, nous ne sommes que blessés; il se trompe: il existe dans tout être une unité parfaite, unité qui peut subsister au milieu des variations de quelques caractères superficiels, mais se rompt dès qu'un attribut essentiel disparaît. Dans la science

des corps, dans la zoologie, par exemple, la découverte de cette unité a produit la grande loi de la corrélation des organes : étant donné l'ensemble des fonctions vitales, si l'on transporte l'une d'entre elles dans un animal ou une plante, on n'est pas libre d'y faire entrer du même coup et indifféremment celles qui restent ; ce premier organe appelle les uns, exclut les autres ; et c'est cette harmonie qui a permis à Cuvier de reconstruire avec quelques débris d'ossements des espèces gigantesques depuis longtemps perdues, et forme le fondement d'une des plus grandes sciences, l'anatomie comparée.

Si l'on passe aux êtres spirituels, il en est de même: ce lien existe encore entre les divers pouvoirs qui les composent; dans l'être infini, il est manifeste ; et c'est lui encore qui rattachant toutes les facultés de notre âme en fait un ensemble si merveilleux, que nous n'avons pas craint d'y trouver l'image de Dieu.

S'il en est ainsi, la perte de la liberté n'est pas seulement une blessure ; une mutilation, c'est trop peu dire encore, car du moment qu'on supprime le libre arbitre, il faut, recherchant les facultés qu'il entraîne, les supprimer avec lui ; ainsi notre être se transforme, et un être nouveau paraît. Mais fût-il permis d'enlever la liberté toute seule, sans laisser en nous aucun vide et sans nécessiter aucun autre changement, on sera toujours forcé d'avouer qu'un être libre n'a pas la même essence qu'un être inerte, et dans les deux cas, le résultat sera le même ; on aura détruit une certaine créature qu'une créature étrangère remplacera.

Si donc Dieu, pour punir le premier homme, lui a enlevé une puissance rebelle, il ne l'a pas châtié seulement, il l'a anéanti; notre premier père à nous, qui n'avons qu'un semblant de liberté, est cet être qui a pris place dans le monde après la chute; celui-là nous ressemble, et non point celui qui possédait une liberté de choix qui nous est inconnue.

Mais, dira-t-on, est-il donné à la seule géologie, en feuilletant dans l'intérieur du globe, de reconnaître les créations diverses qui s'y sont succédé? La psychologie ne partage-t-elle pas ce privilége? Elle aussi, en scrutant les profondeurs de l'âme, reconnaît la trace d'une création antérieure à celle-ci, d'une autre humanité, qui, après avoir possédé quelque temps cette terre, a été détruite, et nous a cédé la place. Eh bien, pourquoi n'en serait-il pas ainsi? pourquoi l'esprit n'aurait-il pas ses âges comme la matière? Ces deux découvertes parallèles vont bien ensemble, se prêtent leur lumière et leur appui. Non; le renouvellement des formes sur notre globe convient, il est vrai, à la perfection divine; les divers êtres qui l'ont peuplé tour à tour, sont venus en leur temps, lorsque cette demeure était disposée pour les recevoir, et se sont retirés avec les circonstances qui les avaient amenés; il n'y a dans leur existence ou leur mort aucune contradiction; en outre la puissance vitale animait des formes de plus en plus parfaites, et se préparait à produire l'homme; mais y a-t-il rien de semblable dans ces autres créations du monde de l'esprit? D'où vient que l'humanité libre a disparu? Elle était créée pour seconder un dessein

de Dieu, mais elle a manqué à sa mission; Dieu s'est repenti, il a vu que la liberté était indomptable et qu'elle déconcerterait ses plans, fermerait les voies à sa providence, et il a brisé un instrument indocile. Mais quoi! Cette conduite est-elle digne de la sagesse souveraine? lui convient-il de se tromper dans ses calculs et de faire des essais malheureux? Et puis, quelle est cette nouvelle race plus soumise? N'est-elle pas évidemment inférieure à la première, et par conséquent l'univers n'est-il pas incomplet, et la création découronnée?

On pourra insister: Dieu ne dispose-t-il pas de ses dons, et n'est-il pas libre de retirer ses faveurs? Pour répondre à cette question, il ne suffit pas de considérer sa puissance, il faut aussi tenir compte de sa sagesse. Cette sagesse se retrouve partout, dans la distribution des destinées diverses que possèdent les créatures, et dans l'ensemble des qualités qui constituent chacune d'elles. Or, s'il existe des lois qui dirigent ses opérations, ces lois créent pour lui une convenance morale, et pour les êtres, par contre-coup, des droits vis-à-vis de la sagesse suprême. Le tout est de bien entendre ces droits. Dieu ne doit pas traiter également tous les êtres: ne lui demandons pas pourquoi la pierre est privée de la vie que possède la plante, pourquoi la plante n'a pas l'instinct de l'animal, pourquoi l'animal est déshérité de cette raison supérieure qui nous distingue; et si, par hypothèse, il y a encore des êtres entre l'homme et Dieu, pourquoi il a inégalement réparti ses dons, avare pour nous, prodigue pour ces

êtres privilégiés. Eh! qu'importe à la brute cette vaste intelligence que, dans la sphère étroite de ses sensations, elle ne peut soupçonner? Qu'importe ma liberté à cet être dont la vie presque entière est absorbée par les repas et le sommeil? Que m'importe à moi-même, qui suis fait pour trouver le bonheur dans la vertu, une félicité que je ne saurais comprendre? Je connais les combats intérieurs, le remords, mais je connais aussi les joies de l'âme; ma liberté a ses faiblesses, mais elle a aussi sa grandeur. Dieu ne doit pas à tous les êtres la même destinée; il nous a appelés à des fonctions diverses : dans cette série immense de créatures, il a mis les unes plus haut, les autres plus bas, où donc est l'injustice, et quels droits apportons-nous du néant? Pour assigner à chacun des êtres sa place, avait-il autre chose à considérer que son dessein même et la beauté du monde? Mais une fois qu'il a achevé la répartition des destinées, libre dans le sens divin de ce mot, c'est-à-dire sous les conditions de sa nature, sous la réserve de ses autres attributs, il est, si l'on peut s'exprimer ainsi, lié par sa perfection : ses créatures qui viennent de recevoir l'existence, ont reçu avec elle certains droits, et ces droits ne peuvent faire ombrage à sa puissance, puisqu'ils n'ont de fondement que dans sa justice, qui est lui encore. Ainsi il ne serait pas parfait, il se serait manqué à lui-même, il aurait démenti sa sagesse, s'il eût mis quelque part une certaine destinée sans les facultés pour l'accomplir, une fin sans les moyens, s'il eût imposé une œuvre sans donner l'instrument. Il devait à la plante la sève qui

la fait vivre, à l'animal l'instinct et le mouvement qui le portent vers sa nourriture, à l'homme perfectible, créé pour être l'artisan de sa destinée, fait pour la science et la vertu, la puissance d'atteindre le vrai et d'accomplir le bien, la liberté.

Il est une autre théorie voisine de celle de saint Augustin, et que nous ne devons pas passer sous silence, tellement elle est considérable, c'est la théorie des thomistes. Dans son traité du libre arbitre, Bossuet l'expose, et, on s'en aperçoit, avec une préférence marquée; il la fortifie par ses propres réflexions, et loin de la réfuter, comme il a fait les autres, il la défend. (1) « D'autres prétendent que Dieu fait immédiatement en nous-mêmes que nous nous déterminons d'un tel côté, mais que notre détermination ne laisse pas d'être libre, parce que Dieu veut qu'elle soit telle. Car, disent-ils, lorsque Dieu, dans le conseil éternel de sa providence, dispose des choses humaines et en ordonne toute la suite, il ordonne par le même décret ce qu'il veut que nous souffrions par nécessité, et ce qu'il veut que nous fassions librement..... Il ne veut pas les choses en général seulement, il les veut dans tout leur état, dans toutes leurs propriétés, dans tout leur ordre..... Il ne veut pas seulement que nous soyons libres en puissance, il veut que nous soyons libres en exercice; et il ne veut pas seulement en général que nous exercions notre liberté, mais il veut que nous l'exercions par tel ou tel acte : sa science et sa volonté vont toujours jusqu'à la dernière précision

(1) Bossuet, Traité du libre arbitre, ch. VIII.

des choses; il descend à ce qui s'appelle tel ou tel, c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus particulier, et tout cela est compris dans ses décrets. »

« Il n'y a rien dans la créature qui tienne tant soit peu de l'être, qui ne doive, à ce même titre, tenir de Dieu tout ce qu'il a. Comme donc plus une chose est actuelle, plus elle tient de l'être, il s'ensuit que plus elle est actuelle, plus elle doit tenir de Dieu. Ainsi notre âme, conçue comme exerçant sa liberté, étant plus en acte que conçue comme pouvant l'exercer, elle est par conséquent davantage sous l'action divine, dans son exercice actuel, qu'elle ne l'était auparavant; ce qui ne se peut entendre, si on ne dit que cet exercice vient immédiatement de Dieu..... On ne peut poser qu'il y ait un Dieu, c'est-à-dire une cause première et universelle, sans croire en même temps qu'elle ordonne tout et qu'elle fait tout immédiatement. Il faut sauver en tout la notion de cause première, c'est-à-dire que, dès qu'on nomme la cause première, il faut la faire partout aller devant; tout suivra précisément comme elle l'ordonne, sans qu'elle ait besoin pour cela de consulter autre chose qu'elle-même. Dieu étant, comme premier être, cause immédiate de tout être, comme premier agissant doit être cause de toute action; tellement qu'il fait en nous l'agir même, comme il y fait le pouvoir agir. »

Mais cette action de Dieu sur la nôtre, ne lui ôte-t-elle pas sa liberté? Bossuet répond : « Que si on attribuait à un autre qu'à notre auteur de faire en nous notre action, on pourrait croire qu'il blesserait notre liberté, et romprait pour ainsi dire, en le remuant, un

ressort si délicat, qu'il n'aurait point fait ; mais Dieu n'a garde de rien ôter à son ouvrage par son action. De même que l'être créé ne laisse pas d'être pour être d'un autre, c'est-à-dire pour être de Dieu, au contraire, il est ce qu'il est à cause qu'il est de Dieu : il faut entendre de même que l'agir créé ne laisse pas, si on peut parler de la sorte, d'être un agir pour être de Dieu ; au contraire il est d'autant plus agir que Dieu lui donne de l'être. Tant s'en faut que Dieu, en causant l'action de la créature, lui ôte d'être action, qu'au contraire il le lui donne, parce qu'il faut qu'il lui donne tout ce qu'elle a et tout ce qu'elle est, et plus l'action de Dieu sera conçue comme immédiate, plus elle sera conçue comme donnant immédiatement, et à chaque créature et à chaque action de la créature, toutes les propriétés qui leur conviennent... Le propre de Dieu, c'est de vouloir, et, en voulant, de faire dans chaque chose et dans chaque acte ce que cette chose et cet acte sera et doit être. Et comme il ne répugne pas à notre choix et à notre détermination de se faire par notre volonté, puisqu'au contraire telle est sa nature, il ne lui répugne pas non plus de se faire par la volonté de Dieu, qui la veut, et la fera être telle qu'elle serait si elle ne dépendait que de nous. En effet, nous pouvons dire que Dieu nous fait tels que nous serions nous-mêmes, si nous pouvions être de nous-mêmes, parce qu'il nous fait dans tous les principes et dans tout l'état de notre être ; car, à proprement parler, l'état de notre être, c'est d'être tout ce que Dieu veut que nous soyons. »

Enfin cette conciliation de la liberté humaine avec les décrets divins est la plus simple de toutes. « Comme la volonté de Dieu n'a besoin que d'elle-même pour accomplir tout ce qu'elle ordonne, il n'est pas besoin de rien mettre entre elle et son effet. Elle l'atteint immédiatement, et dans son fond, et dans toutes les qualités qui lui conviennent. Et on se tourmente vainement en cherchant à Dieu des moyens par lesquels il fasse ce qu'il veut; puisque dès-là qu'il veut, ce qu'il veut existe, car quel meilleur moyen peut-on trouver pour faire qu'une chose soit que sa propre cause? Or, la cause de tout ce qui est, c'est la volonté de Dieu, et nous ne concevons rien en lui par où il fasse tout ce qui lui plaît, si ce n'est que sa volonté est d'elle-même très-efficace. »

Telle est, selon Bossuet, l'opinion des thomistes. Si nous prenons certaines phrases, certains développements même de cet exposé, nous pourrons adopter la doctrine qu'il renferme. Tout le monde en est d'accord : ce qui existe, existe par la volonté de Dieu; et il n'a pas décrété seulement des existences abstraites; mais avant de produire ce monde il s'en est représenté tous les détails, et l'a choisi tel que nous le voyons avec sa mobile réalité. En ce sens, si j'existe, si je suis libre et si je prends librement un certain parti dans telle ou telle circonstance déterminée, c'est que Dieu l'a voulu. Mais quand on a affirmé cela, tout n'est pas dit encore, il reste à savoir si ce monde est régi par des lois générales d'où découlent uniformément les phénomènes, ou si chacun de ces phénomènes est produit par un

décret spécial de Dieu, c'est ici que les penseurs se divisent et que réside la difficulté. Les phénomènes sont-ils régis par des lois générales, ma liberté, une fois mise en moi par Dieu, se développe-t-elle d'elle-même, a-t-elle vraiment le choix entre deux partis, comment sa décision ne contrarie-t-elle pas le dessein de Dieu? comment en faisant ce que nous voulons, faisons-nous ce qu'il veut? Au contraire, Dieu a-t-il décidé par un décret particulier que je prendrais ce parti plutôt que l'autre, parce que cette décision convient à son plan, il s'agit de démontrer comment, en faisant ce que Dieu veut, je reste libre.

Pour quel parti tiennent les thomistes?

Admettent-ils que Dieu a choisi de toute éternité des lois générales; dès lors, tout ce qui arrive dans ce monde, arrivant en vertu de ces lois, nous devrions dire avec eux que Dieu est la cause de tous les événements libres ou nécessaires, puisque les uns comme les autres ne naissent qu'en vertu de ces lois générales décrétées par Dieu, qu'il est la cause de tout être et de toute action, de tout pouvoir et de tout exercice particulier de ce pouvoir. En choisissant ces lois générales, il a dû se représenter tout l'ordre et toute la suite des événements qui en proviennent; vouloir le principe, c'était vouloir la conséquence.

Mais si telle est leur pensée, je ne conçois plus pourquoi Bossuet qui a adopté leur sentiment, reproche à certaines doctrines d'environner de tous côtés la volonté humaine par l'opération divine, opération directe et spéciale, laissant à l'âme de donner le dernier

coup; il fallait leur reprocher de trop attribuer au concours particulier de Dieu, d'être impuissantes à expliquer par la sagesse des lois primitivement choisies l'ordre de ce monde, et d'être obligées de recourir fréquemment à Dieu, qui supplée à ce qu'il y a de défectueux dans les lois générales, et ne vient pas pour les accomplir, mais pour les corriger, qui accepte leurs résultats, mais uniquement comme un point de départ, un fond sur lequel il travaille. Tout au contraire, il reprend ces auteurs de ce qu'ils sont trop timides; pour lui, il pousse plus avant, il attribue à Dieu notre dernière détermination.

Ensuite, celui qui voit dans l'ordre de ce monde le résultat des lois générales, poursuit partout les causes particulières qui amènent un événement, il recherche comme les physiciens, le principe en vertu duquel les faits se produisent, les circonstances essentielles pour qu'il se manifeste. Écoutez, au contraire, Bossuet, interprète des thomistes : « Comme la volonté de Dieu » n'a besoin que d'elle-même pour accomplir tout » ce qu'elle ordonne, il n'est pas besoin de rien » mettre entre elle et son effet. »

La conciliation tentée dans cette théorie, est-elle aussi juste que le croit Bossuet? Rien de plus simple au premier abord. Je donne librement l'aumône à un de mes semblables : Dieu a décrété que je donnerais l'aumône; et ma liberté n'est pas compromise, car il a décrété aussi que je donnerais librement. Sans doute s'il ne veut pas que je sois libre en faisant tel ou tel acte, je ne le serai pas, et du moment qu'il le veut, je le

serai; mais il reste une question à se poser. Je puis prendre un parti ou l'autre, or, Dieu veut que je prenne l'un de préférence, et il opère en moi cette décision; me donne-t-il seulement la force de me déterminer ? Évidemment non; j'ai en moi tout ce qu'il faut pour vouloir, si je n'ai pas tout ce qu'il faut pour agir. Il intervient donc plus efficacement, il détermine le sens même dans lequel agira ma volonté. Mais alors que devient le libre arbitre ? Bossuet prévoit l'objection, et y répond de la façon suivante : « Il ne répugne pas à » notre détermination de se faire par la volonté de » Dieu, qui la veut et la fera être telle qu'elle serait, » si elle ne dépendait que de nous. En effet, nous » pouvons dire que Dieu nous fait tels que nous » serions nous-mêmes, si nous pouvions être de nous-» mêmes. »

Soit; que Dieu m'ait donné dès l'abord une certaine force qui suffise à tous mes actes futurs, ou qu'il me la mesure suivant le besoin, peu importe : je ne considère point d'où elle vient, ni quand elle vient, mais seulement l'usage que j'en fais; une fois que je possède ce pouvoir, je m'en sers comme si je le tenais de moi-même, et le dépense à mon gré, j'agis selon l'état de mon être. Que si Dieu opère en moi, il faut que son action me soit adaptée, qu'il tienne compte de ma constitution, qu'il s'y conforme d'abord, s'il veut la modifier, et, pour prendre l'expression de Bacon, qu'il obéisse à la nature pour lui commander; mais cela suppose qu'une certaine nature constante, qu'un certain état de cette nature existe antérieurement à

son action ; or, telle n'est pas la pensée de Bossuet ; « à » proprement parler, l'état de notre être, c'est d'être » tout ce que Dieu veut que nous soyons. »

Quoi ! lorsqu'il faut prouver que l'influence de Dieu sur notre volonté ne l'empêche pas d'être libre, ce serait répondre, de dire que Dieu ne fait en nous que ce que nous ferions nous-mêmes, qu'il veut selon l'état de notre être, en ajoutant que l'état de notre être, c'est d'être ce qu'il veut que nous soyons ? C'est un raisonnement si étrange, si manifestement vicieux, que j'ose à peine croire qu'un esprit comme celui de Bossuet ait pu un seul instant se faire illusion.

Dieu veut que j'accomplisse telle action, et que je l'accomplisse librement, très-bien ; mais elle ne sera libre qu'à certaines conditions, conditions non point arbitraires, mais nécessaires, que Dieu aperçoit et réalise, mais qu'il n'invente pas, et qu'il emprunte à sa raison éternelle pour les faire paraître dans le monde. Supprimez-les, ma spontanéité est supprimée avec elles ; et vainement, par hypothèse, Dieu décrètera qu'un acte, affranchi de ces conditions, soit libre, il ne le sera point. S'il portait un pareil décret, il déferait son propre ouvrage, disons mieux, il combattrait sa sagesse, et donnerait un démenti à sa perfection. La question est donc celle-ci : l'acte que je vais produire, et que Dieu a décrété, est-il ou non dans des conditions telles que ma liberté soit sauve ? Il ne suffit pas de dire que ma liberté est enfermée avec cet acte dans le décret divin ; il faut encore que j'aie la conscience, au moment où je veux, de pouvoir me

décider autrement, et que cette conscience ne me trompe pas. Alors il reste à savoir comment Dieu m'empêchera de choisir l'autre parti. Bossuet ne veut pas qu'il prenne aucun détour; selon lui, il va droit à la volonté elle-même, et s'en empare; il n'y a plus ici besoin de raison, de désir qui nous pousse, il ne s'arrête pas à circonvenir ce pouvoir par des influences douteuses, ou efficaces, si l'on veut, mais dans tous les cas trop timides; au moment où les influences naturelles fléchissent l'âme dans un sens, Dieu la redresse et l'incline où il lui plaît, sans que rien, dans cette âme, justifie ces mouvements. Or, une volonté dont on ne peut rendre compte par les lois de notre être, par l'état particulier d'un être dans un instant donné, ne procède pas de ce fond; sa cause n'est plus au dedans, mais au dehors, et il ne lui reste que la conscience illusoire de son indépendance.

On voit en quoi cette opinion diffère de la doctrine de saint Augustin, et en quoi elle s'en rapproche: toutes les deux placent l'homme sous l'action directe de Dieu, sans l'intermédiaire des lois générales, mais suivant saint Augustin, Dieu circonvient la volonté par les influences infaillibles de la raison et du désir; les thomistes, plus hardis, l'affranchissent de ces moyens, et lui livrent la volonté même. Ni l'une ni l'autre de ces théories n'a tenu la balance égale entre la Providence et la liberté; leurs auteurs emportés par un esprit profondément religieux ont donné dans un excès où ne donneront jamais les âmes communes, mais qui est un excès pourtant; admirables intelligences à

qui il a manqué seulement d'avoir autant de mesure que de grandeur.

SECTION II.

CAUSES QUI FONT MÉCONNAÎTRE L'EXISTENCE DES LOIS.

Cherchons, à notre tour, s'il est quelque conciliation possible entre les deux vérités que nous nous sommes proposées. Les auteurs des théories précédentes n'ont-ils pas eu tort de supprimer les lois générales, et n'est-ce pas là précisément la source de leurs plus graves erreurs?

Mais nous n'examinons pas si les lois générales suffisent, et si Dieu n'y contrevient pas en effet quelquefois; nous ne traiterons pas la question des miracles dans le monde physique, et de la grâce, qui est le miracle du monde moral; ce n'est ni notre dessein, ni notre devoir. Notre unique but, c'est de prouver que Dieu n'est pas indifférent aux affaires de ce monde, et de maintenir l'action uniforme de sa Providence, de rechercher ses voies constantes. Nous nous proposons de faire pour l'homme ce que les physiciens font pour la nature, expliquant ce que nous pouvons expliquer, déclarant inexpliqué encore ce qui nous résiste; ce que font aussi les historiens dans l'étude des événements où l'homme et la nature concourent, recueillant toutes les causes qu'il est possible de constater, et nous arrêtant devant l'inconnu. C'est l'affaire des théologiens d'établir la nécessité et la vérité de ces coups extraordinaires que Dieu se réserve. Quant à la philosophie, elle ne saurait s'occuper des accidents

particuliers, et ne vise jamais qu'à dégager du sein des faits bornés l'universel qui les précède et les domine.

Quand on parle du monde physique, cette proposition que Dieu ne suit pas de lois, qu'il fait toutes choses directement, est insoutenable; là les lois sont trop visibles, la régularité avec laquelle les phénomènes se succèdent est trop frappante, la vicissitude des jours, et des nuits, et des saisons est trop uniforme, la manière dont se comportent les agents physiques qui nous entourent et nous pénètrent, la lumière, la chaleur, l'électricité, le magnétisme, la pesanteur, est fixée avec trop de précision pour qu'on puisse désormais, sans se compromettre, nier l'existence des règles qui président à tous ces mouvements. Toutefois dans ce monde physique lui-même, si quelque événement inaccoutumé se produit, et que sa cause matérielle ne soit pas parfaitement connue, aussitôt le peuple supprime les intermédiaires, et rattache cet effet à la volonté de Dieu. N'est-ce pas ainsi qu'on interprétait autrefois les éclipses? N'est-ce pas ainsi qu'on interprétait, il y a quatre siècles, l'apparition d'une comète? N'est-ce pas ainsi que la portion de l'humanité qui ne suit pas le progrès des sciences, interprète tous les jours encore une foule de faits? Le premier philosophe qui annonça à Athènes l'existence d'un Dieu pur esprit qui, après avoir donné l'impulsion à la matière, l'avait livrée à son propre mouvement, ce philosophe qui tenait compte des agents physiques dans les événements physiques, et ne rapportait pas tous les phéno-

mènes immédiatement à Dieu, ne fut-il pas accusé d'athéisme? Mais quoi! des hommes d'une haute portée n'ont-ils pas donné dans cette prévention? N'est-on pas étonné de voir Pascal, l'auteur de l'expérience du Puy-de-Dôme, reprocher à Descartes de ne faire intervenir Dieu dans le monde que pour lui donner une chiquenaude? Et enfin, s'il nous faut un exemple illustre entre tous de cette disposition naturelle à l'esprit humain, c'est l'inventeur de l'attraction universelle, c'est Newton lui-même qui nous le fournira. N'a-t-il pas cru que notre système se désorganiserait un jour, et qu'il faudrait alors que le Dieu ordonnateur vînt réparer son ouvrage, et pour un temps encore le remettre sur pied?

Or, si dans la considération des phénomènes physiques, l'homme apporte cette disposition, il est facile de concevoir qu'il l'apportera également dans l'étude des phénomènes de conscience, qu'ici comme là, il retranchera les causes secondes, et donnera pour raison de toutes choses la volonté de Dieu.

Il existe de ce fait plusieurs causes diverses; une seule suffirait pour le produire, et, quand elles se trouvent réunies, elles se fortifient réciproquement, et nous donnent une grande confiance dans notre opinion.

Les lois sont des abstractions. Pour les former, l'esprit néglige, dans les phénomènes qu'il envisage, les circonstances particulières, et ne tient compte que de leurs caractères communs, il ne prend qu'une partie de la réalité. Or, c'est là une opération savante qui

demande du travail et de la peine, de l'observation et de l'analyse. Ce n'est pas ainsi que l'intelligence débute : elle voit avant de regarder, elle saisit l'ensemble avant de décomposer; par conséquent, si elle doit reconnaître les lois du monde, elle est tellement faite qu'au premier moment ces lois lui échappèrent inévitablement. Et encore, dans le monde physique, les faits provoquent notre attention, mais en sera-t-il de même dans le monde de la conscience, où les faits sont si délicats et si fugitifs? Ici au contraire, ne faudra-t-il pas un puissant effort de la volonté pour s'arracher au monde extérieur qui s'en empare ?

De même, nous élevant à l'idée de causalité par l'expérience de notre propre énergie, nous formons toutes les autres causes sur ce modèle; nous ne comprenons pas des causes abstraites, comme sont toutes les lois, mais des agents personnels comme nous. Ce Dieu que nous avons reconnu portera longtemps notre ressemblance, longtemps il agira comme nous-mêmes, volonté puissante qui se porte successivement sur des points divers, force qui se dépense peu-à-peu, cause permanente d'une série d'actes qui se suivent sans se tenir. On ne pénètre pas ses conseils, on sent sa main.

Ensuite il est commode de recourir à Dieu pour se sauver de toutes les difficultés. *Dieu le veut*, est une réponse aisée qui met fin à tous les embarras.

Le sentiment aussi réclame contre l'opinion qui voit dans le cours ordinaire des phénomènes l'action de lois générales. Il est des esprits qui craignent de trouver

dans ce monde trop de régularité, trop de conformité. Un écrivain célèbre, Bernardin de Saint-Pierre, n'a-t-il pas dit : « En portant les recherches de notre esprit » jusqu'aux principes de la nature et de la Divinité » même, nous en avons détruit en nous le sentiment? » Ne se rappelle-t-on pas cet apologue qui nous présente un paysan vivant d'abord heureux dans une petite vallée des Alpes? Un ruisseau qui descendait de ces montagnes fertilisait son jardin; il adora longtemps en paix la naïade bienfaisante qui lui distribuait ces eaux et qui en augmentait l'abondance et la fraîcheur avec les chaleurs de l'été. Un jour il lui vint en fantaisie de découvrir le lieu où elle cachait son urne inépuisable..... Après une pénible marche, il arrive au pied d'un effroyable glacier..... Tout a disparu : douce et tranquille vallée, humble toit, bienfaisante naïade; son patrimoine n'est plus qu'un nuage, et sa Divinité qu'un affreux monceau de glaces. La nature telle que l'ont faite les savants, n'est plus pour lui qu'un triste théâtre composé de leviers, de poulies, de poids et de ressorts. Encore cet écrivain s'est-il borné à ces protestations; il voulait seulement rappeler aux hommes que le plaisir de la science ne saurait suppléer le sentiment religieux. Mais est-il facile de s'arrêter sur cette pente?

On comprend que des philosophes à leur tour réclament contre cette prétention de la science humaine à lier Dieu par des propos directs; et s'offensent de cet adage : *Semel jussit, semper paret,* il a ordonné une fois, il obéit toujours, ne croyant pas son indépen-

dance intacte du moment qu'il obéit, fût-ce à lui-même.

On sait encore que les causes qui agissent constamment et uniformément sont insensibles ; pour les reconnaître, il faut leur résister par un effort de la volonté. Si donc on suppose que la volonté elle-même suit quelque loi, également constante et uniforme, sera-t-il facile de la découvrir ? De quoi serviront ici les efforts de la volonté ? Loin de contrarier cette loi, ils en partent, et lui demeurent soumis.

Ce n'est pas tout : nous sentons en nous une puissance maîtresse qui fait et défait dans son domaine, l'ordonne et le bouleverse à son gré ; il est donc naturel de demander comment, en nous livrant à nous-mêmes, Dieu peut atteindre son but ; et comme il est impossible que sa volonté soit inefficace, que ses desseins portent à faux, nous nous prenons à croire qu'il fait lui-même nos volontés, qu'il dispose de nous selon son dessein, qu'il nous a laissé la puissance exécutive, et qu'il s'est réservé les décrets.

Enfin il est certains états de notre âme qui nous étonnent. Envisageant d'un côté le point d'où nous sommes partis, de l'autre le point où nous sommes parvenus, nous cherchons en vain à retrouver dans notre mémoire quelque acte de notre volonté qui nous ait fait franchir cet intervalle. Il y a là, selon toutes les apparences, un travail dont nous ne sommes pas les artisans, car nous n'avons ni considéré, ni même entrevu ce but, et nous n'avons pas résolu de marcher pour l'atteindre. Mais c'est bien plus : lorsque

notre volonté a protesté contre un pareil changement, lorsque nous avons énergiquement résolu de nous tenir à certaines idées, à certains sentiments, et que nous nous trouvons soudain renouvelés en dépit de nous-mêmes; alors, ne pouvant expliquer notre état présent, nous nous hâtons de dire qu'il est inexplicable, que nous ne saurions trouver en nous aucune cause qui l'ait amené, et qu'il est complétement impossible d'en rendre raison, si l'on s'en tient aux données de l'observation interne. Que reste-t-il, sinon de croire que nous avons été transportés là par une puissance étrangère qui nous a modifiés à notre insu, a opéré en nous et sans nous; que nous partageons notre gouvernement avec un autre être, qui a ses vues indépendantes des nôtres, et nous meut quand il lui plaît, et comme il lui plaît, par une action secrète et irrésistible.

SECTION III.

PREUVES DE L'EXISTENCE DE CES LOIS.

Voilà, entre beaucoup d'autres sans doute, quelques-unes des causes qui nous empêchent de reconnaître l'existence des lois. Eh bien! malgré leur nombre, leur influence et leur persistance, telle est la force de la vérité, qu'il a été reconnu, et qu'il est désormais incontestable que le monde physique suit une marche régulière. Or cette régularité à son tour est une grande présomption pour que le monde moral soit régi de la même façon. Quoi! la matière serait admirablement ordonnée, et l'humanité serait sans lois! Il n'en saurait être ainsi : la matière et l'homme procè-

dent du même auteur, de la même sagesse, et doivent en porter l'empreinte. S'il est mieux, s'il est plus digne de cette sagesse souveraine que les êtres ne soient pas régis par des lois, au premier regard, l'humanité ne la dément point, mais que signifie le spectacle de la nature? Si au contraire il est plus convenable, plus conforme à la perfection divine que les êtres soient régis par des lois, je conçois la nature telle qu'elle m'apparaît, mais que devrai-je penser de l'humanité? L'analogie est pressante, aussi Bossuet qui, comme philosophe, ne veut pas voir dans nos déterminations une suite naturelle de nos déterminations antérieures, mais un exercice de la puissance Divine, Bossuet, lorsqu'il fait l'histoire, cédant à cette analogie, écrit les lignes suivantes : « A la réserve de cer-» tains coups extraordinaires, où Dieu voulait que sa » main parût toute seule, il n'est point arrivé de grand » changement qui n'ait eu ses causes dans les siècles » précédents. » Or, dire que les événements sont amenés par d'autres événements qui, à leur tour, ont leur cause quelque part ici-bas, que l'historien les recherche et les découvre, qu'est-ce autre chose que reconnaître des lois générales, imposées par Dieu à l'homme; lois qui, selon Bossuet, ne sont pas inviolables, puisque Dieu s'en départit quelquefois, mais existent certainement, puisqu'il les viole? Ici l'historien est préférable au philosophe : l'un a été dominé par l'esprit de système, et l'autre a cédé au bon sens. Oui, dans le monde moral comme dans le monde physique, il y a quelque chose qui demeure identique au milieu

des phénomènes variables et passagers; dans l'âme comme dans la nature, tout a été fait avec règle et avec calcul. Nous avons une pauvre idée de l'artisan qui est forcé de s'attacher à la machine qu'il vient de construire, et de se porter tour-à-tour à chaque partie pour réveiller les différents rouages; nous estimons beaucoup plus celui qui, ayant créé une machine, met en elle le principe de son activité, et dispose toutes les pièces en sorte que le mouvement se communique avec constance. Mieux elles se suffisent à elles-mêmes, plus nous en admirons l'auteur; nous mesurons notre estime pour l'ouvrier sur la durée de son œuvre, sur le temps qu'elle fonctionne sans se déconcerter. Si nous avons une haute idée de Dieu, si nous l'appelons le premier et le plus grand de tous les artisans, n'allons pas ailleurs en chercher la cause; c'est que nous avons pénétré la constitution de l'univers, que nous en avons reconnu les lois, que nous avons comparé avec nos ouvrages qui se détraquent à tous moments, la solidité de cette machine immense qui depuis le commencement des temps accomplit ses énormes révolutions sans se fatiguer jamais.

Nous devons donc chercher aussi dans le monde moral ces lois, cette uniformité qui dans la nature nous frappent et nous donnent une si grande estime pour son Créateur. Qu'importe que les faits soient différents? S'ils ont le même caractère, ils manifesteront avec le même éclat la sagesse et la puissance de Dieu

Quand nous ne trouvons pas en nous-mêmes la

cause d'un certain fait, pourquoi déclarer aussitôt qu'il n'en existe aucune? N'y a-t-il pas une foule de pensées et de sentiments qui n'ont fait que traverser notre âme pour ne plus revenir? Et, eussions-nous la puissance de nous représenter toute la suite des événements écoulés, encore serait-il nécessaire de les voir dans leurs rapports entre eux et avec notre situation actuelle; connaître comment ils se sont engendrés les uns les autres, et ont concouru à produire ce dernier résultat. C'est là qu'est la difficulté; nous avons bien de la peine à découvrir les lois physiques, et cependant nous pouvons, dans le monde extérieur, reproduire à volonté les phénomènes, varier à plaisir les circonstances, interroger la nature; mais quand il s'agit de nous-mêmes, il n'est pas toujours possible, et il en coûte souvent trop cher d'expérimenter, nous ne disposons pas des circonstances, pour les faire renaître à notre gré; les effets n'étant pas instantanés, ils se compliquent de circonstances étrangères; le sujet même de ces expériences, l'esprit, n'est plus ce qu'il était autrefois : il a été changé par l'action des événements accomplis, et tous les jours il se modifie; autrefois il constatait passivement les phénomènes sans y prendre part, maintenant devenu juge et maître, il les fait comparaître devant lui, les provoque, et change ainsi le cours de la nature en la dirigeant. Enfin, nous ne sommes pas juges désintéressés, nous redoutons de nous trouver en défaut; tandis que nous interrogeons la nature, plus d'une fois nous lui dictons ses réponses, et notre épreuve n'est pas toujours sincère et décisive.

On conçoit par là combien la recherche des lois de l'âme est délicate, combien par conséquent, il est difficile de rapporter les faits à leur véritable cause; que sera-ce donc si nous venons à retirer la concession que nous avons faite plus haut, s'il demeure vrai qu'un grand nombre d'idées, d'affections et de volontés passent comme inaperçues et pour toujours dans l'obscurité de la conscience?

Ainsi, quand nous ne pouvons nous rendre compte d'un fait, ne nous pressons pas de dire qu'aucun antécédent ne le justifie. Il est injustifiable pour nous peut-être; mais qui sait si plus tard nous n'en trouverons pas la raison? et dût cette raison nous échapper constamment, qui sait si d'autres hommes plus habiles ou plus heureux que nous, ne la découvriront pas ou ne l'ont pas déjà découverte? Qui donc a mesuré la profondeur de l'âme et la pénétration de l'intelligence humaine?

Faut-il accorder au sentiment ce que nous refusons à la raison, et serait-il vrai que la conception des lois le flétrit? Mais à quelle époque la grandeur de Dieu a-t-elle été révélée d'une manière plus souveraine par cet univers? Qu'on mette d'un côté le monde partagé entre les trois enfants de Saturne, bouleversé par les volontés contraires de ces grandes puissances, et par les révoltes des puissances inférieures; ou bien encore le monde tel que le concevait Aristote, le ciel gouverné par certaines lois, la terre régie par d'autres décrets; que d'un autre côté on contemple cette puissante unité où se confondent tous les phénomènes et toutes les

lois; qu'une seule volonté, qu'un seul décret produise tous les mouvements qui ont lieu, et les plus réguliers, et ceux dont l'irrégularité semble déconcerter et défier l'observation, on concevra alors que la beauté de l'univers tient encore moins peut-être aux séductions des sens et de l'imagination qu'à l'économie admirable qui règne dans la distribution de ses innombrables parties, qu'à l'unité parfaite où se ramènent et se résolvent toutes les divergences et les oppositions.

Enfin il est bien de voir en toutes choses la volonté de Dieu; mais pour expliquer un phénomène, il n'est pas bien de le faire trop tôt intervenir : avant cette cause dernière, il peut y avoir des causes plus prochaines, et notre tâche est de les découvrir. Il ne faut point mettre Dieu à la place des lois, mais au-dessus, et se servir de ces lois pour remonter jusqu'à lui. Faire autrement, c'est trancher la difficulté, non la résoudre; et le précepte d'Horace

Nec Deus intersit nisi dignus vindice nodus,

est aussi vrai en philosophie que sur la scène. Dieu ne doit être que le point extrême auquel aboutit toute recherche; sa place est au terme de la science, non au début; s'il n'apparaît pas, la science est incomplète; s'il paraît trop tôt, elle n'est pas même commencée.

Voilà ce que nous avions à dire à ceux qui suppriment les causes secondes, et s'imaginent que cet intermédiaire placé entre nous et Dieu, le recule et nous en dérobe la vue.

Il nous reste une dernière preuve en faveur des lois générales : nous allons montrer que si l'homme est libre, pour que Dieu connaisse à l'avance tout ce qui doit se passer dans le monde, il faut que dès le commencement il ait donné des lois aux corps et à l'esprit. Nous serons parvenu à notre but, si nous avons lié nécessairement la prescience divine et ce mode d'action de la Providence.

Établissons avant tout que la prescience de Dieu n'entraîne pas, en tant que prescience, la ruine de notre liberté. Tenons à ces deux vérités avec une égale force, et si la conciliation nous paraît impossible, accusons notre sagacité de n'avoir pu découvrir un lien, qui n'en existe pas moins pour être invisible. Sans doute je suis libre; je ne puis le nier sans combattre l'évidence la plus claire, sans nier l'autorité irrécusable de la conscience; mais sans doute aussi Dieu ne saurait apprendre : s'il connaît plus dans un moment que dans un autre, il est perfectible, ce qui veut dire imparfait; et ce serait une bien pauvre science et bien peu divine, celle qui, renfermée dans les limites étroites du passé, sonderait l'avenir par des conjectures et des tâtonnements, et serait toujours corrigée par une expérience toujours insuffisante. Pour faire l'homme libre, n'allons pas, (1) comme dit saint Augustin, le faire impie.

Cicéron regarde ces vérités comme incompatibles (2), et sacrifie la prescience de Dieu. Saint Augustin ex-

(1) Cité de Dieu, 5, IX.

(2) Traité de la nature des Dieux et de la Divination.

pose le raisonnement qui a conduit là Cicéron, et y conduira tous ceux qui refuseront à Dieu cet attribut (1) : « Si la volonté est libre, le destin ne fait pas » tout ; si le destin ne fait pas tout, l'ordre de toutes les » causes n'est pas certain ; si l'ordre de toutes les causes » n'est pas certain, l'ordre des choses n'est pas non » plus certain dans la prescience de Dieu ; si l'ordre » des choses n'est pas certain dans la prescience de » Dieu, les choses n'arrivent pas comme il les a pré- » vues, et si les choses n'arrivent pas comme il les a » prévues, il n'y a point en Dieu de prescience de l'a- » venir ». Pour lui, il n'adopte pas le sentiment de Cicéron : « (2) Reconnaître un Dieu, et nier qu'il sache » ce qui doit arriver, c'est une folie manifeste ; » et il tâche de concilier ces deux dogmes. Selon lui, qui tiendrait l'ordre des causes, tiendrait aussi l'ordre des choses, car rien ne se fait sans une cause précédente. Négligeant les causes naturelles qui ne sont que la traduction des décrets de Dieu, il ne donne le nom de causes qu'à celles qui sont volontaires, à Dieu d'un côté, de l'autre aux anges et aux hommes. L'idée de cause, à son tour, en renferme deux autres : l'idée d'une volonté qui résout, et d'une puissance qui effectue. Or, même en admettant que la volonté est toujours indépendante de Dieu, ces résultats en dépendraient véritablement, car c'est de lui seul que procède toute puissance, et seul il communique à nos volontés leur efficace. Ici donc, il ne lui est pas difficile de

(1) Cité de Dieu, 5, IX.
(2) Cité de Dieu, ibid.

prévoir l'ordre des choses : il n'a qu'à prévoir ses propres décisions. Mais il ne lui suffit pas de connaître son décret, ce décret suppose la connaissance des volontés auxquelles il accorde la puissance. Or, selon saint Augustin, nos volontés mêmes sont dans l'ordre des causes que Dieu prévoit certainement. Cela est vrai, mais comment se fait-il qu'il les voie à l'avance? c'est ce qu'il eût fallu déterminer, et saint Augustin ne traite pas cette question dans la *cité de Dieu*. Il la touche dans son traité *de la Prédestination*. (1) S'agit-il de prévoir nos volontés droites, rien ne lui est plus facile, puisque c'est lui-même qui en est l'auteur (*ea præscivit quæ fuerat ipse facturus*); s'agit-il au contraire de prévoir nos volontés perverses, rien de plus facile encore, car de lui-même l'homme est incapable de former d'autres volontés que celles-là, en peine de son péché.

Quant à Bossuet, assez sage, à l'exemple de saint Augustin, pour ne pas dépouiller Dieu de cet attribut, il détermine les conditions auxquelles il prévoit, repoussant formellement toute autre conciliation. « On ne voit pas une chose qui n'est pas exécutée en» core, et qui n'est dans aucune volonté; car il faut, » pour qu'une chose soit connue, ou que l'être con» naissant l'ait faite, ou qu'elle fasse quelque impres» sion sur lui, ou que l'être qui l'a faite lui en donne » connaissance. Or, les deux dernières explications » sont inadmissibles, car il est certain que Dieu n'a » rien au-dessus de lui qui puisse lui faire connaître

(1) X, 19.

» quelque chose; il n'est pas moins assuré que les » choses ne peuvent faire aucune impression sur lui. » Reste donc qu'il les connaisse à cause qu'il en est » l'auteur, de sorte qu'il ne verra pas dans la créature » ce qu'il n'y aura pas mis. » Ainsi Dieu ne lit que dans ses propres décrets; il ne peut donc être spectateur qu'à la condition d'être déjà acteur dans les événements qu'il considère, et sa prescience ne s'exerce qu'ensuite de sa providence. Or, nous avons exposé ce qu'est la Providence, comment elle s'exerce dans l'opinion de Bossuet; et si nous l'avons bien compris, il unit comme le principe à la conséquence ces deux propositions : Dieu prévoit, et sa volonté fait en nous l'agir même, sans qu'il soit besoin de rien mettre entre elle et son effet.

Le problème est donc très-difficile à résoudre; mais si cette considération doit nous rendre prudents et réservés, elle ne doit pas nous empêcher cependant de le tenter à notre tour. Voici les premières considérations qui se présentent : si Dieu est simple spectateur de nos actions, qu'y a-t-il de changé dans leur caractère? Ce témoin extérieur devant qui elles passent, et qui se borne à les voir passer, n'altère en rien leur nature : il connaît comme fatal ce qui est fatal, et comme libre ce qui est libre.

Mais il contemple nos actes avant qu'ils ne soient accomplis? Qu'importe, s'il n'y met pas la main? ils sont connus avant d'être produits, cela est vrai, mais au moment qu'ils seront produits, il n'y aura en eux rien de nouveau par l'effet de cette prévision, sinon

qu'ils auront été prévus. Tous les jours, à toutes les heures, nous devinons comment agiront nos semblables, et l'événement justifie notre prédiction ; en sont-ils moins libres ? leurs actes ainsi connus d'avance par moi ressortent-ils donc de moi désormais, et leur véritable auteur, celui qui en portera la peine ou la récompense, n'est-il pas toujours celui qui délibère s'il les accomplira, et se décide à les accomplir, avec la conscience qu'il peut s'abstenir ou prendre le parti contraire ? Je prévois aussi les phénomènes que rendront les agens physiques ; est-ce donc moi qui lie les effets avec les causes ? Non, dans le monde de la fatalité ou dans le monde de la liberté, je suis capable de prédire les événements ; mais je ne change point leur nature ni dans l'un, ni dans l'autre monde : je ne produis ni les actes libres, ni les phénomènes nécessaires que je contemple ; bien plus, la confiance que j'ai dans mes prédictions se fonde sur ce que ces phénomènes prédits par mon intelligence, sont indépendants de mes caprices, qu'ils partent d'une force qui a sa vertu propre, et ne saurait être d'un moment à l'autre détournée de sa direction par l'influence de ma volonté mobile. Transportez en Dieu notre prescience, le spectacle sera toujours le même, seulement il sera vu de plus haut

Mais, dit-on, toute comparaison entre la prescience de Dieu et celle de l'homme pèche nécessairement, car, au contraire de nous, Dieu est infaillible. Nos prévisions incertaines laissent les décisions de nos semblables indéterminées ; flottant entre divers événements possibles, elles donnent à la liberté des autres

hommes cette même latitude, et lui permettent de se mouvoir dans les mêmes limites; mais Dieu prévoit sûrement ce qui arrivera et comme il arrivera; le tableau des événements de ce monde reproduit fidèlement, jusque dans ses moindres détails, le tableau idéal qu'il se représente; tout ce qui se passe sur la terre est déjà écrit dans le ciel; or, pour que la copie soit fidèle, il ne faut pas laisser de place à l'arbitraire, mais qu'une main invisible et toute puissante guide la nôtre, et que, dirigeant notre volonté dans ses plus grands écarts, même alors que par des mouvements irréguliers elle essaye de se prouver à elle-même son indépendance, elle la ramène, à travers tous ces détours, au but qu'elle lui a fixé.

Cette objection apparemment solide et qui séduit un grand nombre d'esprits, en réalité n'est pas fondée, et se dissipe à un mûr examen. La voici réduite à ses plus simples termes : les événements futurs seront nécessairement, parce que Dieu les a prévus infailliblement. Je vois ici deux propositions vraies : d'abord que les évènements seront, ensuite que Dieu les a prévus; mais ces deux propositions, on les unit par un lien qu'il faudrait justifier; la première est donnée arbitrairement comme la conséquence de la seconde. Tout au contraire, les considérations que nous avons présentées défendent d'établir un semblable rapport, et s'il est vrai qu'il y ait une correspondance entre la prévision divine et nos déterminations futures, il ne reste à l'expliquer que de la façon suivante : Dieu prévoit les événements parce qu'ils arriveront. On devra

alors chercher dans la liberté elle-même la raison de ses déterminations, et dans la nature parfaite de Dieu la raison de sa prévoyance et de son infaillibilité. Ce témoin de nos actes, parce qu'il est à l'abri de toute illusion, est-il donc autre chose qu'un témoin ?

La prescience de Dieu et la liberté humaine, considérées sommairement, semblent donc ne point s'exclure; mais il faut chercher à quelles conditions Dieu prévoit, le comment d'un fait que la raison atteste; peut-être la clarté qui nous a suivis jusqu'ici vient-elle de ce que nous nous sommes tenus à la surface, et nous abandonnera-t-elle à une certaine profondeur.

Il n'y a pour nous qu'une manière de connaître l'avenir : étant donnée une loi générale qui a régi le passé, nous en tirons les faits particuliers qui s'y trouvent contenus, et n'ont pas paru encore. Ainsi notre prescience n'est qu'un raisonnement déductif. On devine pourquoi nos prévisions sont si fréquemment démenties par les faits. D'abord, le raisonnement, en tant que procédé de l'esprit, n'est légitime que si ses diverses parties sont disposées suivant certaines règles. Comme simple appareil dont on revêt une opération interne, il peut être mauvais, et ce vice de forme, corrompant la pensée, s'y traduira par une erreur. Mais qu'importe que le raisonnement soit bon, si le principe sur lequel on s'appuie est faux, si une observation inexacte a mal constaté la manière dont se produit constamment un phénomène, ou si nous avons mal démêlé du sein des circonstances qui l'accompagnent, celle qui est nécessaire pour qu'il se manifeste, et

l'avons rattaché à une cause trompeuse ? Eussions-nous trouvé la cause véritable, il fallait savoir en outre que des causes diverses peuvent produire un même résultat. Enfin, et cette considération est importante, une cause n'obtient pas toujours son effet : son action peut être gênée ou complétement paralysée par l'action d'une autre cause qui agit en sens contraire.

On conçoit que nous avons contre nous bien des chances d'erreur, et que nos prévisions doivent souvent porter à faux. Pour qu'elles fussent certaines, il faudrait que d'une loi incontestable on tirât les vérités qu'elle renferme, par une déduction immédiate ou rigoureusement surveillée à chaque pas, et légitimée par sa conformité avec des règles d'une application facile. Il est de telles déductions, celles de la géométrie par exemple, et ces autres déductions de principes cachés dans l'entendement qui constituent le sens commun. Nous appelons ces vérités nécessaires, et prononçons avec la plus grande assurance qu'elles régiront l'avenir.

Il est aisé de comprendre pourquoi notre prescience des faits physiques n'a pas le même caractère. Nous passons, il est vrai, du nécessaire au contingent; mais je n'entends pas que le rapport qui unit ici les effets et les causes soit variable, et que, si nous arrivons à reconnaître un de ces rapports réels, il change bientôt, et ne laisse à la science qu'un objet qui se dérobe et se métamorphose à chaque instant. Les lois physiques sont stables : à cette seule condition, elles sont des lois. Elles dépendent, il est vrai, de la volonté divine,

mais cette volonté du législateur suit toujours sa raison; et, quoiqu'elle donne l'être, et joue à notre égard le principal rôle, elle ne fait, après tout, qu'exécuter et reproduire le dessein le plus sage que Dieu ait conçu; de sorte que les lois du monde reposent, en dernière analyse, sur les décrets de la raison souveraine. Or cette raison ne change point : comme elle va droit au meilleur, elle n'a point ensuite à réformer ses conseils; et si les principes nécessaires ont éternellement résidé dans l'entendement divin, c'est là aussi que les principes contingents prennent naissance. Cette distinction entre les lois nécessaires et les lois contingentes est juste, il faut la conserver : ces deux vérités : tout corps est dans l'espace, tous les corps s'attirent mutuellement en proportion de leurs masses et en raison inverse du carré des distances, n'ont pas la même nature : il implique contradiction qu'un corps ne soit pas dans l'espace, et tout le monde conçoit l'existence de corps qui s'attireraient dans d'autres rapports; mais pour faire cette différence, il faut considérer chacune des lois physiques, isolée et prise en elle-même, car aussitôt qu'on les rattache les unes aux autres, et toutes ensemble à l'être qui les a établies, à cette hauteur les distinctions s'effacent; les principes contingents n'étant choisis que pour manifester de la façon la plus éclatante la perfection divine, leur choix n'est pas indifférent, il est circonscrit et déterminé à l'avance par cette perfection même; et ainsi, partant d'un fonds inaltérable, de la nature divine, des lois qui la constituent, ils emportent quelque chose de cette sagesse et

de cette fixité. Laissons croire aux Galilée, aux Lavoisier, aux Laplace, qu'il y a quelque chose de solide dans leurs découvertes. Non, ils n'ont pas consumé toute leur vie à poursuivre un rapport arbitraire et passager, du moins ne l'ont-ils jamais pensé : leur espérance était plus relevée; et si nous-mêmes nous vénérons ces hommes, c'est qu'ils ne se sont laissé ni arrêter ni détourner par les fausses lueurs des sens, qu'ils ont traversé les apparences et les illusions où les autres hommes s'égarent, qu'ils ont saisi un rayon de la vraie lumière, pénétré une des pensées de la sagesse absolue et immuable.

On peut donc s'appuyer avec confiance sur ces principes, et partant de là, prévoir sûrement; mais le difficile est de les reconnaître. En outre, fussions-nous certains de tenir une telle loi, il faudrait, comme nous l'avons montré, être certains aussi que rien ne viendra contrarier son action. Or, qui peut ici-bas se flatter d'une pareille science? Qui oserait se dire à lui-même qu'il connaît toutes les causes, la vertu de chacune, et qu'il a calculé leur direction, de manière à se représenter dans une vue d'ensemble toutes leurs actions combinées! Ne serait-ce pas là une prétention ridicule et intolérable?

Il n'y a donc qu'un seul être qui puisse prévoir infailliblement tous les résultats de toutes ces lois, c'est celui qui les a faites. Sa puissance sera, il est vrai, une déduction, mais non pas la déduction que les hommes pratiquent, celle que l'on a définie de la façon suivante : « La nécessité du raisonnement n'est fondée

» que *sur les bornes étroites* de l'esprit humain, qui, » ne pouvant tout d'abord saisir le rapport entre deux » idées, *a besoin* de recourir à une troisième à laquelle » il les compare successivement. » Un pareil procédé est indigne de Dieu; mais si, voir d'un seul coup d'œil l'ensemble des lois et de leurs effets, et les uns comme dépendant des autres, est une déduction encore, c'est du moins une déduction affranchie des longueurs que nous imposent notre ignorance et notre faiblesse, et c'est dans ce sens que Ramus disait sans doute, et avait raison de dire, que « Dieu est le meilleur » des logiciens. »

Jusqu'ici je n'ai parlé que des faits physiques. Je m'y suis tenu à dessein : il est bien plus aisé de se reconnaître dans ce monde de la fatalité, que dans le monde moral où la fatalité se mêle avec le libre arbitre. Une fois que nous avons clairement déterminé l'idée de la prescience appliquée à une suite nécessaire d'événements, nous sommes mieux en mesure de découvrir si les actes que nous nous attribuons à nous-mêmes peuvent tomber aussi sous cette prescience sans perdre le caractère qui les constitue essentiellement, à savoir l'indépendance.

Nous prévoyons souvent la conduite de nos semblables. Je déclare, par exemple, qu'un homme tiendra sa parole, qu'un autre la violera; que l'un obéira aux lois, que l'autre tentera de s'y soustraire; j'attends ici de la générosité, là de l'égoïsme; il est tel militaire pour lequel je me porterais garant qu'il ne trahira pas son pays; il est telle mère dont j'affirme qu'elle sacrifiera

tous ses plaisirs pour veiller sur son enfant. Certains hommes éveillent mes soupçons : en leur présence je me tiens sur mes gardes, j'observe leurs mouvements ; à d'autres au contraire je confierais avec sécurité ma fortune et ma vie. Mais pourquoi prendre des exemples? Toutes nos actions supposent des prévisions pareilles. S'il était impossible de rien deviner des actions futures des hommes, oserions-nous faire avec eux un seul contrat? faire un seul pas au milieu d'eux? n'éprouverions-nous pas à tous les instants de notre vie, l'inquiétude, la méfiance, la terreur qui nous saisit, quand nous tombons chez des peuplades inconnues? Pourquoi, au contraire, lorsqu'on m'apprend leurs actions, suis-je si rarement étonné : « Je m'y attendais. » — « Que pouvait-on espérer autre chose? » En vérité, si la volonté humaine agissait au hasard et se portait également dans tous les sens, je devrais être toujours surpris ou ne l'être jamais.

Qu'appelle-t-on connaître les hommes? Les uns, dit-on, possèdent, les autres ne possèdent pas cette expérience. Quelle est cette prétention des moralistes, d'un la Bruyère, d'un Nicole, d'un Vauvenargues, d'un la Rochefoucauld, qui veulent nous révéler le cœur humain, et mettre à nu les secrètes influences qui poussent notre volonté!

Mais non-seulement nous prévoyons les déterminations de nos semblables ; nous faisons bien plus encore, nous les préparons, ou du moins il est des sciences qui promettent de nous donner cette habileté.

La pédagogie nous enseigne à former les enfants pour

en faire des hommes; elle dit quels principes il faut mettre dans leur âme, quels il faut écarter ou détruire, quels sentiments leur communiquer, de quelle société les entourer pour en faire des hommes vertueux.

Quel est aussi cet art des politiques? Ils arrêtent en eux-mêmes un projet; mais pour que ce projet soit exécuté, il faut que des milliers d'hommes y donnent la main; comment donc obtiendront-ils une pareille unité d'efforts?

Je comprends le travail du mécanicien : il choisit des ressorts qui ont une énergie connue, et les dispose dans le sens qu'il lui convient; tous les mouvements des rouages sont fixés avec la dernière précision; il a tout combiné suivant son plan. Je conçois le musicien qui exécute sur son instrument une composition, si difficile qu'elle soit : il sait parfaitement quel son chaque corde rendra. Si ces deux artistes mettent ainsi au service de leur idée des agents extérieurs, et la réalisent par leur moyen, il n'y a là rien qui doive étonner : l'un et l'autre opèrent sur une matière inerte, il leur a fallu seulement calculer juste. Mais telle n'est pas l'œuvre du politique : les ressorts qu'il emploie n'ont que la force qu'ils veulent, ils la prêtent à leur gré ou la retirent, et en tout cas la dépensent comme il leur convient. Mais quoi! il serait très-heureux si ces forces étaient indéterminées et sans aucune direction antérieure; il est besoin qu'il les redresse, qu'il les fléchisse dans le sens opposé, qu'il amène au même point les volontés les plus divergentes. Donnez aux

pièces qu'emploie le mécanicien le pouvoir de quitter leur place, aux forces qu'il a mises en jeu la permission de se reposer ou de se distraire ; donnez aux cordes que frappe le musicien la liberté de rester muettes, ou de répondre selon leur caprice ; et en outre, que rien ne laisse prévoir ces brusques changements ; condamnez le politique à ce travail, réduisez-le à cette condition, et demandez-vous ensuite si l'art qu'il professe existe réellement. Que d'un autre côté le pédagogue ne puisse pas davantage prévoir le travail qui se fera dans l'âme des enfants qu'il élève ; je ne conçois pas sa profession, et ne saurais la prendre au sérieux.

Cependant la pédagogie et la politique sont de véritables sciences et produisent les plus grands résultats. S'il est impossible de contester leur valeur, il ne reste donc qu'à la justifier, à chercher d'où elle peut provenir.

Puisque nous prévoyons les actes de nos semblables, et que ces prévisions fondent même deux sciences, notre volonté n'est donc point si indéterminée qu'elle le paraît au premier abord, elle n'agit donc point au hasard, son action est régulière, en d'autres termes, elle suit certaines lois. Et, s'il y a des lois qui règlent le développement de notre libre arbitre, tout s'éclaircit et tout s'explique : notre prévision dans le monde moral est alors, comme dans le monde physique, une déduction.

Telle est notre manière de connaître l'avenir. Si Dieu le connaît autrement, je ne puis me faire aucune

idée de sa prescience (1). J'ai beau étendre jusqu'à l'infini son intelligence, il me paraît impossible qu'il prévoie les décisions d'une force complétement indéterminée; car cette impossibilité, qui pour nous est manifeste, ne tient pas, comme nous l'avons fait voir, aux limites de notre esprit, mais à la nature inviolable des choses. Si donc Dieu doit tout connaître, et s'il ne peut connaître l'avenir qu'à la condition que notre volonté suive une loi, nous sommes obligés d'admettre que cette loi, fût-elle inaperçue, existe dans la réalité.

SECTION IV.

RECHERCHE DE LA LOI QUE SUIT LA VOLONTÉ.

Demandons-nous maintenant quelle est cette loi.

Ici nous trouvons une opinion célèbre, avancée depuis longtemps et souvent reproduite : l'homme, disait Socrate, ne veut jamais son mal. Platon reçut cette maxime de son maître; on la retrouve dans saint Augustin, dans Malebranche, dans Bossuet, etc. Je ne sais encore si elle est fausse ou vraie; mais, dans tous les cas, de pareils noms nous défendent de la traiter légèrement, et nous imposent, si nous devons la rejeter, une grande réserve et un examen scrupuleux.

Selon ces philosophes, Dieu a mis en nous le désir du bonheur; « (2) cet amour du bien-être, dit Male-» branche, qui est plus fort en nous que l'amour de

(1) Voyez le P. André. Discours sur la nature et l'entendement de Dieu.
(2) Recherche de la vérité, l. V.

» l'être. » Bossuet est on ne peut plus explicite sur ce point : « (1) Les natures intelligentes n'ont de volonté » ni de désir que pour leur félicité; et si je vous de- » mande aujourd'hui si vous voulez être heureux, » quoique vos bouches se taisent, j'entends le cri se- » cret de vos cœurs, qui me diront, d'un commun ac- » cord, que sans doute vous le désirez et ne désirez » autre chose. Nous voulons tous être heureux, et il » n'y a rien en nous ni de plus intime, ni de plus fort, » ni de plus naturel que ce désir. Ajoutons qu'il n'y a » rien aussi de plus raisonnable. Car qu'y a-t-il de » meilleur que de souhaiter le bien, c'est-à-dire la fé- » licité? »

Mais comment, dans cette doctrine, le mal est-il possible, puisque l'inclination de notre nature est vers le bien, et que notre volonté suit toujours cette inclination? Comme il est des biens véritables, il en est aussi de faux : nous pouvons nous laisser tromper par les apparences, et dépenser dans la poursuite d'une félicité trompeuse, cette force et cette ardeur que la nature nous a données pour conquérir un bonheur solide et durable. Tel est le mal; c'est une coupable distraction d'un amour légitime. Emportés d'un mouvement indéterminé, et comme par un courant invincible, vers le bien suprême, nous devons tendre de tous nos efforts vers ce but unique, et ne prendre point de relâche que nous n'y soyons parvenus; mais, au lieu de céder à cette pente et de nous laisser porter jusqu'au terme, nous pouvons nous arrêter en chemin, prendre pour

(1) Sermon sur le bonheur.

ce souverain bien, éloigné encore, un des objets près desquels nous passons et qui se trouvent sous notre main ; nous pouvons nous y attacher, nous y reposer, et manquer ainsi notre destinée.

Et comment se fait-il que nous renoncions ainsi au bien réel? Selon les uns, c'est la corruption de la volonté qu'il faut accuser : force libre, indifférente au bien et au mal, elle peut incliner du côté qui lui plaît; et la raison de son choix est en elle-même, dans sa complète indépendance. Selon d'autres, on ne doit s'en prendre qu'à la faiblesse de l'intelligence qui se laisse séduire par des dehors trompeurs. Donnez à l'entendement l'infaillibilité, la vue claire et parfaite du bien, dès lors le mouvement de la volonté vers le bien connu est irrésistible, et nul écart ne peut se concevoir. La volonté n'a que l'exécution, le conseil est ailleurs; et elle ne fait que traduire les incertitudes ou la sûreté de ce conseil qui la domine. A ce point de vue, on s'explique l'adage de la philosophie socratique : le méchant n'est qu'un ignorant.

J'accepte volontiers le principe que l'homme veut toujours son bien quand il le voit clairement; sauf à faire plus tard mes réserves. Nombre de faits, il est vrai, semblent le démentir : ainsi la majorité des hommes sont convaincus que leur âme est immortelle et qu'il existe un Dieu rémunérateur des bonnes actions et vengeur des crimes; leur propre intérêt, le soin de leur bonheur leur commande donc d'être vertueux dans ce monde pendant ce temps d'épreuve, et

d'acheter une félicité durable au prix d'efforts et de sacrifices momentanés; comment vivent-ils cependant, et qu'opère en eux cette conviction? La plupart ne font-ils pas le mal, ou du moins ne sont-ils pas incertains dans le bien, et tombant au plus faible obstacle. Ils voient, à ne pas s'y méprendre, où est leur bonheur, et pourtant ils hésitent, ils reculent, ils s'attachent sans illusion à des biens mensongers. Et il ne s'agit pas toujours d'un bonheur aussi reculé que celui-là; ne sortons pas des limites de cette vie: combien de fois, mettant en balance la valeur et les suites d'un plaisir, et trouvant que les suites ont incomparablement plus d'amertune que le plaisir n'a de douceur, nous arrive-t-il de satisfaire notre passion et d'en accepter les conséquences désastreuses? Le malade n'enfreint-il pas les prescriptions du médecin? Il en est puni, il les enfreindra encore; l'autorité ne l'a pas retenu, l'expérience ne le retiendra pas davantage; il sait et il avoue qu'il vaudrait mieux pour lui se modérer, et se soumettre à une souffrance passagère pour recouvrer la santé, ce bien si précieux, et cependant il n'en fait rien. Ainsi le principe de la philosophie morale de Socrate semble être faux, et l'observation paraît prouver que l'homme peut voir clairement son bien et vouloir son mal.

Non, dans aucun de ces cas, l'harmonie entre l'intelligence et la volonté n'est détruite; l'intelligence nous montre notre bonheur là où il n'est pas en effet; seulement, pour concevoir cette illusion, il faut se représenter l'influence de nos passions sur nos juge-

ments. N'avons-nous pas presque toujours à décider entre une jouissance immédiate et une douleur future? Or, ou nous avons déjà éprouvé cette douleur, ou nous ne la connaissons pas encore. Si nous ne la connaissons pas, l'idée que nous nous en formons est trop vague, trop peu arrêtée pour qu'elle puisse nous saisir et nous impressionner fortement. Si nous l'avons éprouvée, nous l'avons oubliée aussi : on sent une douleur, on ne se la représente pas; elle réside dans la conscience, non dans l'entendement. Il n'en est pas comme des objets matériels ou des faits intellectuels et volontaires qu'on analyse, qu'on étudie et dont on garde, après qu'ils ont passé, une image ou une idée exacte; en disparaissant, la conscience de la douleur l'emporte avec elle, et nous faisons d'inutiles efforts pour nous en retracer justement la nature et le degré. La même chose est vraie du plaisir : n'étant arrêtée par rien de précis, l'imagination a donc beau jeu pour se représenter un plaisir ou une douleur future, et peut se donner carrière; le tout est de savoir de quel côté elle se portera. Or, la jouissance est proche, la punition éloignée : la première, par sa proximité même, nous touche plus fortement; la jouissance est certaine, la punition douteuse, car des causes inconnues, indépendantes de nous, peuvent la prévenir, ou nous pouvons la prévenir nous-mêmes par les efforts de notre volonté; de plus, par sa continuité, la même douleur devient moins sensible; d'ailleurs le mal que nous avons supporté une fois, nous jugeons que nous sommes plus forts que lui, et que nous pourrons bien

le supporter une fois encore. C'est ainsi que la passion nous aveugle, et que nous nous engageons dans de faux biens. Si elle ne parvient pas à nous aveugler complétement, et à nous donner la sécurité, elle assoupit du moins notre prévoyance, qui de temps à autre se réveillera, mais en vain, et, trop faible pour nous arrêter, ne réussira qu'à inquiéter et corrompre notre bonheur.

Lors donc qu'un homme sacrifie visiblement son intérêt bien entendu à une jouissance prochaine, mais dangereuse, je ne dois pas juger de sa clairvoyance par la mienne, et croire qu'il compare avec le même sang-froid, et prononce avec la même impartialité; sa raison est soumise à une influence qui la circonvient et l'altère : je veux dire l'influence incalculable de la passion. Ce que j'aperçois, il ne l'aperçoit pas; et ce qu'il voit comme moi, il le voit d'une autre manière, sous d'autres proportions et d'autres couleurs. Voulez-vous mettre cette influence à nu et la rendre palpable, remarquez ce qui arrive quand, par une cause ou une autre, elle a disparu. Quel homme au moment où sa passion était satisfaite, n'a pas senti comme un voile qui tombait de ses yeux, et ne s'est pas étonné de voir seulement alors ce qui était si manifeste; plus tard, quand une autre tentation est survenue, le souvenir de cette confiance qui précéda un premier plaisir, et de ce désenchantement qui le suivit, ne se représente-t-il pas à nous comme un avertissement pour l'avenir ? Mais je parle ici d'une expérience personnelle; faites l'épreuve sur vos semblables : au moment où ils déli-

bèrent, où la passion agit avec le plus de force, attaquez-la directement, ou bien avertissez celui qu'elle possède, de l'illusion, de l'espèce de mirage dont il est la dupe, et qu'il la dissipe par son énergie; ou faites une diversion utile; à mesure que l'émotion de la sensibilité se calme, l'esprit se rassoit, et l'erreur de notre jugement s'évanouit en même temps que le trouble du cœur.

On doit donc, il me semble, accorder la proposition suivante : l'homme ne veut jamais son mal; et si quelquefois il paraît le vouloir, c'est qu'il prend de faux biens pour des biens véritables.

Mais je n'entends pas, et, quoiqu'ils aient énoncé ce principe, les auteurs que j'ai cités ne l'auraient pas admis, que nous ayons toujours à choisir entre le plaisir et la douleur, à opter pour une jouissance à l'exclusion d'une autre, en un mot, que nous n'envisagions et ne poursuivions jamais que notre bonheur : ce serait réduire toutes nos déterminations à des calculs d'égoïsme; or une doctrine morale qui part d'une pareille assertion, est condamnée. Certes, tous ceux qui ont présenté la recherche de la félicité comme l'unique mobile de nos volontés, n'ont pas songé à cette conséquence. et ne l'accepteraient pas; mais elle n'en est pas moins légitime : que ce terme de notre activité soit plus haut ou plus bas, dans cette vie ou dans l'autre; que ce soit un corps ou Dieu lui-même, si nous n'envisageons autre chose dans ces objets que le bien-être qu'ils sont capables de nous apporter, nous ne faisons jamais qu'un échange de biens, et

la règle qui détermine ces échanges est l'intérêt personnel.

Comme il y a la recherche de notre bien, c'est-à-dire du bonheur, il y a aussi la recherche du bien, c'est-à-dire de la vertu. Ce mot *bien* est ambigu, il exprime tantôt quelque chose de relatif, de contingent, tantôt quelque chose d'absolu et de nécessaire. C'est dans le premier sens que nous l'avons pris jusqu'ici. Or, fût-il vrai que nous voulons toujours notre bonheur, il ne s'en suivrait pas que nous agissions toujours dans ce seul but, que nous considérions toujours notre seul intérêt, et que notre activité se consomme dans cette poursuite. Poser ainsi la question, c'est la résoudre : il n'est pas besoin d'insister sur une distinction parfaitement établie par le sens commun ; après la victorieuse polémique instituée contre les doctrines morales des sensualistes, il n'est plus permis à personne de confondre deux choses essentiellement différentes, les conseils de l'amour de soi, et les commandements de la loi morale, ce qui est individuel et passager avec ce qui est immuable et universel.

Il peut donc nous arriver d'avoir à choisir entre le bien et notre bien, sans songer qu'ils sont identiques, ou du moins sans être assez fortement convaincus de cette vérité. Dans ce cas, comment se décidera la volonté, et de quel côté se portera-t-elle ? En vain nous rappellera-t-on que l'homme veut toujours son bien, je m'expliquerai par là une des deux inclinations qu'il éprouve, mais l'autre reste incompréhensible. Il y a donc ici une lutte dont l'issue ne peut être augurée

d'après le principe que nous examinons; et s'il est vrai que souvent l'homme agit sans songer à son intérêt, ou que même il agit contre les prescriptions de cet intérêt, il faudra découvrir une loi supérieure, au nom de laquelle il soit possible de déterminer dans quelles circonstances l'homme obéira ou résistera à l'inclination naturelle qu'il a pour le bonheur. Ainsi cette maxime rend compte de ce qui se passe dans l'âme de l'homme qui envisage d'un côté une jouissance, de l'autre une douleur; mais il y a quelque chose qui lui échappe : tous les combats qui se renouvellent à toute heure dans toutes les âmes, tous ces combats, dis-je, entre l'amour de soi, qui demande à être satisfait, et l'amour désintéressé de la vertu.

On objectera qu'en dernière analyse, la vertu et le bonheur se confondent, que par conséquent celui qui fait le bien fait son bien, et celui qui fait son bien fait le bien; qu'on peut donc indifféremment proposer l'une ou l'autre de ces formules, et qu'ainsi recommander aux hommes de s'attacher à leur bien véritable, c'est leur recommander d'écouter attentivement les préceptes de la raison, et d'y obéir. Rien de plus clair à mes yeux que cette identité de la vertu et du bonheur; c'est le grand principe conquis par Socrate, et que Platon, son héritier, a soutenu et développé dans ses dialogues; c'est même ce principe qui donne à leur morale sa pureté et son élévation. Je ne conçois pas que Dieu ait imposé à l'homme de suivre une route qui le mène au malheur; il eût mieux valu le laisser sans guide, l'abandonner au hasard,

lui laisser tenter indistinctement toutes les voies ; peut-être, après des expériences multipliées, aurait-il enfin trouvé l'objet qui doit satisfaire tous ses désirs ; mais placer dans son âme un guide qui doit l'égarer, l'éclairer d'une lumière trompeuse, user de son autorité souveraine pour le conduire et le perdre dans des abîmes : voilà ce qui ne peut sans impiété être attribué à Dieu. Retenons donc fermement ce principe : quiconque fait le bien, mérite le bonheur et l'obtiendra ; nous avons pour garantie de sa vérité, la perfection divine ; mais si l'homme qui tend à l'accomplissement du bien arrive au bonheur, ce n'est pas à dire pour cela que l'homme qui tend au bonheur accomplisse le bien ? Qui vise uniquement au bonheur par cela même le manque : le bien doit être aimé pour lui-même, indépendamment de ses conséquences ; accepter une souffrance de quelques instants en vue d'une jouissance durable, serait bien calculer, mais c'est un calcul ; or, si nous recherchons les fruits de la vertu, ils nous échappent, et ne se laissent saisir qu'aux hommes désintéressés, qui, cédant librement à l'attrait du bien, s'élèvent jusqu'à lui par de continuels efforts et par de douloureux sacrifices.

Ainsi le principe que nous venons d'examiner a de la vérité : toutes les fois que nous sommes placés entre notre bien et notre mal, ou entre deux biens inégaux, nous choisissons le parti que notre intérêt nous indique. Cette loi est réelle ; mais elle n'est pas assez large, elle n'embrasse pas toutes les déterminations de notre volonté, elle laisse échapper des décisions nom-

breuses, et n'a pas d'application dans cette foule de circonstances où nous sommes partagés entre le plaisir et la vertu.

N'y a-t-il donc aucune loi générale qui enferme tous les actes de notre volonté? D'abord, que ce mot de loi prononcé dans une pareille matière, appliqué à une force libre, ne nous effraye pas. Nous voulons, et sans doute personne ne s'y oppose, que tout soit régulier ici-bas, qu'il y ait partout de l'ordre; mais, pour obtenir plus aisément cet ordre, nous ne tendons pas, et ne consentirons jamais à établir dans le monde moral la fatalité qui gouverne inflexiblement le monde physique. Une loi, en tant que loi, n'exclut pas la liberté, non plus qu'elle ne l'affirme; elle exprime simplement qu'une force ne se déploie pas irrégulièrement, que le développement de son énergie n'est pas monstrueux; mais cette cause agissant régulièrement, comme toutes les causes, il reste à en fixer la nature, à dire si elle est libre ou esclave, si l'on entend parler d'un homme ou d'un astre. Quel sera donc le caractère particulier de la loi que nous cherchons? La liberté devra entrer dans son expression même. A ce prix, bien loin de contrarier et d'anéantir notre libre arbitre, il faudra avouer qu'elle le manifeste et le consacre.

Il est un être dont tous les actes vont au bien. Je prévois certainement qu'il récompensera le juste et punira le coupable, qu'il rétribuera chacun dans l'exacte proportion de son mérite; la puissance qu'il a de prendre le mauvais parti, je suis sûr qu'il n'en

usera jamais; en vain l'observation semble me démentir, je crois encore plus à ma raison qu'à une observation souvent inexacte; j'absous sa bonté, même à la vue des misères innombrables qui assiégent l'humanité; jusqu'au milieu des tourments, alors que ma sensibilité se révolte, j'adore ses décrets sans les connaître. Est-il besoin de le nommer? Eh bien! parce qu'il observe une loi inviolable, oserons-nous dire qu'il n'est pas libre et de la plus complète liberté?

Peut-être cet exemple laissera-t-il quelques esprits incertains : est-il permis de conclure de Dieu à l'homme, et tout ce qui se trouve dans cet être parfait saurait-il se retrouver avec le même caractère dans des êtres aussi misérables que nous? Assurément il y a une profonde différence entre la liberté de Dieu impeccable, et la nôtre toujours douteuse et chancelante; de même aussi les partis qui nous sont présentés, les voies qui nous sont ouvertes sont bien peu nombreuses, en un mot la force de notre volonté est bien médiocre, l'espace où elle se meut est bien étroit, si on la compare à cette volonté qu'éclaire l'omniscience; mais après avoir fait ces distinctions nécessaires, il faut accepter aussi les ressemblances : chaque chose n'a qu'une seule nature, qu'une seule essence, qu'une seule définition, les variétés n'y touchent point; toutes les fois que nous prononçons ce mot liberté, nous avons la même idée; quand nous avons reconnu ce qui la constitue dans l'homme et que nous attribuons à Dieu le libre arbitre, ou bien ce fond est le même, ou nous parlons d'une autre qualité qui n'a rien de

commun avec ce que nous appelons ainsi dans le langage ordinaire ; et par ce vice de langage, nous nous exposons à de grands dangers.

Lorsque je prends une détermination, j'ai la conscience de pouvoir agir dans le sens contraire, ou bien de rester en repos : voilà, si je ne me trompe, la liberté ; elle ne comporte pas de degrés, partout où elle est, elle est tout entière, toujours à la même condition ; une et identique, elle deviendra ensuite la liberté humaine ou la liberté divine, selon qu'on la concevra plus ou moins vaste, plus ou moins sage ; son essence restant la même, il n'y aura de changé que son développement.

Ne nous laissons donc pas effrayer par un mot, et admettant que la volonté suit une loi, cherchons-la hardiment. J'affirme qu'un homme ne fuira pas devant l'ennemi, qu'un autre ne prononcera pas sciemment pour la mauvaise cause, qu'un troisième ne se laissera séduire ni par l'or ni par les honneurs ; sur quoi reposent ces affirmations ? Si vous me demandez des preuves, je réponds : le premier est brave, le second juste, le troisième incorruptible : chacun de ces hommes a, dans toute circonstance, obéi à une prescription particulière de la morale ; le courage, la justice, l'honnêteté se trouvent dans toutes leurs actions, sont la règle de leur conduite. Ces hommes ne sont-ils donc pas libres, et leurs actions, pour se ressembler, sont-elles donc enchaînées l'une à l'autre par un lien fatal ? Qu'on examine attentivement l'ensemble des actes de chaque individu, ils paraîtront se tenir entre eux, avoir un

cachet uniforme, partir d'un même principe, comme ils partent d'un même être ; l'un s'expliquera par l'autre, et ils s'expliqueront tous par une disposition constante de l'individu, qu'on appelle son caractère ou sa nature. Chacun de nous a son caractère propre, il s'agit seulement d'être un observateur assez habile pour le reconnaître ; possédons-nous cette connaissance, tout, dans la conduite d'un homme, s'éclaircit à nos yeux ; comme aussi, sans elle, toutes ses actions sont d'inexplicables énigmes. De même que nous ne tombons pas dans le néant à chacun des moments innombrables dans lesquels se divise notre vie, pour être créés derechef au moment qui suit, mais que notre existence est continue, de même, aux divers âges de la vie, ce n'est point un homme nouveau qui succède à l'enfant, l'adolescent n'est pas à son tour remplacé par un nouvel être, et de même pour l'homme mûr et le vieillard ; c'est un seul et même homme qui traverse ces périodes, et prend seulement de nouvelles formes ; son identité ne consiste pas en ce qu'il est une intelligence, une sensibilité, une volonté ; qu'il ne dépouille nul de ces attributs dans ses transformations successives ; non, un pareil être est une abstraction ; pour qu'il devienne une réalité, il faut que cette intelligence soit déterminée, qu'elle ait une certaine capacité, et une aptitude pour tel ou tel ordre d'idées, de la vivacité ou de la lenteur, de la solidité ou de l'éclat ; que cette sensibilité ait des sympathies et des antipathies particulières, et avec une certaine vigueur ; que cette volonté soit ferme ou languissante, en un

mot, que toutes ces facultés ne soient pas des pouvoirs vagues, mais précis, mesurés, et ayant chacun leurs allures. Voilà ce que c'est qu'un individu, une personne. Maintenant exposez-le aux événements de la vie : ceux-ci le laissent indifférent, ceux-là lui font une impression plus ou moins forte; ils glissent sur lui, ou le pénètrent, et à diverses profondeurs, selon sa nature et sa disposition présente. Peu à peu il se modifie; mais le sens et l'intensité de ces modifications ne s'expliquent que par l'état antérieur de l'être qui les subit. De même un corps ne reçoit ni indifféremment, ni également, l'action de tous ceux qui l'entourent; par exemple, suivant sa constitution et sa surface, il éteint tous les rayons de lumière, ou les renvoie tous, ou en reçoit une certaine espèce, à l'exclusion des autres. Ainsi les états successifs par lesquels nous passons se tiennent : à quelque moment de notre existence qu'on nous prenne, nous ne sommes jamais ni tout à fait l'homme ancien, ni seulement l'homme nouveau, mais un composé des deux; et si nous voulons nous rendre compte de notre présente condition, devenir intelligibles pour nous-mêmes, il nous faut remonter la chaîne, dérouler tout le passé, et souvent, au terme d'une longue carrière, quand certains mouvements nous étonnent, nous sommes forcés, pour les comprendre, de traverser notre vie entière jusqu'à l'autre extrémité, et de renouer nos derniers désirs et nos dernières pensées aux premières impressions de l'enfance, apparemment si légères et si fugitives. Comment ne retrouverait-on pas dans

l'âme cette belle loi de *continuité* qui apparaît dans la création matérielle, et ne serait-il pas permis de dire dans le monde moral, comme dans le monde physique : la nature ne marche point par bonds, *natura nihil operatur per saltus ?*

Si nous demeurons la même personne, il y a donc de l'unité dans notre vie : cette infinie multitude, cette surprenante diversité de nos actes peut être embrassée facilement ; le tout est de se placer au véritable point de vue. Sans cette condition d'unité, il n'y a pas d'individu. Le langage, fidèle interprète de la vérité, l'atteste. Les hommes auxquels nous attribuons l'individualité la plus forte sont ceux dont la volonté est constamment dirigée vers le même but, ceux qui restent fermes dans leurs desseins, ceux qui ne changent point au gré des événements, mais les dominent ou les dirigent. Cette unité est très-souvent cachée ; l'apparence mobile de nos actes peut souvent faire illusion ; mais les esprits bien faits ne s'y trompent pas : ils la poursuivent et n'ont point de repos qu'ils ne l'aient rencontrée. Étudiez nos jugements sur les historiens, les romanciers, les poètes tragiques ou comiques, sur tous ceux, en un mot, qui s'occupent de l'homme ; quelque personnage, réel ou fictif, qu'ils nous représentent, nous exigeons invariablement qu'ils remplissent le précepte :

Servetur ad imum
Qualis ab incœpto processerit, et sibi constet.

C'est notre première loi. Si elle est violée, nous nous récrions, nous déclarons que les paroles et les actes de

ce personnage sortent du naturel, et l'auteur est condamné. Veut-il appeler de notre jugement, il n'a que deux partis à prendre : ou bien il nous prouve que les actions que nous avons blâmées entrent dans le caractère du personnage qu'il a mis en scène, ou que nous nous sommes trompés sur ce caractère et l'avons pris pour un autre, qui, en effet, ne comporte rien de pareil.

La nature procède donc avec quelque ordre et quelque suite, puisqu'on impose à quiconque veut la retracer de retracer cet ordre et cette suite. Le modèle est difficile à saisir, l'observer avec exactitude et le rendre trait pour trait est l'œuvre des grands maîtres ; mais la plupart d'entre nous, peintres inhabiles, nous sommes juges compétents ; nous n'avons fait qu'entrevoir vaguement la nature, mais dès qu'on nous en offre une image ressemblante ou infidèle, la perfection ou les défauts même de cette copie suscitent dans notre esprit, y dessinent avec plus de netteté et de précision le modèle reproduit ou défiguré.

Si nous jugeons que la conduite d'un homme est naturelle et conforme à son caractère, ce caractère étant donné, il était donc possible de prévoir sa conduite : l'une se déduisait de l'autre. Or, pour que la déduction soit praticable, il faut posséder une loi générale que l'on force, en vertu du syllogisme, à rendre ce qu'elle contient ; que cette loi ne soit pas exprimée, elle n'en existe pas moins, et c'est elle qui, manifeste ou cachée, autorise toutes nos prévisions. Sans doute, quand nous avons une décision à prendre, nous pouvons

prendre l'une ou l'autre, celle que nous rejetons, comme celle que nous allons choisir ; mais il faut bien nous arrêter à l'une d'elles, et quoique nous ayons réellement le pouvoir d'aller en sens contraire, nous n'en usons point.

Prétendre qu'un pouvoir dont on n'use pas, n'existe pas, c'est commettre une grave erreur : nous faisons aussi bien preuve de liberté dans un cas que dans l'autre : Leibnitz, pour expliquer la liberté de Dieu, et comment elle se concilie avec sa sainteté, dit qu'il n'agit point par une nécessité métaphysique, mais par une nécessité morale ; s'il obéissait à la première, elle contraindrait, et par conséquent anéantirait son libre arbitre ; mais la seconde consiste simplement à agir suivant sa nature, à se montrer conséquent avec soi-même. C'est cette seconde nécessité, bien éloignée de la violence, qui règle selon lui la conduite de Dieu, et ainsi il attribue à sa volonté une action régulière, un développement normal, sans lui ôter son indépendance. Ne serait-il pas bon de maintenir cette distinction en parlant de la liberté humaine ; dans une circonstance donnée, nous aurions le pouvoir de prendre tous les partis, nous le sentirions en nous, avant, pendant et après notre résolution ; nulle nécessité métaphysique ne nous contraindrait de nous porter dans ce sens plutôt que dans cet autre ; mais nous choisirions par une certaine convenance morale que détermine notre caractère, et qui varierait dans tous les individus avec leur nature.

Ce rapport permanent entre le caractère d'un indi-

vidu et ses actes, est précisément la loi que nous cherchons, et sur laquelle se fonde notre prescience. Mais ici on nous arrêtera. Si cette loi générale qui règle la conduite des hommes est vraie, et si vous la possédez, d'où vient que vous errez si souvent dans vos prévisions? Que dirait-on d'un physicien qui annoncerait qu'il a découvert une loi, et s'appuyant là-dessus, prédirait des phénomènes qui ne se réaliseraient que rarement?

Cette objection peut être réfutée aisément : si nous ne prévoyons ni toujours ni à coup sûr, ce n'est point par le défaut de cette loi, mais par d'autres causes que nous tâcherons d'énumérer.

Admettant que nous raisonnons bien, que nous déduisons rigoureusement, cette première chance d'erreur enlevée, il en reste encore beaucoup : ou bien nous ne savons de quels éléments se compose un caractère, et nous en oublions certains traits, ou nous en ajoutons d'autres qui ne lui appartiennent pas; ou bien cette connaissance étant exacte et complète, nous l'avons mal appliquée, et avons attribué à un de nos semblables le caractère qui n'est pas le sien; ou bien la loi générale de l'association des idées nous est inconnue, et alors nous ne pouvons prévoir les réflexions qui naissent les unes des autres; ou bien nous ignorons la juste étendue d'un certain esprit, les liaisons d'idées qui y dominent, et alors nous échappe tout ce travail intérieur qui précède une détermination; ou bien possédant les secrets du monde interne, les accidents possibles du monde externe ne se laissent pas

deviner, et ainsi, ne pouvant même conjecturer les faits qui se passent dans le corps d'un homme ou dans le monde à la portée de ses sens, et sont capables d'arrêter ou de rompre le cours de ses idées, de suspendre, d'affaiblir, de précipiter ou de détourner sa volonté, ses déterminations futures nous demeurent nécessairement imprévues. Mais ce ne sont pas seulement les agents physiques et inertes qui nous modifient; nos semblables agissent aussi sur nous, et, pour prévoir que l'individu que nous considérons, n'éprouvera aucune influence de la part des autres, ou en éprouvera une influence déterminée, il faudrait, au préalable, connaître de chacun d'eux justement ce que nous cherchons à connaître d'un seul. Je prends un exemple. Goëthe nous représente Faust tenant à la main la coupe empoisonnée : sa résolution est arrêtée : il est dégoûté de la vie, et n'a pas peur de la mort. Je prévois qu'il boira le poison; cependant les cloches annoncent la fête de Pâques, leur son l'arrache à ses sombres méditations, réveille et fait repasser dans son esprit les émotions de son enfance, lui rappelle ses jours d'ignorance, de foi et de bonheur; il reprend à la vie, et jette la coupe et le poison. D'où vient ici que je me suis trompé dans mes prévisions? C'est d'abord que je n'ai point songé à un événement physique, à cette coïncidence du son des cloches un jour de fête avec le dessein de Faust; ensuite cet événement n'a par lui-même aucune portée certaine : bien des hommes auraient écouté ce bruit indifféremment; quelques autres peut-être s'en seraient irrités, auraient

été exaspérés par ce contraste, et l'idée de la joie publique n'aurait fait que rendre leur désespoir plus amer, et accélérer l'accomplissement de leur projet. Il y a donc en Faust quelque chose de particulier, qui ne se trouve pas dans tous les hommes; il s'est opéré dans cette âme une certaine association d'idées qui tenait à sa nature propre, et à laquelle l'avait disposé sa vie antérieure. De plus ces souvenirs avaient sur lui et dans ce moment une force qu'ils n'ont pas sur tous les esprits, ni dans toutes les situations. Voilà ce qu'il m'eût fallu connaître, et que je ne connaissais pas; aussi mes prévisions m'ont trompé, les faits m'ont démenti.

Je pourrais multiplier à l'infini les exemples: partout on verrait notre prescience s'étendre avec notre science, et toutes les deux chanceler ou s'affermir à la fois.

On comprend que les difficultés sont assez nombreuses, et il n'est point surprenant que souvent nos prévisions soient fausses. Si pourtant elles sont, et très-fréquemment, justifiées par les faits, les chances d'erreur peuvent donc être écartées même par des êtres aussi faibles que nous. A combien plus forte raison, l'être qui a fait la nature et l'humanité et leurs lois, doit-il prévoir tous les événements qui découlent de ces lois dans l'un et l'autre monde, soit qu'ils marchent isolés ou qu'ils se rencontrent? Celui qui voit notre âme naître avec certaines dispositions, se modifier par le mouvement que lui communiquent les objets extérieurs et par son propre mouvement, cet

être ne doit-il pas prévoir nos actes, et les prévoir infailliblement ?

Il existe donc véritablement une loi de la volonté. La cause de nos actes est toujours le libre arbitre ; mais indépendamment de cette cause, il y a des raisons de notre choix, raisons que la volonté trouve et ne constitue point. L'idée d'une volonté indéterminée qui se porte également dans tous les sens, a été reléguée parmi les abstractions ; et si notre opinion paraît vraie, nous ne réclamerons pour nous que le mérite d'avoir suivi comme guide et comme maître le constant ennemi de la liberté d'indifférence, Leibnitz.

SECTION V.

OBJECTION TIRÉE DE L'EXISTENCE DU HASARD.

Nous avons reconnu l'existence d'une loi qu'observe dans ses divers mouvements notre volonté ; et en établissant la réalité de cette loi, nous avons expliqué la prescience de Dieu, et préparé une large part à la Providence ; mais il ne faut pas nous dissimuler que nous avons froissé, en passant, une opinion très-répandue, et qui mérite un sérieux examen. Le hasard existe-t-il ou non ? C'est-à-dire, la prescience et par suite la providence s'étendent-elles absolument sur toutes choses ? et n'y a-t-il rien en dehors de la vue ou de l'action de Dieu, soit qu'il ne puisse tout atteindre, soit qu'il ne puisse pas ou ne veuille pas tout ordonner ?

Qu'entendons-nous par ce mot ? Une pierre brute

représente une figure d'homme, on regarde cette ressemblance comme l'effet du hasard ; je jette à terre les caractères différents d'un alphabet, ils forment un nom remarquable, celui de Dieu, par exemple, c'est le hasard qui l'a amené ; je rencontre un ami que j'avais depuis longtemps perdu de vue, c'est le hasard qui nous rassemble. Qu'y a-t-il de commun à tous ces faits pour qu'on leur applique le même nom ?

Il est certaines formes qui se retrouvent constamment, et toujours les mêmes dans les différentes espèces de minéraux, de végétaux et d'animaux ; pour les expliquer, je n'ai pas recours au hasard, leur régularité soutenue me révèle un architecte invisible. Aussi je ne m'étonne pas plus de voir les éléments d'une pierre disposés en cristaux, que je ne m'étonne de voir dans un être de mon espèce la configuration qui m'est propre. Les pierres présentent aussi d'autres formes capricieuses qui n'ont rien de caractérisé, et ne leur sont pas essentielles ; pour celles-là, je ne songe pas à en demander la cause, et n'invoque pas le hasard. Qu'a donc ici de particulier la forme humaine ? Nous l'avons dit : cette pierre, comme les autres, a naturellement une forme déterminée, mais ce n'est point la nôtre ; si elle la possède, je ne vois là qu'un accident, un fait isolé qui ne découle pas des lois de la matière. Ensuite cette forme, par ses proportions et sa beauté, atteste un dessein précis, un esprit habile. Plus d'une fois, sans doute, de pareils objets me l'ont offerte, mais ils avaient passé par les mains d'un sculpteur qui s'était proposé un modèle, et avait

employé son industrie à l'imiter. Or, nul ouvrier n'a travaillé cette pierre, c'est à la nature seule qu'il faut s'en prendre, elle a fait l'œuvre d'une intelligence éclairée et d'une volonté suivie ; seulement elle l'a faite en aveugle. C'est à cette nature aveugle que nous avons donné le nom de hasard.

Si je mêle et jette souvent des lettres, je formerai une foule de mots divers ; mais il ne me viendra pas à l'idée d'attribuer au hasard bon nombre de ceux que j'aurai ainsi obtenus ; et au moment même où le mot Dieu me semble inexpliqué sans l'intervention de cette cause, un étranger qui ne le comprend pas, trouve toute simple la combinaison de caractères qui l'a produit. D'où vient donc qu'ici particulièrement, et pour ce mot, parmi beaucoup d'autres, je songe à invoquer le hasard ? C'est que j'y attache un sens, c'est que, pour le tracer d'ordinaire, il me faut faire ou choisir certaines lettres et les ranger dans un certain ordre. Or, dans l'exemple proposé, je vois le même résultat qui a exigé de moi cette volonté et cette intelligence. La nature a donc opéré sans calcul ce qui demande, de la part des hommes qui entendent le mot Dieu, de l'application ; et c'est elle encore, procédant ainsi, que j'appelle le hasard.

Enfin, supposez que l'homme que je rencontre me soit inconnu, qu'y aura-t-il là de surprenant et qui nécessite les efforts d'une cause quelconque ? Pourquoi donc, du moment que cet homme est mon ami, me vient-il d'autres idées ? Qu'y a-t-il de changé dans la production de ce fait par ce caractère des individus

qui y figurent? Nous pourrions l'un et l'autre penser à nous réunir ; déjà peut-être nous l'avons tenté; ainsi notre rencontre pouvait être l'effet d'un dessein prémédité. Mais dans le cas présent, le résultat seul existe sans les antécédents qui doivent le préparer : je n'ai pas voulu rejoindre cet ami, et je n'ai pas pris de moyens pour me réunir à lui ; de son côté, il est dans la même condition que moi. Il y a donc ici encore une cause aveugle qui a fait ce que fait d'ordinaire le concours de causes intelligentes, c'est le hasard.

On voit clairement l'acception du mot hasard. Mais dire d'une cause qu'elle est aveugle, c'est affirmer et nier à la fois; la cause est une force qui conçoit une action, et décrète librement de l'exécuter; l'intelligence et le libre arbitre sont enfermés dans cette idée ; supprimez l'une ou l'autre, elle perd son nom et sa réalité, elle demeure une pensée sans efficace ou une énergie au service d'un esprit étranger. Le recours au hasard ne répond à aucune difficulté ; la raison, qui ne se paye pas de mots, revient aussi exigente, reproduit avec autorité le principe nécessaire : tout ce qui commence, commence par une cause, et réduit à néant une explication vaine. Recherchons donc la cause véritable de ces coïncidences qui nous ont surpris.

Le hasard, c'est l'imprévu. Mais qu'on y prenne garde, l'imprévu tient une grande place dans nos affaires : dans toutes nos combinaisons, nous sommes obligés de lui faire sa part ; tantôt il les seconde, tantôt il les déjoue, et dans un cas comme dans l'autre, c'est lui qui conduit l'univers : nous savons d'où nous par-

tons, sans savoir où nous devons arriver, ce que feront de nous les circonstances; nous proposons, nous ne disposons point. Aussi, un profond diplomate, interrogé comment finirait une affaire considérable où le repos de l'Europe était en question, répondit : par hasard; voilà où aboutissait sa longue expérience, voilà le résultat des études d'une vie tout entière sur les hommes et les choses. Il a existé un peuple qui a eu une influence prodigieuse sur l'humanité et a réellement changé la face du monde. Eh bien, que faudra-t-il penser si les Romains, non contents d'abandonner à l'imprévu ce que personne ne peut lui enlever, en ont fait encore leur conseil et leur guide? Qu'est-ce que ces luttes acharnées du forum terminées par un coup de tonnerre; ces armées, qui pour se mettre en marche et bouleverser un pays, attendent le signal des oiseaux qui volent dans les airs, ou des poulets sacrés renfermés dans leurs cages? Ne vit-on pas alors un fait étrange, la politique, qui est l'art de gouverner les hommes, se fonder sur l'imprévu? Qu'on parcoure l'histoire, qu'on examine les plus grands événements, on verra partout le hasard soulever et calmer les agitations de l'humanité : il est vraiment le roi du monde. Si donc on admet une fois le hasard, si on l'établit à part de la divinité, il n'est pas permis de s'arrêter en chemin; qu'on lui donne un seul événement, il attire et s'attribue les autres, et gagnant de proche en proche, il exile enfin la Providence.

On ne voudra pas sans doute accepter une pareille doctrine; que faut-il donc faire? Peut-être se jeter

dans l'opinion contraire, et considérer tous ces faits imprévus comme émanant de la volonté de Dieu qui nous pousse dans une voie, nous arrête et nous fait reculer, allant devant notre volonté ou lui barrant le passage suivant ses secrets desseins? Telle était au fond la croyance des Romains, et ainsi entendue, leur politique prend un caractère éminemment religieux : persuadés que, malgré tous les efforts des hommes, leur maître en viendra toujours à ses fins, ils résolvent de s'accorder avec une puissance invincible, et, au lieu de la combattre, se mettent sagement à son service. Soit, mais une objection se présente. Les Dieux nous parlent par le moyen des événements extérieurs, mais sommes-nous bien sûrs d'entendre leur langue, et de ne pas nous tromper sur le caractère des messagers qu'ils nous envoient? N'y-a t-il pas là une interprétation tout arbitraire? Ensuite, ces faits physiques qui nous dénoncent leur volonté, sont-ils produits exprès et par un décret spécial? Dans ce cas, il faut renoncer aux découvertes des sciences, ne point regarder les phénomènes comme liés, rejeter les lois qui établissent entre eux la dépendance, et constituent leur unité : le désordre devient la règle, et l'ordre l'exception; tous les agents sont détournés de leur cours pour porter à l'homme les commandements d'en haut et favoriser ses entreprises, ou contrarier sa volonté, dès qu'elle contrarie elle-même un plan supérieur. Une éclipse a-t-elle effrayé une armée qui aurait vaincu si la peur ne l'avait vaincue auparavant, tout s'explique : au moment où un astre accomplit sa révo-

lution, la main de Dieu le dévie, et le place entre le soleil et ces hommes qui sont aux prises. Un conquérant, au moment où il forme un grand projet, vient-il à mourir, c'est la main de Dieu encore qui a subitement arrêté le sang dans ses veines, a pressé ou lâché outre mesure quelque ressort, ou bien encore a détourné de sa route et dirigé sur son sein le fer ou le plomb ennemi.

Nous voilà dans un autre excès, et nous n'avons fait que changer d'erreur. Comment donc démêler cette difficulté? Reprenons les exemples que nous nous sommes proposés d'abord, et, en les analysant, tâchons de fournir quelques éléments à une saine analogie.

Peut-être n'est-il pas aisé de dire par quelle action instantanée ou par quelles actions successives, une pierre est taillée à l'image de la figure humaine, mais des exemples voisins nous forcent à soupçonner ces causes, à reconnaître leur existence, quand même leur nature et le degré de leur influence nous échapperaient. La forme ronde et polie de certains cailloux n'est-elle pas, si nous en croyons la science moderne, la suite de leur transport dans l'eau, et de leur frottement? Les excavations singulières des rochers qui bordent la mer, ne résultent-elles pas du choc continuel des vagues? Eh bien! il doit exister des causes qui aient élaboré cette figure de pierre. Combien en existe-t-il? quelle est la part de chacune? on ne saurait le dire; mais nous avons toujours le droit d'affirmer, que si ces causes étaient absentes, l'effet ne serait pas pro-

duit, et nous devons y voir un effet des lois naturelles. Maintenant, que ces lois, par leur pure action, aient exécuté un travail qui rappelle le travail de l'art; que ces causes multipliées, dont chacune, en attaquant isolément cette pierre, ne faisait que la déformer et ne travaillait dans aucun but, réunies aient produit quelque chose d'harmonieux qui est exécuté ailleurs par l'industrie humaine, qu'importe, nous n'avons pas à invoquer ici le hasard, et nous avons assez des causes physiques.

De même, voulons-nous savoir pourquoi des lettres jetées sans dessein ont tracé le mot Dieu; nul ne contestera que tout s'explique ici encore par les lois du mouvement, soit du mouvement imprimé par ma main, soit du mouvement qui les a emportées une fois que je les ai laissées s'échapper. Étant donnée l'agitation que je leur imprime et par suite de laquelle elles sont mêlées d'une certaine façon, elles doivent former justement ce mot. Il en est de même pour les dés et les combinaisons nombreuses qu'ils présentent.

Enfin, si je retrouve un ami dans un lieu où je ne devais pas espérer de le trouver, pour peu que je veuille m'expliquer cette rencontre, j'y parviendrai : je chercherai les pensées et les volontés qui se sont naturellement succédé en moi; et si cet ami fait le même travail, et que nous nous communiquions l'un à l'autre nos découvertes, l'étonnement où nous avait jetés d'abord cette rencontre inattendue, se dissipera, et nous concevrons que d'après les circonstances par

lesquelles l'un et l'autre a passé, il ne pouvait arriver d'autre résultat.

Ainsi, les événements que nous attribuons au hasard, et qui semblent au premier coup d'œil être indépendants de toute cause et échapper aux lois de la nature, au moyen d'une observation plus ou moins longue, se rapportent à des causes, à des lois, tantôt purement physiques, tantôt purement morales, tantôt physiques et morales tout ensemble. Ces causes naturelles peuvent produire des effets qui, d'ordinaire, demandent le calcul et l'effort de l'esprit, et c'est alors que leurs œuvres nous étonnent; mais au fond, il n'y a là rien de surprenant: le nombre des causes et l'action répétée de chacune doivent évidemment produire des effets très-variés, et cette variété doit comprendre quelque rencontre en apparence merveilleuse. Aucun élément nouveau n'est introduit dans ces œuvres, parce qu'en dehors d'elles, la nature par ses lois déterminées, ou l'homme par son art, auront exécuté le même travail. Cette rencontre, cette coïncidence de deux faits s'explique à son tour, comme ces faits eux-mêmes; seulement, au lieu de considérer le développement séparé d'une loi physique ou d'une loi morale, il faut considérer leur développement simultané. Admettant d'un côté un certain plan du monde des corps, de l'autre, un certain plan du monde de l'esprit, ils doivent se toucher en des points déterminés; leur contact suit de leur existence, et celui qui, connaissant les lois de ces deux mondes, pourrait suivre et comparer leurs effets, celui-là trouverait

tous les événements également simples à expliquer, les rapporterait tous à des principes fixes; de cette hauteur, à ce point de vue, il n'y aurait pas pour lui de hasard. Cette croyance vient donc de notre position : les faits fortuits sont en réalité des faits imprévus; ce n'est point un caractère particulier inhérent en eux, mais un simple rapport à notre intelligence, une pure illusion d'optique.

Jusqu'ici, à la place du hasard, vague et vide de sens, nous avons mis les causes naturelles et leur action régulière; est-ce assez, et devons-nous nous arrêter là? Mais derrière ces causes aveugles, qui ne voit la cause intelligente et libre qui les a créées? Il n'est pas permis de rester en chemin; qui remonte des phénomènes externes ou internes aux lois des corps ou de l'esprit, doit poursuivre jusqu'à ce qu'il arrive à Dieu, source unique des unes et des autres. Partout où elles agissent, elles ne sont donc que les instruments d'une main toute-puissante, manifeste souvent, parfois invisible, mais qu'il n'est pas raisonnable de nier parce qu'elle ne se livre pas à notre observation.

Ainsi, ce que nous voulons substituer à la théorie qui remet l'univers au hasard, et à la théorie qui fait provenir tous les faits qui échappent à la volonté humaine, de l'action directe de Dieu, c'est l'idée des lois providentielles, c'est-à-dire d'une sagesse qui embrasse à la fois et rattache l'un à l'autre tous les faits par des décrets vastes et uniformes. Cette conception seule conserve et concilie deux vérités incon-

testables, l'ordre du monde et la providence de Dieu.

Quelle que soit l'opinion des philosophes sur cette matière, la croyance au hasard vivra longtemps, ou du moins l'usage de ce terme ne se perdra pas de sitôt : l'une et l'autre ont leurs racines au fond de notre être.

Il y a d'abord la franche ignorance qui considère le hasard comme une cause réelle : elle l'a personnifié autrefois sous la forme d'une divinité mobile, rapportant ses effets si divers au caprice de son humeur. De nos jours la fantaisie qui avait créé et dépeint cet être chimérique a disparu, mais la conception qui le supportait est restée; parce que nous avons en ceci moins d'imagination que les Grecs, n'allons pas croire que nous avons plus de raison qu'eux.

Bon nombre d'hommes qui ont un peu réfléchi, se sont élevés au-dessus de cette idée, sans s'élever assez pour rencontrer la cause véritable des événements prétendus fortuits; ceux-là parlent encore de hasard, mais sans y ajouter foi; cette expression mal définie, élastique, dispense d'avouer son ignorance sans engager à rien, et donne à l'esprit une contenance.

Enfin, désirons-nous enlever à nos ennemis la gloire qui leur revient, le hasard est là pour la recevoir : ils ne doivent pas leur succès à leur prudence ou à leur courage, mais à des événements imprévus. De même, comme il sert notre haine, il couvre notre amour-propre : La Fontaine l'a très-bien dit : (1)

(1) Fables, VII, 14.

Mais je sais que chacun impute, en cas pareil,
Son bonheur à son industrie ;
Et si de quelque échec notre faute est suivie,
Nous disons injures au sort.
Chose n'est ici plus commune.
Le bien, nous le faisons ; le mal, c'est la Fortune.

Non, il n'y a pas de hasard : il faut bannir ce mot de la langue, ou plutôt il faut l'y laisser en témoignage de notre faiblesse. Le hasard n'est pas par lui-même, c'est la négation de la sagesse divine, c'est l'ombre qui se fait sur le monde quand la Providence se cache.

SECTION VI.

PRINCIPE EMPRUNTÉ A SAINT AUGUSTIN. — INFLUENCE DE L'AMOUR DE DIEU SUR L'AME HUMAINE.

Nous avons établi que Dieu a imposé des lois au monde moral ; mais est-ce le Dieu que nous cherchons et que l'humanité adore, cet être qui, absorbé dans le maintien de l'univers, dans la conservation des lois et des genres, n'a pas un regard pour les chétives créatures que ces lois inflexibles frappent et que ces genres immortels dévorent ; cet être qui, uniquement attentif à l'harmonie de ses sphères, n'entend pas les gémissements et l'appel d'une âme en souffrance ? Il est bien grand sans doute, mais il est aussi bien impitoyable ; déjà sa puissance m'effraye, et sa sagesse me confond ; n'est-ce pas assez, et faut-il que je sois glacé encore par son impassibilité ? Des philosophes l'ont prétendu ; mais, pour être roi du monde, ce n'est pas tout d'être proclamé par un philosophe solitaire, il reste à se faire reconnaître par l'humanité. Eh bien ! le Dieu de la rai-

son ne parle qu'à la raison ; et si l'on veut qu'il saisisse et possède l'homme tout entier, ce n'est pas l'homme qu'on doit mutiler, mais cette conception de l'Être suprême qu'il faut élargir : à la raison il faut joindre l'amour. C'est ce qu'a fait saint Augustin ; c'est le sentiment qui inspire et marque sa théodicée, comme il marquerait encore toutes les théodicées futures, d'un caractère universel et impérissable.

Souvent on reproche aux philosophes de ne s'adresser qu'à la réflexion et de bannir le sentiment. Pour nous, nous repoussons énergiquement ce reproche ; nous ne prétendons pas aborder avec la seule raison la science de Dieu : en effet, pour atteindre un si grand objet, y a-t-il trop de toutes nos puissances, et ne serait-ce pas folie de nous en retrancher quelqu'une et de nous diminuer à plaisir ? Chaque jour, à chaque instant, la passion nous fait apercevoir, dans ceux que nous aimons, des qualités qui resteraient éternellement cachées à un œil indifférent ; l'amour, né de l'intelligence, réagit sur elle à son tour et l'aiguise, puis, s'animant par les découvertes qu'il a provoquées, à ce nouveau degré il acquiert une nouvelle vertu ; tous les deux grandissent en proportion, se fortifient par leur influence réciproque, et parviennent enfin : l'amour, à l'enthousiasme, et l'intelligence à ce point merveilleux de pénétration où elle voit une autre âme penser et sentir, et saisit le jeu imperceptible de ses ressorts nombreux, compliqués et délicats. Eh quoi ! si la passion aide ainsi notre esprit dans l'étude des créatures, sera-t-elle donc impuissante quand il

s'agira de connaître Dieu ? Ici-bas elle est souvent déconcertée et paralysée par la vue de quelque imperfection ; n'aura-t-elle pas, au contraire, une énergie constante et toujours croissante dans l'étude de l'être souverainement parfait ? En lui point de tache, point de défaut ; un éclat qui jamais ne pâlit, et, dans sa sagesse et sa conduite des profondeurs adorables. Voudrions-nous donc les pénétrer uniquement avec les lenteurs de l'analyse et les artifices de la déduction ? Sans doute, l'intelligence a suffi pour découvrir son pouvoir irrésistible et pour admirer son dessein dans la construction de ce monde ; seule, elle a reconnu le maître et l'artiste ; mais qui donc, si ce n'est l'amour, lui a donné son vrai nom, le nom de père ? Qui donc, si ce n'est ce même amour, plus exalté encore, a tempéré la majesté du père, toujours imposante, pour lui donner le sourire affectueux et rassurant d'un ami ? Ah ! ce n'est plus maintenant ce Dieu impassible qui, satisfait de pousser le monde en avant, méprise les individus qu'il écrase ; ni le Dieu perpétuellement irrité, qu'il faut apaiser avec des hécatombes : ce Dieu ignorant, qui, à travers la fumée des victimes, ne distingue pas, du haut du ciel, la supercherie de ses serviteurs ; ce n'est plus la puissance jalouse qui s'offense et se venge de la vertu d'un homme ; ce n'est plus pour nous ni un despote, ni un rival ; il dépose ses menaces et ses terreurs, et vient se mêler, invisible, aux sublimes entretiens de Malebranche avec ses disciples, ou recevoir les touchants aveux de saint Augustin, ou s'asseoir familièrement près de l'auteur de l'*Imitation* ; là, pour

ouvrir les intelligences, pour servir d'intermédiaire et d'interprète dans de religieuses discussions; ici pour façonner la volonté, et guider la créature vers cette perfection idéale qu'il n'aime à posséder que pour la communiquer.

Que pouvons-nous par la raison? Remonter de l'univers à sa cause première, des choses bornées à leur principe infini; mais, si nous concevons qu'il faut un Dieu, concevons-nous bien alors Dieu lui-même? n'est-il pas plutôt pour nous une conclusion rigoureuse, une nécessité logique, qu'un être vivant; et a-t-il été donné au syllogisme, à une forme abstraite de raisonnement, la vertu merveilleuse de nous transporter jusqu'en la présence de l'Éternel? Sans contredit, l'être que nous atteignons par ce procédé est distinct de tout autre, il possède en propre le caractère de l'infini; je l'avoue encore, ce mot a un sens très-bien déterminé, correspond à un objet très-réel, nous pouvons raisonner très-juste sur l'idée qu'il traduit, dire ce qu'elle comporte et ce qu'elle exclut; mais il ne faut pas croire que cette idée, sans autre secours, suscite en nous la représentation de l'infini lui-même. Quand le géomètre détermine les propriétés des figures, d'une figure de cent côtés, par exemple, s'en retrace-t-il une image exacte, et fait-il autre chose qu'en développer la définition? Quand l'algébriste, remplaçant des lignes par des lettres, leur fait subir des changements multipliés, a-t-il vraiment devant les yeux ces lignes et leurs intersections diverses? Quand le chimiste se propose les formules de certains corps

et opère sur ces formules, croit-on que dans ce moment même il imagine les corps avec leur forme essentielle et leurs diverses propriétés ? Un chiffre nous donne-t-il le spectacle d'une armée, d'une hauteur, d'une étendue de pays ? Non ; dans tous ces cas nous sommes en face de nous-mêmes, de notre esprit, de signes convenus, et non en face des choses. Mais que faut-il pour voir réellement cette figure aux cent côtés, ces lignes dans leurs vrais rapports, ces corps, cette armée, cette hauteur, cette étendue ? La science est inutile ; il n'y faut qu'un ignorant : placez-le devant la nature, et qu'il ouvre les yeux.

Les philosophes ne sont-ils pas souvent comme ces algébristes et ces géomètres, etc. ? Pendant qu'ils s'écartent de la lumière et du bruit, seulement attentifs au mouvement de leur pensée travaillant sur l'essence de Dieu, qu'ils expriment et enferment dans leurs formules, l'homme simple, qui n'a jamais médité sur ces matières, va rencontrer sur sa route ce que le savant cherche en vain. Le lever ou le coucher du soleil, l'obscurité étincelante de la nuit, l'aspect de la création du sommet d'un pic, l'immensité de la mer, un orage, une toile, un marbre d'un grand maître, un vaste monument d'architecture, une large composition musicale, leur révèlent l'infini. Un jour, le philosophe, lui aussi, fatigué par un travail continu sur des idées arides, abandonne les livres et la méditation ; il veut quitter pour un instant ces spéculations pénibles sur l'infini, et descendre, pour récréer son esprit, dans le monde des choses limitées ; il va vivre un instant de la

vie des autres hommes, voyager comme eux, et amuser son imagination par la variété des spectacles : à peine a-t-il fait un pas, le voilà en face des grandes productions de la nature et de l'art ; il est agité d'une émotion inconnue ; il voit, pour la première fois, quelque chose qui lui avait jusqu'alors échappé ; ce n'est plus cette gêne de l'esprit qui se replie sur lui-même pour saisir et décomposer l'idée d'infini ; non, c'est l'infini lui-même qui lui apparaît, et descend dans son âme qui s'ouvre pour le recevoir. S'il y a un moment où l'on soit proche de Dieu, pour ainsi dire, c'est dans ce moment-là ou jamais. Alors Dieu n'est plus seulement l'auteur caché d'un effet visible, l'ouvrier distinct et détaché de son œuvre ; il se manifeste plus directement, plus clairement par un attribut qui lui est plus intime que ses œuvres et compose son essence même.

Il faut donc que la raison et le sentiment se concilient, que l'amour accompagne la réflexion ; seuls, ils ne sauraient se suffire, et peuvent se compléter par leur alliance. Qu'est-ce en effet que ce sentiment de l'infini ? Il est vif sans doute, mais il est rare : nous sommes presque toujours retenus ou promptement rappelés au milieu des misères de notre condition matérielle ; de plus il est passager et s'épuise aisément ; il faut donc à l'homme, dans le cours ordinaire de la vie, un appui plus durable, c'est la réflexion qui va le lui fournir : à côté du sentiment, pour l'évoquer, au besoin, elle mettra l'idée d'infini, qui reparaît à notre ordre, ou s'éveille en nous d'elle-même,

en tous lieux, par le seul travail de l'esprit, et n'a pas besoin, pour naître, du tableau passager des choses. D'un autre côté, l'idée d'infini n'a rien qui nous touche, qui nous soulève; et d'ailleurs nous pouvons nous faire souvent illusion sur ce qu'elle renferme, comme les sensualistes, par exemple, qui la faussent en la rapetissant. Qui donc lui donnera un corps, pour ainsi dire, de manière qu'il nous soit impossible de la méconnaître? Le sentiment seul possède cette vertu. La réflexion, privilége des philosophes, en est aussi l'écueil : sortis du peuple, ils risquent d'oublier leur origine et de perdre de vue, à mesure qu'ils s'élèvent, ses idées fondamentales et ses besoins immortels. Quand ils ont renié le peuple, celui-ci les renie à son tour et les condamne comme des représentants infidèles. Ainsi commence et se consomme le divorce de la philosophie et de l'humanité, divorce fatal pour l'une et pour l'autre : comme si un arbre, devenu grand, prenait la terre en mépris et en détachait ses racines; ou bien encore, si, à peine sorti du sol, il craignait de perdre pied en grandissant, ainsi condamné par l'ignorance de sa vraie nature, à la triste alternative de rester enfant ou de se dessécher et de périr. Il faut rappeler à la pensée, selon le besoin, ou son fondement ou sa destinée; représenter au philosophe qu'il est homme avant tout; que, sorti du peuple, il doit y tenir, en garder, dans tout son développement ultérieur, les croyances nécessaires et les généreuses inspirations. Déjà une révolution heureuse s'opère, la philosophie reconnaît qu'elle part du sens commun

et doit y revenir : désormais la croyance à l'existence des corps, de l'âme, de Dieu, de la liberté seront les articles constitutifs de tout système qui voudra durer ; mais il ne faut pas s'arrêter là : l'humanité ne se borne pas à donner des solutions logiques à certains problèmes ; ce n'est pas seulement sa raison qui rend et applique d'elle-même les principes qu'elle contient, il se meut en nous une autre faculté, également féconde ; cette faculté a d'autres secrets sans doute, mais elle a la même puissance ; elle nous parle une autre langue, mais elle nous entretient des mêmes vérités : c'est le sentiment. La philosophie puisera la vie dans le sens commun, c'est ici qu'elle trouvera la couleur ; c'est à cette source vive qu'elle doit se retremper ; c'est à cet air natal que la pensée appauvrie doit se refaire. Si la réflexion venait à s'égarer encore, comme elle s'est égarée déjà ; si ce monde lui semblait se suffire, et que l'infini en disparût, le sentiment démentirait et ramènerait une raison abusée : celui qui nie le soleil, au moment où il ferme les yeux à la lumière, peut-il n'en pas ressentir la chaleur ?

Telle est l'influence de l'amour sur l'esprit humain dans la recherche des perfections de Dieu ; mais n'est-il qu'un auxiliaire de l'esprit, aide-t-il seulement à la découverte de la vérité, et ne fait-il qu'agrandir nos connaissances en nous dévoilant quelque nouvel attribut de l'Être souverain ? Non, il va plus loin, il a une plus vaste portée ; il ne donne pas seulement l'intelligence, il donne aussi la vertu.

Otez l'amour, le bien m'apparaît encore, mais il

n'est plus qu'une loi géométrique qui s'impose à ma raison sans ébranler ma volonté. Si en effet la loi morale n'avait qu'à se montrer, n'avait qu'à convaincre les esprits de sa nécessité pour se faire obéir, on ne verrait pas une si grande langueur dans les déterminations des hommes, et une si grande diversité entre eux sous le rapport de la moralité. La conception du bien est à peu près égale dans tous; nous en reconnaissons spontanément l'autorité et l'universalité; spontanément aussi nous l'identifions avec la volonté divine, et lui donnons cette haute sanction. Les philosophes peuvent chercher si cette idée se traduit dans une autre ou si elle est irréductible, proposer des formules générales où tous les préceptes particuliers soient aisément contenus; mais après toutes leurs investigations ils n'ont pas une conviction plus profonde de la nécessité du bien, que l'homme ignorant qui écoute la seule inspiration de sa conscience.

Non, ce n'est pas la raison, c'est le sentiment du bien, l'amour de la sainteté idéale, l'amour de Dieu, en un mot, qui nous remue et nous échauffe, sentiment inégalement partagé, faible et vacillant dans les uns, et porté dans les autres, dans les âmes d'élite, jusqu'à la passion.

Supposez un instant que ce sentiment nous fait défaut, que nous reste-t-il, et où prendrons-nous l'élan qu'il nous communiquait?

Ou bien il faudra nous assurer en nous-mêmes, envisager hardiment le but et nous proposer la gloire de l'atteindre, nous mettre en marche sous cette impul-

sion, et nous ranimer par cette pensée, puisant ainsi notre force dans notre orgueil.

Ou bien l'unique désir du bonheur futur nous poussera, et nous accomplirons avec constance, notre pèlerinage sur la terre, dans la vue du bonheur qui en sera le terme et le prix.

Ou bien enfin, la peur dominant dans notre âme sur toutes les autres passions, nous obéirons aux préceptes de Dieu pour éviter ses vengeances.

Ce sont de tristes mobiles de notre activité que l'orgueil, le désir exclusif de la jouissance ou la peur. Et d'abord nous ne saurions accepter cette morale étrange où l'homme prétend s'appuyer sur sa propre force, être à lui-même sa providence, engager pour ainsi dire une lutte de vertu avec Dieu, et veut se mettre par sa perfection laborieuse et toujours incomplète, au niveau d'un être à qui sa perfection absolue n'a rien coûté.

Comment y aurait-il vertu là où la vérité des choses est si étrangement méconnue et faussée? La vertu, nous le savons, ne consiste pas dans l'apparence et dans l'action visible, elle réside dans l'intérieur, dans le motif caché; ne considérons pas seulement les passions réprimées, la constance dans l'adversité, la tempérance dans le bonheur, les services rendus à la patrie et à l'humanité; poussons jusqu'au motif, nous trouverons que les hommes qui agissent ainsi n'ont eu pour but qu'eux-mêmes, que leur intérêt et leur gloire: ils ont sacrifié leurs passions à une passion plus forte, à l'orgueil que mesure la grandeur du rival

qu'on se propose, et qui est à l'extrême quand ce rival est Dieu.

Regardera-t-on davantage comme de la vertu cette poursuite du bonheur à travers l'accomplissement de la loi morale? Donnons-lui son vrai nom, ce n'est qu'un calcul, il n'y a là que de l'égoïsme. Ce n'est pas sans doute cet égoïsme vulgaire qui veut jouir vite et achète son bonheur du malheur des autres hommes; celui-ci est moins manifeste: il est bienfaisant, il adoucit votre infortune dans ce monde pour être heureux dans l'autre; il fait aisément illusion, car on ne voit pas quel fruit il retire de ses œuvres, mais au fond, le bien qu'il vous fait est un simple prêt, à gros intérêt, à long terme, sans aucune chance de perte, car ce n'est pas vous, être pauvre et périssable, qui payerez cette dette, mais Dieu lui-même qui se substitue à votre place et l'acquittera.

Qu'est-ce encore que cette prétendue vertu dictée par la crainte? La crainte arrête et comprime: alors que la passion s'agite dans nos cœurs, elle nous présente les menaces de l'avenir et nous glace. Dans les âmes où elle règne, rien de naturel, de généreux, partout un air de gêne et de servitude; c'est en effet l'esclave qui a l'œil sur son maître: la peur de la correction l'obsède et retient tous ses mouvements; ou si parfois il s'échappe et tente de s'émanciper, il se repent bientôt de sa hardiesse, et la jouissance passée, rendu à lui-même, il retombe dans ses frayeurs, et renchérit sur sa bassesse première, pour expier sa faute et détourner le châtiment mérité.

Qui donc ramènera la vraie vertu à la place de cette vertu d'esclave, de trafiquant ou de gladiateur? Dissipons notre erreur: cette force dont nous nous relevons, que nous nous attribuons en propre, à l'exclusion de Dieu, et quelquefois contre Dieu lui-même, nous vient de lui: c'est un pouvoir délégué, tout d'emprunt, qu'il faut souvent renouveler; n'allons point en user comme s'il venait de notre fonds. Ce n'est pas en nous qu'est notre force, elle est plus haut: ce n'est pas en touchant la terre, comme l'ancien Anthée, que nous raviverons notre énergie; il nous faut au contraire nous élever et toucher le monde où réside la volonté toute-puissante au service de l'infaillible sagesse. Telle est la nature de l'homme: il prend le caractère des objets parmi lesquels il vit, mobile et faible au milieu des choses qui passent, fort et constant par son commerce avec les choses qui demeurent éternellement.

Oui, toute notre vertu est une participation de Dieu; il se révèle diversement, mais c'est toujours lui qui nous communique de fécondes émotions. Tantôt la vaste étendue du monde où notre œil se perd nous fait l'illusion de l'immensité, tantôt ses bouleversements nous font sentir cette puissance qui ne connaît pas d'obstacle; tantôt sa beauté nous ravit; ou bien c'est l'art qui réalise, autant que possible, la perfection, soit par la proportion heureuse des formes, soit par l'expression qu'il sait leur donner; ou encore c'est l'homme qui produit quelqu'une de ces grandes actions qui le rapprochent de la divinité, que ce soit un de ces traits soudains et brillants d'héroïsme qui nous

éblouissent, ou ces longs sacrifices qui demandent toute une vie pour s'accomplir, sacrifices moins éclatants que les autres, mais plus méritoires peut-être, qui n'ont souvent d'autre témoin que Dieu; ou bien enfin c'est l'âme qui, sans s'aider d'aucune impression extérieure, s'élève directement jusqu'à l'Être suprême, et adore dans une contemplation sublime, ses infinies perfections. De quelque façon qu'il se montre à nous, sans voile ou à travers des apparences diverses, n'est-ce pas toujours le même infini, le même idéal, le même Dieu qui, lorsqu'il descend dans notre âme, l'élargit et la remplit, et n'y souffre rien de bas et de méprisable?

Que ne sommes-nous toujours ce que nous sommes dans ces moments où Dieu se manifeste à sa créature! Pourquoi faut-il que cette émotion se dissipe? Sans cela quel beau spectacle présenterait l'humanité, quelle pureté dans nos instincts, quelle noblesse dans nos aspirations, quel dévouement pour la vérité, quelle abnégation de nous-mêmes, quelle charité pour nos semblables, quelle sainte ardeur pour le bien! Grâce à Dieu, si cette émotion salutaire s'efface, il dépend de nous de la rappeler; nous n'en sommes pas réduits à attendre que des circonstances variables et incertaines nous relèvent, ni à craindre qu'en disparaissant, elles nous laissent fatalement retomber; la Providence a mis en nous une faculté puissante, capable de nous arracher à la terre et de nous transporter dans ce monde supérieur. Est-ce la volonté? son exercice est légitime et prescrit, mais elle a ses défaillances et son impuis-

sance, souvent ses efforts ne nous apprennent que notre misère. Est-ce la raison? Mais ce travail de l'esprit toujours pénible et parfois stérile, nous laisse en face de notre faiblesse, alors surtout qu'il s'agit de comprendre un si vaste objet. Il faut sortir de soi-même, il faut se perdre de vue; or, s'il est en nous une faculté qui possède cette vertu, c'est l'amour, sans aucun doute, l'amour, la moins limitée de nos facultés, l'amour, qui est réellement infini, car sa grandeur ne consiste pas dans l'étendue de l'objet qu'il embrasse, mais dans l'entier oubli de soi, dans un complet abandon.

Mais pour nous toucher, Dieu a un autre secret; il n'est pas seulement l'être infini, il est aussi notre père, et à ce nouveau titre il agit encore sur nous. Autrefois un meurtrier fut arrêté par ces mots: Malheureux, si ton père te voyait! Eh bien, supposez que dans la tentation une voix nous les répète, ne pourront-ils pas calmer notre passion, et ramener la réflexion bannie? Cette voix, la Providence l'a mise au dedans de nous, et il faut seulement ne pas refuser de l'entendre. Que dis-je? elle a fait davantage: les âmes bien faites ne se contentent pas d'écouter cet avertissement, elles vivent en la présence même du père céleste; pour elles il n'y a pas les dangers de la solitude qui éveille les mauvaises pensées et favorise les mauvaises actions, elles se sentent dominées par cette autorité à la fois puissante et douce, par cette autorité d'un juge sévère et d'un tendre ami qui les contient, les soutient et les encourage. Et ce n'est pas la prérogative de quelques-

uns, mais de toutes les âmes telles que saint Augustin, sainte Thérèse, saint Bonaventure, saint François de Sales et Fénelon, de ces âmes qui furent blessées par l'amour divin.

Tous nous éprouvons cette influence quoique tous nous ne l'éprouvions pas au même degré. Tous dans nos abattements ou dans nos luttes, nous nous élevons vers Dieu, et lui demandons de venir à notre aide, de remplacer par sa volonté qui ne connaît ni les défauts ni les échecs, notre volonté épuisée par d'inutiles déchirements. Or, quel homme, après s'être ainsi adressé à Dieu, après avoir fait l'aveu de sa faiblesse, n'a pas senti sa force renaître? La puissance de la prière est incalculable; elle repose, ranime, rafraîchit l'âme; notre volonté n'est jamais plus maîtresse qu'alors qu'elle s'abdique elle-même, et se remet entre les mains de Dieu; il faut qu'elle s'ignore: la conviction de sa force lui est fatale; avec l'idée qu'elle peut tout, elle ne peut rien. Sans doute notre vertu ne nous est point étrangère, et dans nos bonnes œuvres nous avons une part, mais l'autre part revient à ce divin auxiliaire qui, comme il est le modèle, est aussi la source de toute sainteté.

SECTION VII.

ESSAI DE CONCILIATION ENTRE LA PROVIDENCE ET LA LIBERTÉ.

Jusqu'ici nous avons étudié séparément Dieu et l'homme; nous avons trouvé que la Providence et la liberté suivent chacune leur loi; mais il reste à sa-

voir comment en faisant ce que nous voulons, nous faisons aussi ce que Dieu veut, comment par notre liberté nous réalisons le dessein de la Providence; par quel secret ce pouvoir indépendant qui paraît ne suivre que ses propres inspirations, et devoir déconcerter tous les plans arrêtés par un autre être, devient un instrument docile entre les mains de Dieu, et tout en gardant sa spontanéité, en demeurant affranchi de toute contrainte, sert cependant des projets déterminés et invariables? C'est ici qu'éclate la sagesse de Dieu. La difficulté est digne de lui : établir l'ordre dans le monde physique, diriger où il veut la course d'astres inertes est une chose aisée; mais conduire au but fixé un pouvoir libre et capricieux, se servir d'instruments qui cèdent ou résistent selon leurs dispositions présentes, et réaliser son projet à l'aide de cette soumission et de cette résistance alternatives, voilà ce qui est admirable et vraiment divin.

Or, si d'un côté notre constitution et le milieu où nous sommes placés permettent de prévoir le rôle que nous jouerons ici-bas; si de l'autre il est au pouvoir de Dieu de nous donner cette constitution et de nous placer dans tel milieu qu'il lui plaît, tout en maintenant notre liberté, il dispose donc de nous pour l'emploi qui lui convient, disons mieux, il nous crée pour cet emploi. Et n'y a-t-il pas, en effet, une sorte d'élection? Les uns meurent avant d'avoir acquis la conscience d'eux-mêmes; d'autres commencent l'épreuve, mais cette épreuve commencée ne se prolonge pas pour tous également. Prenons que sa durée soit uniforme, concevons

deux hommes qui aient vécu le même espace de temps, ont-ils été pareillement éprouvés? L'épreuve, c'est la lutte; et il en est de plus ou moins rudes, il est des victoires plus ou moins difficiles à gagner. Quelle que soit la cause de la différence des natures que les hommes apportent au monde, qu'elle réside dans la constitution de l'âme, ou dans la conformation du corps, ou dans les deux à la fois, cette différence n'est-elle pas incontestable? Notre intelligence possède originellement certaines aptitudes et à certains degrés: la raison, la mémoire, le sens du beau, éminents chez des individus, sont ailleurs comme endormis; puis entre ces deux termes extrêmes, il y a toutes les nuances de la médiocrité. A leur tour, ces facultés: raison, mémoire, sens du beau, s'ébranchent et se diversifient; nous ne naissons pas artistes, mais peintres, ou sculpteurs, ou poëtes, ou musiciens, etc.; de même nous ne naissons pas savants, mais naturalistes, mathématiciens ou philosophes, etc. Il en est de la sensibilité comme de l'intelligence: étudiez les passions, vous les verrez différemment réparties entre les hommes et différemment mesurées. Avant que nous ayons subi aucune influence, ou même sous des influences qui tendraient à nous donner une direction contraire, la nature parle en nous, notre caractère se dessine, et se révèle par des mouvements énergiques. Telle est, pour nous borner à ces indications sommaires, la puissance si souvent observée et décrite des tempéraments; il est permis, il est sage de la restreindre, comme il est défendu de la nier. Si nous de-

vons réprimer nos passions pour bien mériter, nous n'avons donc pas tous les mêmes ennemis à combattre, et le triomphe est inégalement disputé. Que sera-ce, lorsque l'éducation aura laissé son empreinte sur nos âmes, et cette éducation que nous recevons de nos parents et de nos maîtres, et cette autre éducation qui se continue toute la vie, ces leçons que nous donnent la société qui nous entoure, et les événements auxquels nous sommes mêlés ou dont nous sommes les témoins! Enfin, pourra-t-on passer sous silence l'action lente et insensible, mais soutenue et efficace du régime et du climat? Sous ces impressions, qu'on le veuille ou qu'on résiste, notre esprit et notre caractère se modifient inévitablement: des principes et des passions disparaissent, d'autres passions et d'autres principes naissent et se développent; et ainsi, par un travail caché, mais réel, de jour en jour, d'heure en heure, nous nous renouvelons. Vienne maintenant le libre arbitre, toujours le même, il ne trouve plus le même homme, et pour établir son empire, il lui faut d'autres moyens et d'autres efforts.

On voit, on devine au moins, pour quelle part le milieu où nous vivons, sans l'avoir choisi, contribue à nous former. Mais je n'ai encore parlé que de la volonté, des instincts qui la poussent, et de l'intelligence qui l'éclaire; or ce n'est là que notre arme et notre disposition pour soutenir l'épreuve. Qui pourra dire combien cette épreuve à son tour varie, combien varient les douleurs qu'il faut supporter et celles qu'il faut s'imposer? Qu'on se représente l'infinie diversité

des circonstances où la fortune nous place, et l'on se fera une idée de l'infinie diversité des épreuves réservées aux différents membres de cette même famille qui est l'humanité.

C'est là un fait évident et qui nous touche d'assez près pour éveiller notre attention. Saint Augustin, saint Paul, avant lui, l'ont observé et en ont cherché la cause. Que pouvaient-ils répondre, sinon que, pour nous placer dans une condition ou une autre, Dieu n'a pris conseil que de lui-même; qu'il ne saurait faire acception des personnes alors que nous n'existons pas encore et que nous sommes tous égaux dans le néant? Ils sont allés plus loin : enfermés dans la tradition, qui seule enseigne à l'homme le péché originel, et seule circonscrit l'épreuve dans les limites de cette existence terrestre, ils ont eu à montrer que, malgré l'inégalité des épreuves, l'équité de Dieu est maintenue, et qu'il a le droit de rétribuer pareillement des travaux divers ou de rétribuer diversement de pareils travaux. Saint Augustin devait arriver là, il y était porté nécessairement par la logique. Mais si l'on ne consulte que la lumière naturelle, en est forcé d'être plus réservé; elle nous enseigne seulement que nous devons subir l'épreuve, et que l'épreuve n'est pas la même pour tous; elle ne nous dit rien de la faute primitive, qui donne à l'épreuve le caractère d'un supplice; elle ne nous apprend pas non plus qu'au bout de notre existence terrestre, la carrière est fermée et l'épreuve à sa fin. Le problème, aux yeux de la seule raison, n'est donc pas si déterminé; l'esprit a plus de

latitude. Les uns s'abstiendront prudemment ; redoutant de se perdre dans des questions si vastes et si obscures, ils se réfugieront dans la perfection de Dieu, n'osant ni disculper ni expliquer sa justice, et au sortir de ce monde, se remettront avec confiance entre ses mains. D'autres sont plus hardis, peut-être plus téméraires. Ils veulent justifier Dieu, mais ils ne regardent pas la distribution des rôles ici-bas comme définitive ; ce que quelques-uns prennent pour la vie tout entière n'est, à leurs yeux, qu'un épisode d'un plus long poëme qui, commencé dans un certain temps et un certain lieu, se continue à d'autres moments de la durée infinie, et sur d'autres points de l'immensité. Selon eux, la mort est un incident, non un dénouement ; il n'a pas été donné au corps, substance grossière et périssable, d'entraîner dans sa chute sa compagne immortelle, d'abattre pour jamais l'essor sublime de l'âme, de condamner au repos une puissance essentiellement active ; il n'a pas été donné à la mort la vertu singulière de suspendre à son début notre pénible pèlerinage vers Dieu ; de nous transporter subitement, en franchissant tous les intermédiaires, jusqu'en la présence de cet Être infini ; d'ouvrir, en face de ce soleil des esprits, nos yeux qui n'ont pu encore s'exercer à en supporter l'éclat, et n'ont pas saisi et reconnu dans le monde créé ses rayons et son image. C'est l'idée qui a frappé Pythagore, Platon et tant d'autres philosophes, et leur a fait admettre la doctrine de l'épreuve continuée à travers une série d'existences, doctrine fondamentale, indépendante

des accessoires dont l'a enrichie leur imagination.

Selon ces philosophes, nous travaillons sans doute, mais sur un fonds qui nous est donné ; et ce fonds, qui est tel pour moi, n'est plus le même pour mes voisins : ici du sable, là de l'argile ; d'un autre côté, les mains qui remuent l'instrument ne sont pas toutes aussi fortes : ceux-ci, heureusement doués de la nature et préparés par un bon régime, le soulèvent aisément ; ceux-là, de constitution faible, allanguis par un régime énervant, le soulèvent à grand'peine, et le laissent retomber aussitôt ; enfin, les uns n'ont qu'un instant, les autres ont la journée tout entière pour avancer leur tâche. De toutes parts s'élèvent des accusations, chacun se plaint d'être traité moins favorablement que ses compagnons, et taxe d'injustice le maître commun. Ne pourrait-il pas leur répondre : Où est en moi l'injustice? Je juge chacun selon ses œuvres ; et je n'estime pas les œuvres par la grandeur du résultat, mais par la bonne volonté qui les produit. Je mets au même rang l'enfant qui a déplacé un caillou et l'homme mûr qui a déplacé un bloc, car ils ont fait pareil effort. Quant à vous qui vous plaignez que le temps vous fait défaut, savez-vous ce que je vous réserve ? Ma conduite antérieure n'est-elle pas là pour garantir ma conduite future ? Laquelle de mes œuvres avez-vous vue qui soit incomplète et manque par quelque endroit ? Abusés par les apparences, vous croyez que le jour finit quand le soleil se couche ; oui, il finit pour vous, mais il se lève ailleurs ; la lumière est interceptée quelquefois, elle ne s'éteint jamais.

Ainsi Dieu a déjà une puissante action sur nous en nous donnant une certaine constitution et nous plaçant dans un certain milieu ; mais, si je ne me trompe, ce n'est pas tout encore.

Je conçois que, pour réunir des hommes en un certain point, on s'en empare, on les pousse de vive force, et qu'au moyen d'une contrainte matérielle, on les amène où l'on a dessein de les amener; mais c'est là une conduite violente et brutale, et celui qui agit ainsi ne respecte pas la nature humaine. Mais supposons un architecte habile qui veut, lui aussi, amener en un même point un certain nombre d'hommes ; il construit un labyrinthe ingénieux, il en dispose adroitement toutes les parties, les communications sont parfaitement combinées ; dès qu'un voyageur s'y trouve transporté, il se dirige où il veut, il prend librement le chemin qui lui plaît ; mais tel est l'artifice de ce labyrinthe, qu'à travers tous ces détours, on arrive nécessairement au point voulu par l'architecte.

N'est-ce pas là l'image de notre condition ? Si nos actes nous appartiennent, les conséquences de ces actes ne dépendent pas de nous. Nous poursuivons des buts différents, qui souvent nous échappent, souvent aussi se laissent atteindre ; les avons-nous manqués, nous croyons avoir agi en vain ; sommes-nous parvenus à les saisir, nous croyons que nos actions ont reçu leur plein effet ; dans un cas comme dans l'autre, nous nous trompons. Une fois produits, nos actes tombent sous des lois nouvelles, ils se mêlent et se combinent avec d'autres événements, et concourent ainsi à former un tout au-

quel nous n'avons pas songé, et que nous ne connaîtrons peut-être jamais.

Un exemple d'un autre genre nous fera comprendre encore comment Dieu dirige l'univers. Lorsque Magellan partit de l'Espagne pour atteindre les îles Moluques, il dirigea librement son vaisseau vers l'Ouest; était-il libre également d'arriver au point qu'il se proposait? Non, s'il y parvint, c'est que la terre est ronde; le résultat de son action dépendait, non de sa volonté, mais de la forme du corps sur lequel il voyageait.

Nous pouvons encore nous former une idée, quoique bien grossière, du gouvernement de Dieu, en considérant la politique de la terre. Nous croyons avoir vraiment inventé l'art de gouverner les peuples, et peut-être n'avons-nous fait que copier, que traduire à notre usage cet art supérieur qui gouverne toute l'humanité. La politique qui travaille sur des éléments divers et même opposés, a depuis longtemps renoncé à les réduire, à les identifier pour les traiter plus aisément; l'uniformité absolue des hommes et des conditions est désormais rejetée parmi les utopies. Puisque cette diversité a été enfin reconnue comme naturelle et indestructible, que restait-il à faire? Changer de plan, se proposer un nouveau système de gouvernement, accepter comme condition du problème ces diversités, renoncer à gouverner malgré elles, et viser enfin à gouverner avec elles, et par leur moyen. N'est-ce pas en effet ce qui est arrivé? Et de nos jours ne cherche-t-on pas à coordonner les intérêts, les opinions divergentes, à faire concourir toutes les forces vives, comme

on dit, au progrès général? Celles qui favorisent le plan arrêté, on les accueille; celles qui le contrarient, on les accueille encore; elles sont nécessaires les unes aux autres, elles se contre-pèsent; les unes tendent à précipiter, les autres à retarder la marche; aucune ne réussit pour son compte, et toutes contribuent à imprimer un mouvement lent, mais continu.

Eh bien! cette comparaison donnera une idée de l'action de Dieu sur ce monde. On a cru d'abord, et c'est en effet la première explication qui se présente, que pour conduire l'humanité à un but fixé, il fallait absorber toutes les causes dans une; c'est ainsi que saint Augustin a compris la Providence; il ne voyait du libre arbitre que son indocilité, il n'était touché que de ses écarts; mais à mesure que l'humanité a pris conscience d'elle-même, qu'elle a recherché son passé, et que s'est développé le sentiment historique, il a fallu reconnaître entre les événements de ce monde un rapport, une filiation; on s'est aperçu que le genre humain avait grandi, qu'il avait marché, et que cependant il avait porté dans son sein des éléments divers, dans une lutte continuelle, et que ces luttes elles-mêmes avaient été fécondes. De ce moment, l'action de Dieu a été plus manifeste et mieux appréciée: on a reconnu ce fait admirable que, tout en restant libres, nous accomplissons ce que Dieu veut, que pour la Providence tout est moyen, même l'obstacle.

Ainsi nous sommes tous des ouvriers qui croyons agir pour notre propre compte, et qui agissons, en définitive, pour le compte de Dieu; nous nous proposons

un dessein à accomplir, et nous croyons que notre activité aboutit à cette œuvre individuelle et s'épuise dans son achèvement; mais quand nous l'avons élaborée, elle nous échappe pour tomber entre les mains de l'artisan suprême qui emprunte à chacun de nous son œuvre et la fait entrer dans une œuvre plus vaste où elle se confond; nous travaillons ainsi à retracer un modèle inconnu, et le secret de Dieu, c'est, en respectant notre nature et notre liberté, en nous laissant guider notre main suivant nos vues, d'inventer et d'imposer au monde de telles lois que rien de ce qui se fait ne se perde, que nous choisissions et que nous exécutions de notre gré et à notre insu, le travail qu'il lui faut pour rentrer dans le plan que sa sagesse a déterminé. En un mot, nous ramons, et Dieu gouverne.

Dieu, pour réaliser le plan qu'il a conçu en créant le monde, dispose donc de ressources infaillibles. Nous devrions maintenant déterminer ce plan; mais telle n'est pas notre prétention : c'est une entreprise trop relevée, qui demande d'autres talents et d'autres efforts. On se contentera ici de présenter à ce propos quelques considérations.

La tendance des historiens est de tout rapporter à un fait auquel le reste concourt, et, dans cette idée, ils nous montrent comment tout converge vers ce fait unique. L'histoire, ainsi composée, possède une parfaite unité; tout se lie, tout se coordonne, et le plan de la Providence paraît d'une merveilleuse simplicité. Cette idée est-elle fausse? Je ne le crois pas. Puisqu'un certain fait s'est produit, il a ses racines dans le passé;

et s'il est vrai que tous les événements soient liés, que leurs contre-coups se fassent ressentir à de grandes distances, on peut montrer avec raison que cet événement particulier, sur lequel on a les yeux, a été préparé de longue main, que le monde entier a été en travail pour le produire.

Cet événement est donc un terme réel où aboutissent les efforts de la nature et de l'humanité ; mais la question est de savoir s'il en est le terme unique. Or l'expérience a été déjà faite. Un historien, préoccupé d'un événement, y voit-il le but vers lequel ont tendu tous les événements antérieurs, d'autres historiens, à leur tour, prennent ce fait comme point de départ, et ne le regardant plus comme un résultat, mais comme un principe, montrent dans ce grand fait un des antécédents de révolutions politiques, morales, en un mot, d'une civilisation. Les vues de la Providence dépassent les différentes limites que nous prétendons lui assigner. Tous les événements ne sont que des intermédiaires, et tendent vers un but définitif, ignoré peut-être, mais, sans contredit, plus éloigné et plus grand que chacun d'eux.

Mais ce n'est pas tout : à un moment donné, considérez les événements qui s'accomplissent, puis prenez-les successivement, et faites pour chacun d'eux le même travail, recherchez les causes qui l'ont produit, il vous faudra autant de fois développer l'ensemble des événements écoulés. Et il en doit être ainsi ; car tous les faits ont leur raison d'être, celui d'où l'on part d'abord, puis sa cause immédiate, puis la cause prochaine,

et ainsi de suite jusqu'à l'origine première des choses.

Il n'y a donc pas une seule série de faits, mais il en existe un nombre très-grand : au lieu que le développement des causes et des effets s'opère suivant une ligne droite unique, il s'opère dans tous les sens ; les événements ne forment pas une chaîne, mais une trame, et on peut appliquer encore à cet ensemble ce qui a été dit de l'univers matériel, et que nous avons déjà transporté à l'ensemble des créatures : le centre est partout, la circonférence nulle part.

Cette modification apportée à la conception de l'histoire générale est grave ; mais ce n'est pas tout : il est besoin encore de déterminer dans quel sens précis nous entendons que chaque événement est le centre de tous les autres.

On peut comprendre que nul fait n'est insignifiant ; que tous, si minces qu'ils semblent, ont des résultats considérables. Quand on se demande, par exemple, par quel concours de causes ont été préparés la naissance, le caractère, l'élévation de ces hommes qui ont eu une si grande influence sur leur pays et sur leur siècle entier ; par quel concours de causes également a été amenée leur mort ou leur disparition de la scène, et que l'on vient à considérer qu'une seule de ces causes manquant, la chaîne est rompue, et que les événements prennent un autre cours, on voit que tous ces moyens ont été combinés, que tous ces faits ont été disposés pour une fin certaine, quelquefois pour la réformation d'un seul individu, d'autres fois pour la chute d'un peuple ou son agrandissement ; dès lors des

faits, qui auparavant étaient regardés comme insignifiants, se relèvent; puis, concluant, par analogie, des rapports saisissables à ceux qui nous échappent, on établit cette proposition générale que nul fait, quelque petit qu'il nous paraisse, n'est sans importance; que nous ne saurions en mesurer la portée, et que, par leurs résultats, tous les événements sont également essentiels à l'ordre du monde.

Mais n'est-ce pas exagérer l'importance d'un nombre infini de faits et renverser nos idées les plus familières, de dire qu'il en est de ce monde comme d'un océan où le moindre mouvement se communique aux extrémités les plus reculées? En effet, qu'une feuille tombe sur la mer, ce petit mouvement n'est-il pas éteint aussitôt? Mais, dira-t-on, pour l'éteindre il a fallu qu'un autre mouvement opposé le rencontrât et perdît lui-même quelque chose d'une énergie qu'il ne devait plus retrouver. Par conséquent, les objets qui avoisinent le corps ainsi porté en sens contraire, et qui devaient être modifiés par lui dans une certaine mesure, en éprouveront une moindre influence, et à leur tour ils feront subir aux objets environnants une moindre action; et en continuant on parviendrait jusqu'aux limites du monde, et on verrait qu'après la chute de cette simple feuille, ce monde n'est plus ce qu'il était auparavant. Non; toutes choses sont remises bientôt à leur place par cette force centrale qui, constante et inépuisable, rétablit l'équilibre un instant rompu, et restitue aux mouvements contrariés leur première énergie. Qu'un grain de poussière soit déplacé par le vent,

qu'une fourmi meure, qu'un oiseau tombe des airs, qu'une fleur se flétrisse dans une île déserte ou dans des forêts impénétrables, le monde ne sera ni accéléré ni retardé dans sa marche, l'ordre des choses n'y est point engagé; à côté de ces événements indifférents se forme la trame des faits qui servent à la destinée de l'univers : c'est ici seulement que tout a son utilité, et que rien ne peut être retranché impunément.

Si donc on ne reconnaît la Providence que dans la liaison des événements, dans leur action réciproque, il faut avouer qu'il en est d'indifférents et de superflus, car il en est de stériles ; mais à un autre point de vue, ces faits, qui nous ont paru méprisables, reprennent leur valeur : car supposez qu'un seul soit supprimé, la loi en vertu de laquelle il a été produit n'existe plus, elle est remplacée par une autre, et cet unique changement nécessite tous les changements correspondants, jusqu'à ce que le plan de l'univers soit entièrement bouleversé. En ce sens, tous les événements ont leur importance, et Fénelon a pu dire avec raison (1) : Le moindre atome de cette machine, qui viendrait à se déranger, démonterait toute la nature.

Soyons donc plus circonspects dans les jugements que nous portons tous les jours sur la création. Sommes-nous tentés de supprimer quelque fait, pour la rapprocher davantage de la perfection idéale, songeons que ce fait a été produit par une force providentielle. Nous ne la saisissons pas, elle n'en existe pas moins, et c'est notre vue qu'il faut accuser. Quand, après avoir

(1) Existence de Dieu, 1, I.

divisé la matière, elle se refuse à la division, nous ne pensons pas qu'elle ne soit plus divisible; nous croyons qu'avec des sens plus subtils et des instruments plus délicats nous la diviserions encore; et quand il s'agit, non plus de la divisibilité de la matière, mais de l'ordre du monde, l'ordre ne serait pas où nous ne l'apercevons pas! Ce qui échappe à notre intelligence aurait échappé à la puissance divine! Quand il faut prononcer entre Dieu et l'homme, c'est l'homme que l'on absoudrait pour condamner Dieu! Nous sommes toujours à réformer l'univers; on ajoute, on retranche, on déplace; mais tandis qu'avec nos courtes vues, nous croyons ne corriger qu'une seule pièce de cette machine immense, toutes les autres se changent et s'adaptent à celle-là, et la création primitive tout entière s'évanouit entre nos mains. Que si Dieu ouvrait alors nos yeux, et nous donnait de voir ce que nous avons fait, nous verrions un de ces mondes imparfaits, qui n'ont pas mérité l'existence.

SECTION VIII.

COMPARAISON DE SAINT AUGUSTIN ET DE SES ADVERSAIRES.

Après avoir discuté les doctrines de Pélage et de saint Augustin, arrêtons-nous un moment aux personnages. Les écrits de saint Augustin ne montrent pas seulement un profond penseur, à chaque page ils révèlent un homme qu'on ne peut se défendre de respecter et d'aimer. A-t-il affaire à Pélage, longtemps il reprend ses doctrines sans le nommer, ou s'il le nomme,

c'est pour rendre honneur à la capacité de son esprit et à la pureté de sa vie; il ne recherche pas avidement ses erreurs pour l'accuser; loin de là, s'il trouve de saines doctrines, il tressaille de joie; puis la pensée de Pélage devient-elle douteuse, il poursuit avec angoisse; enfin n'y a-t-il plus moyen de se faire illusion, loin d'en triompher, il est saisi d'une amère douleur.

Célestius n'a ni l'âge ni l'autorité, ni la réserve captieuse de son maître, aussi saint Augustin est plus à l'aise avec cet adversaire, et lorsqu'il l'a réfuté, lorsqu'il a renversé l'artifice de ses syllogismes, il le corrige légèrement par ces piquantes paroles : vois combien tu as mis de dialectique pour ne rien dire : *vide quam dialectice nihil dixeris.*

Mais quand Julien, cet homme qu'il avait chéri enfant avec une prédilection particulière, vient à son tour dans le débat, après s'être épuisé à discuter sa doctrine, son ancien amour comprimé avec peine s'échappe enfin par ces paroles touchantes : (1) « par la tendresse que je ressens pour toi, et Dieu veuille qu'aucune de tes injures ne l'enlève du plus profond de mon cœur, Julien, mon fils, je te prie d'employer la force de ton âge à te corriger. Cette ardeur (et n'est-ce pas une ardeur tout humaine) qui te fait mettre ta pensée, parce qu'elle est tienne, au-dessus de toutes les autres pensées qui ne viennent pas de toi, je te conjure de l'employer à te vaincre. Comme autrefois Polémon détacha peu à peu et arracha enfin de sa tête les couronnes de la débauche, prit une attitude, un langage

(1) C. Jul. Pel., VII, 35.

et une figure modeste, et enfin se livra tout entier à celui qu'il était venu pour bafouer; toi aussi, à la voix de tant d'hommes vénérables, et entre tous, de l'évêque Ambroise, ce représentant de l'orthodoxie, que le démon lui-même, ton maître fatal et ton séducteur, a loué par la bouche de Pélage; à la voix de saint Basile, de saint Jérôme dont tu admires toi-même la science et la vertu, rejette loin de toi ces éloges des Pélagiens, ces couronnes de l'ivresse, ces honneurs qu'ils te rendent comme à un habile défenseur, adoucis ton style, et remets ton esprit, non pas comme Polémon au Platonicien Xénocrate, mais à ces prêtres chrétiens, ou plutôt au Christ lui-même qu'ils représentent, afin qu'il le remplisse de vérités. »

Telle était l'âme de saint Augustin : par là il tient le premier rang sur ses adversaires, il le conserve par la largeur de son esprit.

Pélage sait décomposer, définir ; mais il lui manque ce que saint Augustin a possédé au plus haut degré, le sentiment de la vie. Qu'est-ce, en effet, que la liberté pour lui? une force qui se meut d'elle-même. Une fois qu'il a trouvé ce caractère essentiel, il ne demande rien de plus. N'y a-t-il pas des influences qui énervent cette force, des obstacles qui la ploient, une main qui la roidit et la redresse? Il n'en sait rien, il ne s'en enquiert pas, il se tient à sa définition. Lui demande-t-on comment il se fait que nous tombons dans le mal ou accomplissons le bien? Il a déjà répondu : l'homme est libre ; tout est là. Mais, en vérité, cette réponse ne suffit pas; ce n'est pas tout de savoir que

nous possédons telle ou telle organisation, telle ou telle vertu ; nous voulons connaître encore le jeu de cette organisation, et le milieu où cette vertu s'exerce, ce qui la seconde et ce qui la combat. Nous sommes libres sans doute, et il faut appuyer sur cet attribut, le mettre à l'abri de toute attaque ; mais cette conscience ne nous suffit pas, et nous tenons à savoir si nous sommes aussi indépendants, si nous ne relevons que de nous-mêmes, ou si notre pouvoir personnel est accommodé à des desseins supérieurs. De même, nous avons à cœur d'apprendre si cette force libre est purement indéterminée, et, dans quelque moment qu'on la prenne, indifférente et également flexible en tous sens. On peut supprimer ces questions dans ses ouvrages, mais non les enlever de l'esprit humain, qui les reproduit avec constance et avec empire. Il est permis, il est bien de faire l'anatomie de l'homme moral, de l'étudier en lui-même, de constater ses facultés ; mais il faut aussi le voir vivre, et si l'on s'obstine à isoler ces diverses puissances les unes des autres, la volonté, par exemple, de la raison et des instincts, et l'homme tout entier de l'être infini dans lequel il vit et se meut, on se flattera vainement de le connaître, et l'on n'obtiendra, pour unique résultat de ses travaux, qu'une abstraction.

Saint Augustin n'a pas péché par ce défaut : il ne s'imagine pas avoir embrassé l'homme, parce qu'il l'a enfermé dans une définition. Il est vrai qu'il a donné dans le vice contraire ; que, préoccupé des influences qui entourent et modifient la volonté, il a méconnu

peu à peu la réalité de cette force et sa spontanéité; mais, pour le lui reprocher durement, il faudrait avoir un triste courage, et ne pas comprendre combien il est aisé que l'intelligence se trouble quand elle descend dans les profondeurs de l'âme humaine.

En résumé, à qui appartient le beau rôle dans cette lutte? Sans contredit, à saint Augustin : possédant tous les avantages d'une position franche, appuyé d'un côté sur la longue tradition du Mosaïsme, de l'autre côté sur la tradition des Apôtres, moins vieille, il est vrai, mais plus présente et plus vivante; soutenu par les conciles, s'effaçant derrière une autorité supérieure dont il se borne à dicter les arrêts; tranchant, sans pouvoir être soupçonné de présomption, au contraire, d'autant plus humble qu'il est plus dogmatique, qu'il est un écho plus fidèle des Écritures; champion de Dieu contre l'homme, de la puissance infinie contre l'orgueil d'une chétive créature; joignant à ces avantages immenses de sa cause, ces avantages personnels qui, tout seuls, au besoin, décideraient de la victoire : un grand génie, cet élan de l'intelligence qui tend toujours en haut, ou si l'on veut, cette disposition et cette aptitude particulières à trouver partout la main de Dieu; une dialectique large et pressante qui reconnaît toute l'étendue d'un sujet, sous une question unique distingue les questions qu'elle embrasse, les parcourt, et résout chacune d'elles en vue du tout et pour le besoin de la solution générale; cet instinct secret et inflexible de logique qui souvent égare, mais toujours au profit de l'unité;

une dureté pour la doctrine qu'il combat et une tendresse pour l'homme, qui se relèvent réciproquement ; une éloquence de feu, avec cette pointe pénétrante, par où se trahissent et se sentent les âmes qui ont souffert ; en un mot, admirable défenseur d'une admirable cause, il devait y paraître dans toute sa grandeur.

En face de saint Augustin, qu'est-ce que Pélage ? Auteur d'une doctrine hétérodoxe, il n'avait que deux partis à prendre. Il pouvait, par exemple, se plaçant en dehors du catholicisme, opposer à la tradition la raison, condamné par la première en appeler à la seconde, contre l'autorité de l'Église se couvrir d'une autorité étrangère. Il pouvait encore se donner comme le soutien de l'orthodoxie ; et c'est à ce dessein qu'il s'arrêta. Dès lors sa marche est toute tracée, car il n'y a pas plusieurs moyens de soutenir ce rôle : s'éloignant de la tradition il tâche de l'amener à lui ; il met en relief les témoignages qui semblent combattre pour son opinion, supprime les témoignages contraires ou les interprète. Est-il forcé de faire une profession de foi devant les évêques assemblés ou devant le pape, nul n'accepte avec une soumission plus profonde les décisions des Écritures, et n'anathématise avec plus de force ceux qui tenteraient de les méconnaître ; mais au moment même où sa bouche répète la formule prescrite, son esprit fait ses réserves et l'explique en son sens et pour son usage ; tranchons le mot, il ment, car le mensonge n'est pas dans ce qu'on dit, mais dans ce qu'on fait ou qu'on laisse entendre. A l'extérieur, il

se revêt d'orthodoxie, comme d'une espèce d'armure défensive, mais aussitôt que le danger passe, il se met à l'aise, et le vrai Pélage paraît.

On ne peut soutenir qu'il se soit fait illusion sur le caractère de sa doctrine; ses protestations de fidélité au catholicisme intervenaient donc uniquement pour le besoin de la cause; or, si nous les examinons seulement comme procédé, il est au moins douteux que ce fût là le meilleur. Qu'on en juge par le résultat, l'événement le condamne; le Pélagianisme, après avoir joui d'une certaine faveur que lui conciliait sa nouveauté, la part de vérité qu'il renferme, l'attitude d'abord plus décidée de son auteur, est bientôt étouffé par la polémique toute-puissante de saint Augustin : et il doit en être ainsi, car Pélage a pris la position la plus fausse et la plus compromettante, il n'aura pour lui ni la raison à laquelle il ne s'adresse point, ni l'autorité qui le repousse, et qui, dans tous les cas, prétendant à la domination absolue des intelligences, ne saurait se contenter d'une obéissance pleine de réserves et toute dans l'apparence; forcé en vertu même de son principe d'abjurer une doctrine proscrite, et persistant néanmoins dans cette doctrine malgré l'anathème, sans renier et sans changer le principe qui lui impose une soumission passive, à une hérésie il joint une contradiction. Ce n'est pas tout encore : de même que la logique, l'éloquence qui peut quelquefois la suppléer, lui est défendue, car elle n'aime et ne favorise que la conviction et la loyauté.

Ainsi, même à ne considérer que son intérêt, Pélage

n'eût jamais dû employer l'habileté, qui n'est pas de mise dans une question si claire, ou du moins, s'il l'employait d'abord pour sonder le terrain, il devait y renoncer à temps, abandonner une tactique qui ne donnait le change à personne, renoncer à des ruses éventées, à des artifices démasqués, qui perdent d'abord leur séduction, puis laissent dans tous les esprits une impression fâcheuse, y jettent la méfiance, et retranchent aux arguments même les plus solides quelque chose de leur poids. Il est un parti qui dispense de toute cette habileté et vaut mieux qu'elle, la franchise. Par elle seule, indépendamment de la valeur de la cause, elle nous prévient et s'empare de nous ; par son autorité propre elle fortifie les preuves douteuses; elle est, à son insu, une merveilleuse ressource pour donner aux esprits la première atteinte ou pour porter le coup décisif, et singulièrement pour conserver ce qu'elle a conquis.

Mais la franchise n'est pas seulement un moyen de succès; l'envisager ainsi serait la faire descendre du haut rang qu'elle occupe, elle est un devoir. Il faut regarder la vérité en face, et habituer les hommes à en porter la vue, acquérir pour soi et communiquer aux autres la sagacité, la rectitude d'esprit, le courage et la loyauté.

Ici se termine ma tâche. J'ai cherché dans saint Augustin une juste conciliation entre la liberté et la Providence, et ne l'ai point trouvée : le retranchement de la liberté est un vice essentiel que rien ne saurait

racheter, ni les plus hautes vues, ni les réflexions les plus profondes, ni les mouvements les plus hardis de l'éloquence; mais en revanche j'y ai trouvé ce que je ne cherchais pas, une règle de vie, et cette découverte a bien son prix. On se fait illusion je crois, et je le dis avec la conviction la plus sincère, quand on prétend rendre des hommes vertueux en leur prêchant uniquement la morale, sans les entretenir de Dieu. Bayle soutenant qu'une société d'athées est possible, et Voltaire proclamant sa maxime célèbre :

Soyez juste, il suffit, le reste est superflu,

ont eu, ce me semble, le tort de ne pas connaître l'homme assez complétement. Oui, sans doute, il suffit d'être juste, si l'on entend largement ce mot; autant vaudrait affirmer qu'il suffit de remplir sa destinée, d'atteindre le but que la raison nous propose; mais où puiserai-je la force nécessaire pour y parvenir? Voilà ce dont on ne parle pas, et pourtant j'ai grand besoin de le savoir. Eh bien! saint Augustin me l'apprend, et de plus il fait passer cette force en moi; il m'enseigne que pour pratiquer la justice, il faut s'attacher par l'amour à l'idéal du bien, et combattre les inspirations d'en bas autant par la prière que par son énergie. D'autres connaissent l'essence de la justice, mais saint Augustin en possède le secret; j'emprunterai à d'autres des systèmes et des préceptes de morale, mais j'irai demander à saint Augustin le sentiment religieux qui est l'âme de la vertu.

TABLE DES MATIÈRES.

INTRODUCTION.		1
	EXPOSITION.	
CHAPITRE I.	De la nature humaine.	5
SECTION I.	Opinion de S. Augustin.	*Ib.*
SECTION II.	Réfutation du Manichéisme.	13
SECTION III.	Réfutation du Pélagianisme.	15
CHAPITRE II.	De la Providence, ou du concours de Dieu dans les actions humaines.	28
SECTION I.	Selon Pélage.	*Ib.*
SECTION II.	Selon saint Augustin.	35
CHAPITRE III.	Saint Augustin a-t-il concilié la liberté avec la Providence?	47
	CRITIQUE.	
CHAPITRE I.	Dieu agit-il suivant quelque règle? . . .	61
SECTION I.	Méthode pour déterminer les attributs de Dieu.	63
SECTION II.	Esprit dans lequel il faut appliquer cette méthode.	77
SECTION III.	Résultats.	84
CHAPITRE II.	Nature humaine. — Du mal.	98
SECTION I.	Revue des théories sur l'origine du mal. . .	103
SECTION II.	Considérations sur l'existence du mal moral.	115
SECTION III.	Considérations sur l'existence de la douleur. .	121
CHAPITRE III.	Conciliation de la liberté et de la Providence. — Dieu gouverne-t-il par des lois générales?	140
SECTION I.	Critique de la théorie de saint Augustin et des Thomistes.	142

SECTION II. Causes qui font méconnaître l'existence des lois. 157
SECTION III. Preuves de l'existence de ces lois. 163
SECTION IV. Recherche de la loi que suit la volonté. . . 183
SECTION V. Objection tirée de l'existence du hasard. . . 204
SECTION VI. Principe emprunté à saint Augustin. — Influence de l'amour de Dieu sur l'âme humaine. 215
SECTION VII. Essai de conciliation entre la Providence et la liberté. 229
SECTION VIII. Comparaison de saint Augustin et de ses adversaires. 244

FIN DE LA TABLE

BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ DE FRANCE

PARIS.— IMPRIMERIE DE FAIN ET THUNOT,
IMPRIMEURS DE L'UNIVERSITÉ ROYALE DE FRANCE,
Rue Racine, 28, près de l'Odéon.

Vu et lu,

A Paris, en Sorbonne,

Le 25 juin 1843,

Par le Doyen de la Faculté des Lettres de Paris,

J. V LE CLERC.

Permis d'imprimer.

L'inspecteur général des études, chargé de l'administration de l'Académie de Paris,

ROUSSELLE.

Cette Thèse sera soutenue par Ernest BERSOT, ancien élève de l'École normale, licencié ès-lettres, aspirant au grade de docteur.