

205

ESSAI PHILOSOPHIQUE

sur

LES DROITS DE LA RAISON

Tout exemplaire qui ne sera pas revêtu de la griffe ci-dessous sera réputé contrefaçon.

Aug. Vatou. all

LES DROITS DE LA RAISON

Paris. — Imprimerie de Gustave GRATIOT, rue Mazarine, 30.

T1063



ESSAI PHILOSOPHIQUE

SUR

LES DROITS DE LA RAISON

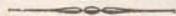
EN RÉPONSE AU P. CHASTEL

A SES PARTISANS ET A SES ADVERSAIRES

PAR

L'ABBÉ CHARLES BERTON

VICAIRE A LA CATHÉDRALE D'AMIENS



PARIS

AUGUSTE VATON, LIBRAIRE-ÉDITEUR

50, RUE DU BAC

1854



ESSAI PHILOSOPHIQUE

LES DROITS DE LA RAISON

EN RÉPONSE AU P. CHASTEL

PAR M. CHARLES BERTON

PARIS

ADOLPHE VAILANT, LIBRAIRE-ÉDITEUR

50, RUE DE SÈVE

1854

PLAN DE L'OUVRAGE.

INTRODUCTION.

PREMIÈRE PARTIE. — Réfutation du premier opuscule du P. Chastel : *Les rationalistes et les traditionalistes.*

DEUXIÈME PARTIE. — Réfutation du deuxième opuscule du P. Chastel : *L'Église et les systèmes de philosophie moderne.*

TROISIÈME PARTIE. — Réfutation du troisième opuscule du P. Chastel : *De l'origine des connaissances humaines, d'après l'Écriture sainte.*

QUATRIÈME PARTIE. — Observations sur quelques partisans des opinions du P. Chastel.

CINQUIÈME PARTIE. — Observations sur quelques adversaires du P. Chastel.

SIXIÈME PARTIE. — Où l'on traite à fond la question soulevée par le P. Chastel.

CONCLUSION.

Note sur le concile d'Amiens.

PLAN DE L'OUVRAGE.

INTRODUCTION.

PREMIÈRE PARTIE. — Révision du premier ouvrage de P. Chastel : Les rationalistes et les traditionalistes.

DEUXIÈME PARTIE. — Révision du deuxième ouvrage de P. Chastel : L'Église et les systèmes de philosophie moderne.

TROISIÈME PARTIE. — Révision du troisième ouvrage de P. Chastel : La formation des connaissances humaines, d'après l'école scolastique.

QUATRIÈME PARTIE. — Observations sur quelques opinions de P. Chastel.

CINQUIÈME PARTIE. — Où l'on traite à fond la question soulevée par le P. Chastel.

CORRECTION.

Note sur le concile d'Archie.

INTRODUCTION

Il s'est élevé récemment une controverse très-vive sur la puissance de la raison humaine. Tous les catholiques reconnaissent que la raison peut quelque chose, et qu'elle ne peut pas tout; mais ils ne sont pas d'accord sur la question de savoir si elle pourrait, sans le secours de l'enseignement, se développer dans l'ordre naturel. Les uns, soutenant l'affirmative, se rapprochent du rationalisme, sans y tomber cependant, puisqu'ils admettent le fait de la révélation; les autres, soutenant la négative, se rapprochent du baianisme¹, sans y tomber non plus, puisqu'ils admettent qu'une raison cultivée peut démontrer par elle-même les vérités morales, et qu'elle peut même en acquérir la connaissance sans la révélation chrétienne. Les premiers ont été appelés tantôt *rationalistes catholiques*, tantôt *cartésiens*, tantôt *école mixte*; trois dénominations dont aucune ne nous paraît pleine-

¹ Le baianisme, ou erreur de Baius, consiste à dire, sur le point qui nous occupe, que le péché originel a entièrement détruit les forces de la raison.

ment satisfaisante. Les derniers, si l'on tient à leur donner un nom, n'en peuvent recevoir de plus juste que celui de disciples de M. de Bonald. Or, en 1849, le P. Chastel commença à publier une série d'opuscules dans lesquels il soutient les principes de cette école qui n'a pu encore trouver un nom parfaitement exact, et dans lesquels cependant il se donne comme également éloigné des rationalistes et des bonaldistes. C'est absolument comme si ces derniers avaient la prétention d'être à égale distance du P. Chastel et des baianistes. Une attaque aussi vive, qui confondait une opinion libre avec une erreur condamnée par l'Église, devait nécessairement envenimer la querelle. Elle provoqua, en effet, des réponses volumineuses, qui péchaient aussi par un excès de véhémence dans la forme, et qui, cependant, considérées quant au fond, étaient loin d'épuiser la matière. La discussion, évidemment, ne pouvait en rester là. Nous l'avions suivie avec beaucoup d'attention dès son origine, et, la voyant arrivée à un point où elle ne pouvait s'arrêter sans un grand préjudice pour les vrais principes, nous attendions en silence qu'une voix plus imposante que la nôtre vint mettre un terme à de fâcheux malentendus. Cependant, soit que les hommes éminents sur lesquels nous comptions aient été absorbés par des occupations plus pressantes, soit tout autre motif, personne ne se présenta pour faire cette réponse modérée et complète qui nous paraissait nécessaire. Nous essayâmes alors celle

que nous publions aujourd'hui, et voilà pourquoi elle arrive un peu tard.

Cet écrit n'a aucune prétention littéraire; peut-être même la rédaction en a-t-elle été trop négligée, par suite de l'hésitation que nous avons mise à le commencer, et de l'impatience que nous avons de le finir. Notre unique intention était de protester le plus tôt possible contre des publications qui pouvaient exercer une fâcheuse influence. Évidemment, si un motif humain nous avait porté à écrire, nous aurions choisi un autre sujet. L'amour du vrai nous a seul inspiré, et voilà pourquoi nous ne craignons pas d'attacher notre nom à un ouvrage qui fera peu de bruit, puisqu'il ne s'adresse qu'à un nombre fort restreint de lecteurs.

D'ailleurs, nous sommes loin de nous faire illusion, et nous sommes persuadé que les imperfections si visibles de la forme ne sont pas les seules qu'on puisse reprocher à ce premier *Essai*. Outre les taches que nous y voyons nous-même et que nous ne pourrions tenter de faire disparaître sans des retards qui le rendraient impropre à sa destination, il en est bien d'autres qui n'échapperont pas aux écrivains que nous avons critiqués. Cependant (nous voudrions qu'on le sût) ce n'est pas à la légère et sans une préparation consciencieuse que nous avons abordé ces matières difficiles. Depuis longtemps elles n'ont cessé d'être l'objet de nos études favorites. Aussi osons-nous espérer que le suffrage des esprits sérieux ne nous fera pas

entièrement défaut. Il y a sans doute dans notre travail des points secondaires sur lesquels une discussion approfondie nous ferait peut-être passer condamnation ; mais quant aux idées fondamentales dont nous avons pris la défense, notre conviction intime est qu'elles finiront tôt ou tard par triompher de toutes les répugnances, et par régner sans partage au sein des écoles catholiques.

Il est un autre chapitre sur lequel nous espérons qu'on s'accordera à nous rendre justice : c'est celui de la modération. Nulle qualité n'est plus essentielle dans toute polémique ; nul mérite n'a été plus recherché par nous, si ce n'est peut-être celui de la clarté. Nous nous sommes trouvé quelquefois en face de paroles assez dures. Pendant que nous lisions, l'émotion nous gagnait ; nous la laissions passer avant de nous mettre à écrire. Pour ne jamais dire aucune chose désagréable, il eût fallu faire souvent des vérités utiles. Un utopiste pourrait seul rêver une œuvre polémique assez mesurée pour ne déplaire à personne. En nous résignant aux inconvénients inévitables d'une entreprise de ce genre, en blâmant avec franchise les procédés qui nous semblaient peu dignes, en réfutant avec vigueur les propositions qui nous paraissaient fausses, nous avons constamment cherché, et nous voudrions avoir réussi à adoucir l'expression de la critique, autant que cela était possible.

On nous dira peut-être que par le seul fait d'avoir combattu publiquement un religieux estimable,

nous avons blessé les intérêts de la foi, ou du moins les convenances sociales. A cela nous pourrions répondre : 1° que ce religieux a lui-même attaqué des prêtres et même des évêques ; 2° que sa qualité de religieux est précisément ce qui nous décide à le combattre. Ses opuscules, en effet, n'auraient pas produit par eux-mêmes une très-grande impression ; la condition de leur auteur était seule de nature à leur donner une sérieuse influence. Persuadé, comme nous le sommes, que cette influence eût été funeste, n'étions-nous pas obligé en conscience d'élever la voix, quand nous pouvions le faire ? A la vue de ces écrits qu'accréditait un nom respectable, et qui devaient, selon nous, porter une confusion nouvelle dans une question déjà bien embrouillée, pouvions-nous ne pas mettre la vérité au grand jour, quand elle se manifestait à nous avec la dernière évidence ? Non, nous pouvions l'avouer, nous ne ressentions à cet égard aucune inquiétude. Mais, nous dira-t-on, les écrits en question n'avaient-ils pas été déjà réfutés ? Pourquoi recommencer une tâche qui était accomplie ? Pourquoi ? Parce que les réfutations dont on parle, quoique bonnes à différents égards, étaient insuffisantes quant au fond du débat, en même temps que, dans la forme, elles étaient trop blessantes. Ce double défaut leur enlevait une grande partie de leur efficacité, et pouvait même faire croire à certains lecteurs que les écrits attaqués de cette manière étaient presque irréprochables. Du reste,

si elles étaient loin d'atteindre leur but qui était de tourner l'opinion contre le P. Chastel, si en cela elles pouvaient lui être utiles, les critiques dont nous parlons devaient, sous d'autres rapports, exciter vivement ses susceptibilités. Le P. Chastel s'est ému, en effet, et à juste titre, en voyant infliger à ses opinions la qualification d'hétérodoxes. Il lui était facile de démontrer clairement qu'il n'avait heurté dans ses affirmations aucun article défini par l'Église. Sur ce point, nous lui avons rendu justice entière; nous reconnaissons volontiers qu'il n'y a rien dans ses écrits d'opposé à la foi; nous montrerons seulement que, dans la manière dont il défend ses opinions, il y a beaucoup de choses opposées à la logique.

Si les opuscules du P. Chastel nous paraissent exiger des rectifications nombreuses, nous serons forcé de désapprouver aussi certaines propositions de quelques-uns des écrivains par lui attaqués. Nous venons nous placer entre lui et eux, beaucoup plus près toutefois de ces derniers, parce qu'à notre avis ils n'ont méconnu la vérité que sur des points secondaires. Nous ne dirons donc rien aux rationalistes; la question d'aujourd'hui est tout intérieure et ne se discute qu'entre catholiques. L'homme peut-il développer sa raison dans l'ordre naturel sans le secours d'aucun enseignement? Le P. Chastel soutient l'affirmative; tous ses adversaires soutiennent la négative, aussi bien ceux dont nous nous séparons sur quelques points accessoires, que

ceux dont l'opinion est entièrement conforme à la nôtre. On voit, par ce simple exposé, que le P. Chastel, tout en croyant prendre un juste-milieu, n'a fait que s'agréger à l'un des deux partis qui étaient en présence.

Quant au plan que nous nous sommes tracé, nous avons cherché à le rendre aussi méthodique que possible. Les trois premières parties sont consacrées à l'examen des principaux opuscules du P. Chastel; dans la quatrième, nous parlons de ses partisans, et dans la cinquième, de ses adversaires; dans la sixième, nous traitons d'une manière détaillée la question qui est l'objet du débat. Des notes fréquentes, placées au bas des pages, sont destinées à prévenir une foule d'objections, et à répondre sur-le-champ à ces doutes qui naissent dans l'esprit, quand il examine une question qui lui ouvre des perspectives nombreuses. Une note plus importante est rejetée à la fin du volume, à cause des développements qui lui étaient nécessaires¹.

Un dernier mot avant de terminer. Quelques personnes pourraient s'imaginer que nos observations sur les écrits du P. Chastel retombent malgré nous sur le corps auquel il appartient. Nous te-

¹ On remarquera aussi quelques répétitions qui viennent de ce que les auteurs que nous réfutons pas à pas se répètent eux-mêmes; réflexion faite, nous avons laissé la plupart de ces répétitions, parce qu'elles servent à faire ressortir des observations importantes.

nous beaucoup à écarter de pareilles interprétations; car nul n'a plus de vénération que nous pour la sainte et savante compagnie qui, depuis trois siècles, a rendu à l'Église de si grands services, et qui, aujourd'hui encore, travaille, sur tous les points du globe, à étendre le règne de JÉSUS-CHRIST. Nul doute ne peut s'élever sur nos intentions; tout le monde comprendra qu'en indiquant les points sur lesquels un religieux nous paraît s'être trompé, nous n'entendons nullement rendre responsable de ses affirmations la société qui l'a reçu dans son sein. Nous croyons, bien au contraire, qu'une grande partie des membres de cette société regardent comme vraies les opinions que nous avons défendues. Mais on pourrait nous dire: «A votre insu et malgré vous, votre critique s'adresse à toute la compagnie, car elle a approuvé les écrits que vous osez combattre, et qui jamais n'auraient pu voir le jour sans cette approbation.» Il est facile de montrer que cette allégation n'a rien de solide. Nous savons que nul jésuite ne peut rien publier sans la permission de ses supérieurs; mais nous nions hardiment que cette permission équivaille à l'approbation de toutes les pensées d'un livre, et en fasse l'expression du sentiment de la compagnie entière. La preuve en est que parmi les théologiens qu'elle a donnés à l'Église, on en trouve qui ont soutenu des opinions opposées sur un grand nombre de questions libres. On conçoit très-bien que les censeurs, chargés d'examiner les écrits du

P. Chastel, aient pu lui donner un témoignage favorable sans adopter ses principes. Il suffisait pour cela qu'ils ne les trouvassent pas dangereux. Et quand même ces principes seraient les leurs, ils ont trop de jugement pour se croire infaillibles, et pour penser que leur approbation engage sans exception tous leurs confrères. On conçoit également qu'un livre publié par un jésuite, et opposé à la manière de voir d'une grande partie des membres de la compagnie, soit cependant, jusqu'à un certain point, défendu par elle; qu'elle tâche de le justifier autant qu'il est possible; que, sans approuver ce qui lui paraît blâmable, elle fasse tout ce qu'elle peut pour réduire la part de la critique. Nous trouvons cela fort naturel et fort légitime. En revanche, nous sommes certain que le caractère tout individuel de cette polémique ne sera méconnu par personne. Les jésuites, notamment, comprennent fort bien qu'on peut combattre l'opinion d'un des leurs, sans cesser d'avoir pour leur institut sympathie et respect.

— 18 —
ESSAI PHILOSOPHIQUE

sur

LES DROITS DE LA RAISON

PREMIÈRE PARTIE.

RÉFUTATION DU PREMIER OPUSCULE DU P. CHASTEL.

CHAPITRE I.

Plan de cette première réfutation.

Avant de signaler, mon révérend père¹, tous les côtés faibles de votre premier opuscule, je me crois obligé de l'analyser d'une manière complète, afin que tous mes lecteurs puissent juger par eux-mêmes de l'à-propos de mes critiques. Or, on peut diviser en quatre parties bien distinctes tout ce que vous avez dit relativement aux écrivains que vous appelez *traditionalistes* : 1° vous exposez toutes les opinions que vous croyez pouvoir leur attribuer justement; 2° vous donnez vos propres opinions sur les questions débattues; 3° vous articulez les raisons qui vous paraissent de nature à

¹ Dans cette réfutation et dans plusieurs des suivantes, nous employons la seconde personne pour ne pas répéter sans cesse des noms propres.

établir votre système et à renverser celui de vos adversaires; 4° vous appliquez à ces derniers la note sévère que, selon vous, méritent leurs opinions. Ainsi, définitions, propositions, objections, qualifications, voilà votre travail; tout ce que vous dites rentre dans l'une de ces quatre catégories, et quoiqu'elles se mêlent un peu dans votre rédaction, rien ne nous empêche de les séparer pour en faciliter l'examen. Nous allons donc exposer successivement, dans quatre chapitres distincts: 1° les opinions que vous attribuez à vos adversaires; 2° celles que vous voudriez qu'ils adoptassent en échange; 3° les arguments que vous leur opposez; 4° les qualifications que vous leur infligez. Chaque chapitre réservé à l'exposition sera suivi d'un autre consacré à l'appréciation. Cette marche, qui nous paraît plus variée et aussi plus commode, diminuera l'aridité inséparable d'un pareil sujet, et permettra au lecteur de suivre la discussion sans aucune fatigue. Du reste, mon révérend père, comme vous allez vous en convaincre, j'ai poussé jusqu'au scrupule l'attention à vous citer loyalement, et mon analyse est si fidèle et si détaillée que l'unique reproche qu'on puisse lui adresser c'est d'être trop consciencieuse. J'aurais pu me borner à citer vos paroles au fur et à mesure que je les appréciais; mais j'ai craint que cette méthode ne parût suspecte à quelques personnes, et j'ai préféré que chacun pût apercevoir vos idées dans leur ensemble, avant d'examiner la critique que j'en ai essayée.

Dans les quatre catégories que j'ai indiquées plus haut, et dont je vais m'occuper, je n'ai pas compris vos paragraphes sur l'obligation morale et sur les rapports de la foi et de la raison: ce sont là deux questions spéciales dont je parlerai à part.

CHAPITRE II.

Énumération complète des opinions que le P. Chastel attribue à ses adversaires catholiques.

Trop souvent dans les polémiques les plus graves, on déplace habilement le terrain de la discussion; on le restreint aux seuls chefs sur lesquels on espère obtenir l'avantage, et l'on tâche de tenir tout le reste dans l'ombre. Pour que personne, mon révérend père, ne puisse me soupçonner d'avoir suivi cette marche, pour que personne ne m'accuse de vous combattre sur des passages isolés, je vais citer tous les endroits de votre opuscule où vous attribuez une opinion quelconque à vos adversaires catholiques:

1° Ces écrivains, selon vous, nient la valeur de la raison; ils attaquent la raison et la philosophie (p. 2).

2° Ils tombent dans l'excès opposé au rationalisme; celui-ci dit que la raison peut tout sans la révélation; eux disent que, sans la révélation, la raison ne peut rien, qu'elle est nulle (p. 3).

3° Ils s'imaginent *naïvement* faire adopter l'existence de Dieu sans preuve, comme une vérité première (p. 4).

4° Ils déclament sur l'impuissance de la raison sans le secours de la parole, de l'enseignement, de la révélation, sur la nécessité pour l'esprit humain de commencer par la foi, et pour la philosophie de commencer par la théologie (p. 5).

5° Ils disent que l'homme ne peut commencer à penser par lui-même, et qu'il doit recevoir la pensée et la première vérité (p. 6).

6° Ils proclament l'impuissance de la raison de faire un pas dans la vérité et de s'assurer d'elle-même sans le secours du langage, de l'enseignement et de la société (p. 7).

7° Plusieurs renouvellent l'erreur lamennaisienne en l'étendant beaucoup plus loin, car ils contestent la puissance non-seulement de la raison individuelle mais encore de la raison générale (p. 14).

8° Ils disent, sur la question de savoir *comment la raison peut connaître*, qu'elle est incapable de rien savoir sans le secours de la révélation; qu'elle ne peut avoir une pensée avant toute révélation, ni après la révélation découvrir une vérité entièrement nouvelle (p. 19).

9° Quelques-uns d'entre eux disent que sans l'enseignement divin par la parole, l'homme n'aurait aucune pensée; d'autres lui accordent dans ce cas la connaissance des choses sensibles, mais tous disent que sans la révélation le genre humain ne pourrait acquérir les idées métaphysiques, morales et religieuses (p. 20).

10° Ils donnent pour première preuve de l'impuissance radicale de la raison la nécessité d'un signe quelconque pour commencer à penser (p. 23).

11° Ils disent que l'idée est impossible sans son expression, et que cela est prouvé par l'expérience; ils apportent, pour prouver la nécessité de l'enseignement par la parole, l'exemple de l'enfant, des séquestrés, des sourds-muets (p. 25, 26, 27).

12° Ils disent qu'à aucune époque un siècle ne peut posséder une plus grande somme d'idées qu'aux époques lointaines de révélation (p. 32).

13° Ils prétendent que la raison n'est propre à enfanter que des erreurs et des vices (p. 54).

Voilà, mon révérend père, toutes les opinions que vous attribuez à vos adversaires, car je ne m'occupe pas pour le moment de ce que vous dites relativement aux deux questions de l'obligation morale et de la foi dans ses rapports avec la raison. Maintenant donc que nous savons positivement ce que vous reprochez aux honorables écrivains que vous avez entrepris de combattre, nous pouvons examiner ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans ces allégations.

CHAPITRE III.

Réponse aux imputations exposées dans le chapitre précédent.

On peut, mon révérend père, partager en trois classes toutes les opinions que vous attribuez à vos adversaires catholiques, et que vous regardez indistinctement comme fausses :

La première classe comprend les assertions réellement fausses que vous leur attribuez sans raison ;

La deuxième classe comprend les assertions parfaitement vraies que vous leur attribuez avec raison ;

La troisième classe, enfin, comprend les assertions trop générales qui sont susceptibles d'un bon et d'un mauvais sens, et que vos adversaires n'acceptent que moyennant explication.

En d'autres termes, dans les opinions que vous leur attribuez, tout ce qui est certainement faux est rejeté par eux comme par vous ; tout ce qui est vrai est adopté par eux, non par vous. Quand donc vous avez raison de blâmer une opinion, vous avez tort de la leur attribuer, et, quand vous avez raison d'attribuer, vous avez tort de blâmer.

Ainsi, vous avez raison de dire qu'on se tromperait gravement :

Si l'on niait la valeur de la raison ;

Si l'on disait que la raison ne peut rien sans la révélation ;

Si l'on voulait faire adopter l'existence de Dieu sans preuve, comme une vérité première ;

Si l'on renouvelait l'erreur lamennaisienne, en l'étendant beaucoup plus loin ;

Si l'on prétendait qu'à aucune époque un siècle ne peut posséder une plus grande somme d'idées qu'aux époques lointaines de révélation ;

Si l'on disait que la raison n'est propre à enfanter que des erreurs et des vices.

Où, mon révérend père, vous avez raison de blâmer toutes ces opinions ; mais veuillez bien croire que les écrivains que vous attaquez, les blâment comme vous. Nous avons sous les yeux leurs ouvrages, nous venons de les parcourir, et nous n'y avons rien vu de semblable aux erreurs dont vous les accusez ; nous osons même vous défier de citer un seul passage de leurs écrits où l'on trouve une de ces propositions si évidemment fausses.

Maintenant, vous avez encore raison d'attribuer à vos adversaires cette opinion : sans la révélation, le genre humain n'eût pu acquérir les idées métaphysiques, morales et religieuses ; et celle-ci : l'enseignement est nécessaire pour avoir les idées des objets intellectuels ; mais, comme nous le verrons, vous avez eu tort de traiter d'erreurs deux opinions si parfaitement irréprochables.

Viennent enfin les imputations à double sens, qui rentrent dans l'une ou l'autre des deux catégories pré-

cédentes, selon l'interprétation qu'on leur donne. Si vous les prenez dans leur sens faux, vous avez raison de les blâmer, mais vos adversaires les blâment aussi, et il ne fallait pas les leur attribuer ; si vous les prenez dans le sens vrai dont elles sont susceptibles, vos adversaires les acceptent, mais il ne fallait pas leur en faire un reproche. En tout cas, il ne fallait pas, en pareille matière, se servir de paroles générales et vagues : s'il est jamais nécessaire d'être catégorique, c'est quand on accuse.

Ainsi toutes les imputations qui sont rapportées au chapitre précédent sous les n^{os} 4, 5, 6, 8, et qu'il nous paraît inutile de répéter ici, peuvent s'entendre de deux manières différentes. En tant qu'elles signifient que l'homme ne peut connaître les vérités métaphysiques sans un secours extérieur, ou que nous ne pouvons penser aux objets intellectuels qu'à l'aide de la parole, nous les acceptons, parce qu'alors elles se confondent avec les deux opinions que nous croyons vraies ; dans tous les autres sens, nous déclarons qu'elles sont fausses et qu'elles n'ont jamais été les nôtres¹.

En définitive, toutes les opinions qui nous sont attribuées se réduisent à deux classes. Nous aurons plus loin à discuter la vérité de celles que nous acceptons ; mais il faut en finir dans ce chapitre avec celles que nous reconnaissons être fausses, et dont, par conséquent, nous rejetons bien loin la responsabilité.

Vous avez compris, mon révérend père, qu'il n'était pas possible d'attribuer à des écrivains catholiques des

¹ Tout le monde comprendra qu'en disant *nous* par abréviation, nous sommes loin de nous placer sur la même ligne que les écrivains dont nous prenons la défense.

opinions aussi insoutenables que celles de cette première classe, sans se munir de preuves respectables; aussi avez-vous cherché à justifier vos reproches par des citations; mais ici, permettez-moi de vous le dire, la preuve est encore plus ruineuse que la thèse.

En effet, on peut remarquer d'abord que le petit nombre de citations que contient votre premier opuscule, peut se diviser en autant de catégories que les imputations. Ainsi 1^o il y a quelques phrases qui sont attribuées avec raison à d'honorables écrivains, mais qui sont irréprochables, comme nous le montrerons dans la sixième partie; par exemple: « Nous soutenons que la « raison de l'homme n'a pu inventer Dieu et ses perfec-
« tions. — Les vérités morales ont été révélées, et c'est
« le seul moyen de les connaître (p. 14, 15). »

2^o Il y a d'autres phrases, qui, j'aime à le croire, sont aussi attribuées justement à quelques écrivains, mais qui sont équivoques, et qu'on ne doit pas approuver sans explication.

Exemples: « Notre raison est si incertaine par elle-
« même, que lorsqu'elle sort de la foi, elle ne peut
« plus trouver de port sur le vaste océan du doute
« (p. 14). »

Cette phrase, qui se trouve au milieu d'un mouvement oratoire, ne doit pas être prise à la lettre; elle peut certainement s'expliquer par l'utilité de la révélation pour la certitude des vérités naturelles.

« La raison ne peut découvrir aucune vérité, mais
« seulement démontrer, etc. (p. 15). »

C'est vrai, s'il s'agit uniquement des premières vérités religieuses.

« Toute règle morale est impossible si elle n'est im-
« posée de Dieu et révélée par lui (p. 15). »

Nous verrons au chapitre X en quel sens cette proposition peut se soutenir.

« L'homme ne peut atteindre aucune des vérités
« religieuses, parce que le fini ne peut atteindre l'in-
« fini (p. 33). »

C'est vrai, si l'on prend *atteindre* dans le sens de *découvrir*.

Ainsi, mon révérend père, pour ces deux premières classes, vous avez raison d'attribuer à vos adversaires les phrases que vous citez; mais vous avez tort de les blâmer d'une manière absolue, puisque les unes sont irréprochables, et les autres, susceptibles d'explication. Il semble que ce devrait être tout, et que la catégorie des opinions fausses, attribuées sans justice, ne devrait pas exister pour les citations, comme nous avons vu qu'elle existe pour les imputations. Et cependant ici encore elle existe. Vous citez entre guillemets cette phrase: « Pour savoir ce qui existe dans un
« autre monde, il faudrait avoir habité cet autre
« monde (p. 33). » Or, après avoir feuilleté tous les livres attaqués par vous, je n'ai rien trouvé de pareil à cela, si ce n'est un passage où M. Nicolas prétend que « pour savoir ce qui se passe dans l'autre monde,
« il faut l'avoir appris d'un envoyé de ce monde. » Il n'est personne qui ne sente l'immense différence qu'il y a entre ces deux assertions; aussi je n'affirme pas que la première soit une altération de la seconde; mais il me paraît bien difficile à croire que quelqu'un ait pu écrire la phrase comme elle est citée. Du reste, il y a une autre phrase qui, évidemment, a été attribuée à tort à l'un de nos meilleurs écrivains. M. Nicolas donne ces mots: « La philosophie n'est rien, et ne sera jamais
« rien (p. 15), » comme le résumé de l'enseignement

de Jouffroy; et vous, mon révérend père, vous les donnez comme renfermant la pensée de M. Nicolas, puisqu'à cet endroit, vous ne vous occupez que des écrivains catholiques. Je n'insiste pas sur cette distraction, parce qu'il serait difficile de lui donner une qualification qui fût en même temps exacte quant au fond et modérée dans la forme.

A ces trois classes de citations on peut en joindre une quatrième qui n'existe pas pour les imputations; elle comprend les opinions fausses attribuées avec raison à quelques écrivains, comme par exemple, cette idée singulière « que les bases de la philosophie sont « fausses depuis Aristote. » C'est là une exagération particulière à un individu, et qu'il serait injuste de faire retomber sur toute une école; nous blâmerons nous-même plusieurs écarts semblables dans la cinquième partie.

Ainsi nos premières appréciations restent parfaitement intactes; elles sont même confirmées; mais nous avons dit que, bien loin de justifier les imputations, les citations sont encore moins justifiables: il nous suffira d'en examiner la forme, pour démontrer que cette assertion est la pure vérité.

En effet les phrases rapportées sont prises en différents endroits d'un ouvrage volumineux, quelquefois même elles sont empruntées à plusieurs écrivains différents, puis réunies sans points, sans séparation, le tout entre guillemets, sans indication de page, de volume, ni d'auteur. Je parle des citations d'auteurs catholiques; car pour les rationalistes, ils sont cités avec une exactitude parfaite; pas une de leurs paroles n'est rapportée sans une indication précise, placée en note ou entre parenthèses. Pourquoi, mon révérend père, cette

différence de procédés qui a étonné tous vos lecteurs? Des raisons de convenance, avez-vous dit dans un journal pour vous justifier, des raisons de convenance vous ont fait taire les noms des catholiques que vous attaquez; vous pensez donc qu'il eût été inconvenant de nommer M. Nicolas, M^{sr} Donney, etc., etc. Je l'avoue, il eût été inconvenant de critiquer avec tant de violence des livres approuvés formellement et même composés par des évêques. Mais, remarquez-le bien, cette inconvenance n'est pas amoindrie par le silence gardé sur les noms; au contraire, c'est là une circonstance aggravante. Les qualifications les plus sévères n'en restent pas moins infligées aux ouvrages les plus respectables, ce qui est très-fâcheux; et de plus, il y a pour vos adversaires un immense travail de vérification, une difficulté énorme pour se défendre, une menace permanente et publique d'insaisissables soupçons; et quand, après bien des efforts, ils se présentent pour se justifier, vous avez toujours la ressource de répondre à celui qui se plaint, que ce n'est pas de lui que vous avez parlé, et ainsi vous lui ôtez tous les avantages d'une attaque directe, après qu'il en a essuyé tous les inconvénients. D'autres ont qualifié durement cette manière d'agir; je me borne à faire remarquer qu'elle enlève toute efficacité aux meilleurs arguments. Elle semble indiquer qu'on se défie de la bonté de sa cause, qu'on craint les réponses; aussi, une chose certaine, c'est que toute polémique basée sur de tels moyens est naturellement considérée par le grand nombre comme non avenue.

On pourrait ajouter sur cette matière bien d'autres observations; on pourrait remarquer, par exemple, que cette méthode de citer fait attribuer à une foule

d'hommes les exagérations commises par un seul, et qu'elle ne peut qu'augmenter la confusion dans des matières déjà bien difficiles; mais nous reviendrons sur cette question à propos des deux autres opuscules, où les citations sont très-nombreuses.

Ainsi, mon révérend père, à part quelques écarts individuels que nous indiquerons dans la cinquième partie, tout ce que vous attribuez à vos adversaires est renié par eux, excepté l'impossibilité pour la raison de découvrir les vérités naturelles¹ sans aucun secours extérieur, et la nécessité de la parole pour avoir des idées métaphysiques actuelles; voilà les seules imputations que vous ayez pu prouver par des citations régulières. Comme vous en vouliez à ces deux opinions, et qu'elles exigeaient de grands ménagements, vous avez été conduit à prétendre que leurs partisans en soutenaient une foule d'autres, plus ou moins répréhensibles, de sorte que l'improbation, méritée par les secondes, a rejailli sur les premières; mais cette méprise a été remarquée par le public, et vos adversaires ne croient nullement mériter le nom d'*exagérés*, parce qu'il vous a plu de leur attribuer des exagérations qu'ils n'ont jamais soutenues. Ils répondent uniquement des deux opinions qu'ils avouent être les leurs, et qu'ils pensent être vraies; quant au reste, ce sont des accusations qui se réfutent d'elles-mêmes, qui se contredisent les unes les autres. Si, par exemple, vous nous faites dire que la raison ne peut que démontrer les vérités naturelles, comment

¹ Par le mot de *vérités naturelles* nous entendons toujours celles des vérités métaphysiques et religieuses que la raison peut comprendre.

pouvez-vous ensuite nous attribuer l'idée que la raison ne peut absolument rien?

Voilà donc, mon révérend père, un fait déjà acquis, voilà un point du débat solidement fixé. Nous savons maintenant ce que pensent les catholiques attaqués par vous; nous savons qu'ils sont bien loin « de tomber dans l'excès opposé au rationalisme. » Vous vous étendez avec complaisance sur cette considération; vous aimez à montrer, d'un côté, le rationalisme affirmant que la raison peut tout sans la révélation; de l'autre, *certaines catholiques* affirmant que, sans ce secours, la raison ne peut rien. C'est là une antithèse qui n'a rien de solide. Ces mots : *la raison peut tout* ou *la raison ne peut rien sans la révélation*, ont deux sens tout à fait différents. Ou il s'agit de la puissance de la raison, relativement à la découverte des vérités naturelles, ou il s'agit de sa puissance, considérée d'une manière générale. Dans le premier cas, nous disons à la vérité que, pour cet objet spécial, la raison ne peut rien sans la révélation ou l'enseignement; mais, dans ce sens, l'opinion opposée à la nôtre ne caractérise pas le rationalisme, elle n'est pas son principal excès, puisqu'elle est adoptée, mon révérend père, par les catholiques qui pensent comme vous. Ici, en effet, comme vous l'avouez dans votre troisième opuscule, il n'y a pas de milieu possible. A cette question : *la raison, pour découvrir les vérités naturelles, a-t-elle absolument besoin d'un secours extérieur?* il n'y a que deux réponses possibles : oui et non; *oui*, nous le disons; *non*, vous le dites, mon révérend père, avec les rationalistes¹.

¹ Il est bon d'observer 1° que nous n'affirmons l'impuissance absolue ou *logique* que pour une raison non cultivée; 2° que nous reconnaissons à la raison la puissance non-seulement *logique*,

Dans le second cas, c'est-à-dire s'il s'agit de la puissance de la raison en général, ces mots : *la raison ne peut rien sans la révélation*, signifient : elle ne peut rien, ni pour la découverte, ni pour la démonstration, ni pour la conservation, ni pour la systématisation des vérités, même naturelles; voilà vraiment l'excès opposé au rationalisme, qui soutient que la raison peut tout sous ces quatre rapports, même pour les vérités que nous appelons surnaturelles. Mais cet excès, mon révérend père, n'a jamais été le nôtre, puisque vous avouez vous-même que nous reconnaissons à la raison un certain pouvoir pour plusieurs de ces quatre opérations. Nous prétendons, direz-vous, qu'elle ne peut rien pour la *découverte*; mais de ce que, selon nous, elle ne peut rien pour un objet, s'ensuit-il que, selon nous, elle ne puisse rien pour aucun? Vous-même, mon révérend père, vous reconnaissez que la raison ne peut rien pour la découverte des vérités surnaturelles; que diriez-vous si nous allions en conclure que, d'après vous, la raison ne peut absolument rien? Ce que vous répondriez, nous le répondons maintenant; nous disons comme vous qu'il y a certaines opérations pour lesquelles la raison ne peut rien, mais qu'il y en a d'autres pour lesquelles elle peut quelque chose; nous sommes donc avec vous dans le milieu qui se trouve entre les deux excès, quoiqu'il y ait entre vous et nous une certaine distance. Ainsi nous ne vous accusons pas de tomber dans l'excès opposé à celui que vous nous attribuez; nous disons : « Vous blâmez ces deux extrêmes, *la raison peut tout, la raison ne peut rien*;

mais encore *morale* de découvrir certaines vérités par la déduction; 3° que l'impuissance *logique* dont il est ici question n'est pas métaphysique, mais physique (voir la 6^e partie).

nous les blâmons comme vous; nous pensons comme vous que la raison peut quelque chose, et nous différons seulement sur l'étendue de cette puissance. »

Avant d'examiner qui de nous a raison sur ce point controversé, nous allons, mon révérend père, parler de vos propositions, afin de circonscrire mieux encore le terrain du débat.

CHAPITRE IV.

Énumération complète des propositions avancées par le P. Chastel.

Il est évident, mon révérend père, que vous adoptez la contradictoire de toutes les opinions que vous nous attribuez en les blâmant, et que nous avons exposées au chapitre II; cependant je n'insiste pas là-dessus, et je me borne à examiner vos assertions explicites.

Or voici ce qu'on lit dans votre opuscule, en suivant l'ordre de vos paragraphes :

1° L'esprit humain connaît la vérité avant tout enseignement extérieur; l'enseignement est incapable de donner à l'homme les premières vérités (p. 5).

2° Cette question de l'origine de nos connaissances n'a rien de commun avec la question des idées innées. Que l'enfant entre dans la vie, armé de la pensée, ou que son intelligence ne s'ouvre qu'à la suite des premières sensations, c'est un point sur lequel on a disputé et sur lequel on peut disputer longtemps. Mais que l'homme ne puisse commencer à penser par lui-même, qu'il doive nécessairement recevoir la pensée et la première vérité des autres hommes, c'est ce qu'on n'avait jamais soutenu, c'est ce qu'il n'est permis à aucun esprit sérieux de soutenir (p. 5, 6).

3° La raison peut-elle acquérir par elle seule quelques vérités, ou, comme l'ont prétendu certains catholiques, est-elle incapable de rien savoir sans le secours de la révélation (p. 19)?¹

4° Tous conviennent que l'homme peut prouver les vérités révélées et en tirer les conséquences; mais avoir une pensée avant toute révélation, ou après la révélation, découvrir une vérité entièrement nouvelle, voilà ce qui est impossible, selon certains catholiques (p. 19, 20).

5° Tous avouent que l'homme ne peut découvrir les vérités surnaturelles; tous les catholiques avouent aussi qu'en fait Dieu lui a révélé les vérités naturelles que la tradition a conservées, et que de nouvelles révélations ont ravivées. La question actuelle roule donc tout entière sur la possibilité pour l'homme de découvrir les vérités naturelles (sans la révélation et par les seules facultés dont il jouit). Il ne s'agit pas du plus ou moins de facilité qu'il a pu y avoir en cela. L'homme peut-il par ses propres efforts connaître d'abord quelques-unes, puis un plus grand nombre de ces vérités essentielles, qui, par leur nature, semblent être à sa portée, ou est-il éternellement condamné à son ignorance native, si une intelligence supérieure ne daigne l'en tirer? — Là est le point précis de la question, mais là aussi apparaît dans toute sa force la difficulté d'une solution catégorique (p. 20, 21, 22). — (Vient ensuite un chapitre qui a pour but de prouver l'opinion affirmée ici sous la forme interrogative.)

¹ Nous ferons observer sur cette dernière phrase, que les alternatives qu'elle contient ne sont pas incompatibles, si on les prend toutes les deux dans leur sens raisonnable, c'est-à-dire dans le sens qui a été indiqué au chapitre précédent.

6° Quand l'homme ne pourrait commencer à penser sans un enseignement, il pourrait découvrir de nouvelles vérités (p. 32). Il est aussi facile de découvrir l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme que les lois de l'astronomie, de la physique, etc. (p. 33). L'homme peut découvrir Dieu, l'âme et l'autre vie, indépendamment d'une révélation d'en haut (p. 34).

7° La théologie catholique a toujours professé que la raison peut connaître par elle-même les principales vérités naturelles (p. 47).

8° Si d'après l'ordre logique la raison possède la faculté absolue de découvrir et de connaître les vérités naturelles, dans l'ordre historique et d'expérience, il lui est moralement impossible d'arriver par elle seule à un résultat satisfaisant (p. 56).

9° Concluons avec tous les théologiens: un enseignement divin est absolument nécessaire pour toutes les vérités surnaturelles; pour les premiers principes et les premières vérités naturelles, il n'est point rigoureusement nécessaire; pour les conséquences et l'application de ces principes, pour obtenir un système complet et le conserver quelque temps sur la terre, la révélation est moralement nécessaire; même pour les vérités accessibles à la raison, le secours divin est pour nous d'un inappréciable avantage.

Voilà, mon révérend père, l'exposé impartial et complet de vos opinions; donnons maintenant un libre cours à toutes les réflexions qu'elles nous ont suggérées.

CHAPITRE V.

Réponse aux propositions exposées dans le chapitre précédent.

Je commence, mon révérend père, par vous faire observer que dans ce chapitre je n'examine pas vos propositions en elles-mêmes; la discussion relative à leur vérité commencera au chapitre VII; mon but, pour le moment, est de bien poser l'état de la question.

Or, de même que nous avons divisé en trois catégories toutes les opinions que vous attribuez à vos adversaires, de même on peut ranger en trois classes analogues les propositions que vous donnez comme les vôtres.

La première classe comprend les propositions que nous avouons être vraies, et que nous adoptons; elles sont en partie l'opposé des opinions fausses que vous nous attribuez à tort.

La seconde classe comprend les propositions que nous croyons fausses, parce qu'elles sont l'opposé des opinions vraies que vous nous attribuez avec raison.

La troisième classe enfin comprend les propositions vagues qui sont susceptibles d'un sens vrai et d'un sens faux, et que nous ne pouvons accepter sans explication.

Nous avons à examiner maintenant à quelle classe se rattache chacune de vos propositions. Remarquons d'abord que celles dont nous reconnaissons la justesse, et celles qui sont susceptibles de recevoir un double sens, ne peuvent servir de matière à la controverse,

mais seulement celles que nous croyons fausses; or, précisément, toutes vos propositions sont ou vraies ou vagues, excepté celles qui sont l'opposé des deux opinions vraies que vous nous attribuez justement, de sorte que l'examen de vos propositions a le même résultat que celui des imputations: d'un côté comme de l'autre, le terrain de la discussion se trouve circonscrit dans les mêmes limites.

Ainsi, mon révérend père, pour entrer dans quelques détails, vous avez parfaitement raison de dire:

Que la raison peut quelque chose sans la révélation;

Qu'elle peut démontrer les vérités naturelles, et en déduire des conséquences;

Qu'elle peut découvrir des vérités entièrement nouvelles dans le domaine des sciences physiques;

Qu'elle ne peut découvrir les vérités surnaturelles;

Qu'elle n'a pas découvert en fait les vérités naturelles, mais qu'elle les a reçues de Dieu;

Qu'il n'est pas facile de décider si elle aurait pu les découvrir, et que l'histoire prouve qu'elle ne l'aurait pu en tout cas qu'avec d'immenses difficultés qui équivalent à une impossibilité morale.

Oui, mon révérend père, vous avez raison en tout cela; mais, ne l'oubliez pas, vos adversaires pensent comme vous sur tous ces points, ainsi que vous le reconnaissez pour quelques-uns; ici donc, nulle discussion n'est possible.

Viennent maintenant les propositions vagues qui retombent dans la classe précédente ou dans la suivante, selon l'interprétation qu'on leur donne. Quand vous dites, par exemple, que la raison peut connaître par elle-même les principales vérités naturelles, cela est vrai, si *connaître par elle-même* s'entend de la démon-

stration; au contraire, cela est inexact si vous parlez de la puissance de *découvrir* sans aucun secours extérieur. Malheureusement ces expressions ambiguës ne sont pas rares dans votre travail, surtout quand vous affirmez nettement; vous dites sans cesse : la raison peut *connaître*, elle peut *atteindre*, elle peut *acquérir* les vérités naturelles, ce qui peut s'entendre de deux manières opposées, comme nous venons de le voir. Cependant on ne vous fait pas d'injustice, en prenant ces expressions dans le sens de *découvrir*, car à plusieurs reprises vous vous servez de ce mot, de manière à ne laisser aucun doute sur le fond de votre pensée. L'hésitation que nous révèle ce choix d'expressions indéfinies se manifeste encore par une autre circonstance. Presque toujours vous employez la forme interrogative en énonçant vos opinions, comme si vous aviez peur de trop vous engager; et cela vous arrive principalement quand vous vous servez du mot décisif de *découvrir*. On reconnaît bien, du reste, par l'examen du contexte, que, sous cette forme dubitative, se cache souvent une affirmation très-décidée.

Enfin, si nous mettons de côté les propositions vraies, et celles qui, à la rigueur, peuvent recevoir une interprétation acceptable, restent celles que nous croyons fausses, et qui reviennent à dire : 1° que l'homme peut découvrir les vérités religieuses naturelles sans aucun secours extérieur; 2° que l'homme n'a pas besoin de la parole pour penser aux objets intellectuels. Or, ces deux propositions, les seules, mon révérend père, que nous contestions parmi toutes les vôtres, sont précisément l'opposé des deux seules opinions que nous consentions à avouer comme les nôtres, parmi toutes celles que vous nous attribuez; ce sont

donc bien là les deux points qui nous séparent, et vous l'avouez vous-même; car c'est seulement à propos de ces deux questions que vous dites : « Là est toute la « difficulté avec les *traditionalistes* (p. 5), » et plus loin : « La question actuelle roule donc tout entière « sur la possibilité pour l'homme de découvrir les « vérités naturelles (p. 21); » nulle part ailleurs, vous ne répétez ces formules décisives.

Que résulte-t-il de tout ce qui précède? C'est que le dissentiment, mon révérend père, n'est pas très-profond entre vous et vos adversaires catholiques. Vous êtes d'accord avec eux sur tout, excepté sur le rôle de la parole dans la formation des idées, et sur la possibilité de découvrir les vérités naturelles; encore, cette dernière découverte, vous la déclarez moralement impossible, et vous ajoutez qu'il est difficile d'en démontrer la possibilité radicale; le dissentiment qui nous sépare est donc relativement minime. J'en conclus qu'il ne fallait pas nous représenter comme étant tombés dans l'excès opposé au rationalisme, car puisque vous êtes si près de nous, mon révérend père, et si loin des rationalistes, il s'ensuivrait qu'au lieu d'être dans le milieu, vous toucheriez presque l'un des excès¹. Et comme s'il ne suffisait pas de vous placer ainsi sans aucune raison à égale distance de nous, et des ennemis de l'Église, vous nous attaquez en réalité avec bien plus d'énergie. Après un court hommage rendu à nos intentions, vous consacrez presque tout votre opuscule à argumenter contre nous, et c'est à peine si vous en réservez quelques pages aux rationalistes. Pourquoi

¹ Qu'on remarque bien les mots de *relativement* minime, car le dissentiment qui nous sépare du P. Chastel nous paraît immense, considéré en lui-même.

donc ne pas nous traiter comme eux, ou au moins pourquoi ne pas les traiter comme nous, soit pour les citations, soit pour les qualifications; soit pour la forme et l'étendue des critiques? Ne pourrions-nous même pas demander quelque chose de plus? Nous avons prouvé, à la fin du chapitre III, que nous sommes loin de l'excès opposé au rationalisme, que nous sommes avec vous dans le milieu qui se trouve entre les deux extrêmes. Cette assertion est confirmée par tout ce qui vient d'être dit. Il y a une corrélation intime entre les résultats du chapitre III et les résultats de celui que nous allons terminer; le premier nous justifie d'être tombés dans un extrême quelconque. Le second démontre que vous n'êtes pas à égale distance de nous et des rationalistes; car soutenir que la raison peut découvrir les vérités naturelles, qu'elle peut avoir les idées métaphysiques sans la parole, ce n'est pas le milieu entre les contradictoires de ces opinions et le rationalisme. Cessez donc, mon révérend père, de nous faire un reproche injuste, en revendiquant pour votre système un privilège imaginaire. Vous qui blâmez sans doute l'auteur des *Provinciales* qui disait se tenir au milieu entre Luther et Molina¹; vous qui plaignez certainement ces modérés Belges, dont le cri de ralliement était naguère encore : *ni Jacobins, ni Jésuites*; sacrifiez enfin une antithèse malheureuse dont ne peuvent profiter ni la vérité ni la paix. Nous le reconnaissons, vous êtes bien dans le milieu entre les deux extrêmes; avouez à votre tour que nous y sommes avec vous; que nous ne tombons pas dans l'excès opposé à celui des rationalistes, que vous n'êtes pas à égale distance de nous et de ce dernier excès; et alors, ce point essentiel étant réglé

¹ 18^e provinciale.

d'un commun accord, nous pourrions tranquillement discourir sur les nuances qui réellement nous séparent.

Un dernier mot, mon révérend père, sur un passage de votre opuscule qui se rattache à la position de la question, et que nous croyons devoir répéter ici, quoique nous l'ayons déjà cité au chapitre IV. « Cette question de l'origine des connaissances, dites-vous, n'a rien de commun avec la question des idées innées. Que l'enfant entre dans la vie armé de la pensée, ou que son intelligence ne s'ouvre qu'à la suite des premières sensations, c'est là un point sur lequel on a disputé, et sur lequel on peut disputer longtemps. Mais que l'homme ne puisse commencer à penser par lui-même, qu'il doive nécessairement recevoir la pensée et la première vérité des autres hommes, c'est ce qu'on n'avait jamais soutenu, c'est ce qu'il n'est permis à aucun esprit sérieux de soutenir. »

Il y aurait beaucoup à dire sur ce petit passage :

1^o Les idées innées sont une solution de la question de l'origine des idées; d'un autre côté, ce que vous attaquez avec tant d'énergie est une autre solution de ce même problème; vous affirmez donc qu'il n'y a rien de commun entre deux solutions de la même question, absolument comme si je disais qu'il n'y a rien de commun entre la question du gallicanisme et la question de l'ultramontanisme. Vous dites même qu'il n'y a rien de commun entre deux parties de la même solution, car ceux qui disent que *l'intelligence ne s'ouvre* qu'à la suite des premières paroles, comme ceux qui disent qu'elle ne s'ouvre qu'à la suite des premières sensations, peuvent dire en un sens que *l'homme entre dans la vie armé de la pensée.*

2^o Vous me direz peut-être que le passage cité veut

dire tout simplement que les partisans, comme les adversaires des *idées innées*, sont unanimes pour rejeter la *nécessité de l'enseignement*; que ces deux questions sont distinctes, et qu'ainsi on peut se diviser sur la première, tout en s'accordant sur la seconde. Dans ce sens, vous échapperiez à l'observation qui précède, car nous reconnaissons nous-même que la question spéciale de l'origine des idées a deux parties séparables : 1° qu'est-ce que Dieu met dans l'âme en la créant; 2° quelles sont les conditions nécessaires pour que l'âme passe de son état natif à son état normal; mais tout en reconnaissant la vérité intrinsèque de cette distinction, nous avons encore plusieurs réflexions à vous opposer.

3° D'abord ce sens n'est pas suffisamment indiqué dans le passage cité. Outre que ces mots : *n'a rien de commun* sont beaucoup trop absolus pour distinguer deux degrés de la même question, il est certain que les mots : *origine des connaissances* ne peuvent remplacer ceux-ci : *nécessité de l'enseignement*. Mais en supposant même que votre phrase doive recevoir l'interprétation que nous venons d'admettre, elle serait encore bien loin d'être irréprochable.

4° Elle reviendrait en effet à ceci : sur la question de savoir ce que Dieu a gravé dans notre âme, les philosophes catholiques (notamment saint Augustin et saint Thomas) se divisent en deux opinions : les uns disent que l'enfant entre dans la vie armé de la pensée; les autres soutiennent que son intelligence ne s'ouvre qu'à la suite des premières sensations; mais sur la question de savoir si l'enseignement est nécessaire pour acquérir les premières idées métaphysiques, tous les philosophes sérieux soutiennent la négative,

quelque divisés qu'ils soient sur le premier point.

5° Or en premier lieu, vous exposez très-imparfaitement les opinions diverses sur le premier degré de la question, c'est-à-dire sur les idées innées. On peut ici imaginer trois réponses : Dieu a gravé dans l'âme des idées actuelles; il n'y a mis absolument rien, pas même d'aptitudes; il y a mis des aptitudes, mais rien autre chose. Les deux premières opinions sont évidemment fausses, et la troisième seule est soutenable; elle admet, il est vrai, plusieurs nuances, car on peut différer d'avis sur la nature de ces aptitudes innées, mais malgré cela, on est toujours d'accord pour les admettre et pour n'admettre qu'elles dans les premiers instants de l'existence de l'âme¹.

6° Si tous les philosophes sérieux sont, à peu de chose près, d'accord sur la question de savoir ce qui préexiste en nous, ils se divisent sur les conditions nécessaires pour que les aptitudes innées arrivent à l'état d'exercice. Les uns disent qu'il suffit pour cela de l'*attention*, c'est-à-dire d'une force interne; les autres disent que la sensation est à la fois nécessaire et suffisante; les autres enfin soutiennent qu'il faut l'*enseignement*. Donc, mon révérend père, si vous avez bien

¹ Par aptitude innée, les uns entendent une *simple faculté*, les autres un *germe*, et cette dernière nuance se subdivise en plusieurs autres. Nous croyons que, pour les vérités religieuses, il ne suffit pas d'admettre une simple faculté, comme par exemple celle que nous avons tous de comprendre le calcul infinitésimal, mais qu'il faut reconnaître ici une prédisposition toute particulière, un véritable *germe* qui ne peut devenir une idée actuelle qu'au moyen de la parole. Tous les endroits de cet ouvrage où il sera question d'aptitudes innées doivent être interprétés dans le sens de cette note.

distingué les deux degrés de la question de l'origine des idées, vous avez donné à chacun d'eux les attributs de l'autre : vous dites que sur le premier on peut se diviser, mais que, sur le second, tout le monde est d'accord, et que votre opinion sur ce point est la seule qu'il soit permis à un esprit sérieux de soutenir; or, comme nous venons de le voir, on pourrait dire au contraire, en un sens, que, sur le premier degré, une seule opinion a été soutenue par les philosophes (y compris saint Augustin et saint Thomas) et qu'il n'est permis à aucun esprit sérieux d'en soutenir une autre; tandis que sur le second degré, on a disputé et on peut disputer longtemps, quoique l'opinion dont vous ne voulez pas soit beaucoup plus facile à soutenir que la vôtre.

7° Non-seulement vous n'avez pas indiqué les trois opinions imaginables sur le premier degré de la question de l'origine des idées (c'est-à-dire sur les idées innées), mais encore une de celles que vous énoncez à propos de ce premier degré ne s'y rapporte pas. Cette opinion que l'intelligence ne s'ouvre qu'à la suite des premières sensations est l'une des trois opinions sur le second degré, et elle est compatible avec deux des trois qui sont relatives au premier (l'âme naissant avec des aptitudes seules, l'âme n'ayant pas même d'aptitudes). De plus cette opinion que l'enfant entre dans la vie armé de la pensée, opinion que vous donnez comme l'une des deux alternatives sur le premier degré, est vague et peut s'appliquer à deux opinions différentes sur cette première partie de la question (l'âme naissant avec des aptitudes seules; l'âme naissant avec des idées actuelles).

Maintenant que le terrain est déblayé, que tous les malentendus sont dissipés, que les positions sont nettes,

maintenant que nous savons, mon révérend père, ce que prétendent vos adversaires et ce que vous affirmez vous-même, occupons-nous des arguments par lesquels vous vous êtes efforcé de trancher le débat.

CHAPITRE VI.

Énumération complète des arguments par lesquels le père Chastel prétend détruire le système de ses adversaires et établir le sien.

1° Selon vous, mon révérend père, le système que vous combattez ôte la possibilité de démontrer l'existence de Dieu (p. 4).

2° Un enseignement est inutile pour éveiller l'âme; pourquoi les sensations ne produiraient-elles pas cet effet (p. 23)?

3° De plus, Dieu pourrait avoir mis dans l'âme une lumière intérieure qui l'éclaire en naissant (p. 24).

4° Sans idées préexistantes, l'homme ne pourrait comprendre le sens du premier signe qu'on lui donne (p. 24).

5° L'idée est possible sans son expression; la preuve, c'est que souvent le philosophe est incapable de rendre sa pensée, et l'artiste d'exprimer son idéal (p. 25).

6° Pour être enseigné, il faut savoir quelque chose (p. 26). Si l'homme ne pensait pas de lui-même, il ne pourrait apprendre à penser des autres hommes (p. 6).

7° Si quelques séquestrés n'ont laissé apercevoir en eux aucune trace d'idée métaphysique, c'était par suite d'un crétinisme natif et incurable; si quelques-uns ont montré plus de dispositions à être instruits, on a pu constater dans ceux-là quelques indices de pensée avant toute instruction (26).

8° Il est prouvé que les sourds-muets possèdent des idées intellectuelles avant d'avoir été instruits (p. 29).

9° La raison humaine a pu inventer les mathématiques, l'astronomie, etc. Est-ce que tout cela est plus difficile à découvrir que de savoir qu'il existe un Dieu, maître du monde, que nous avons une âme spirituelle et faite pour l'immortalité (p. 33) ?

10° Essayons de voir directement s'il est un moyen pour l'homme de découvrir Dieu, l'âme et l'autre vie, indépendamment d'une révélation d'en haut. (Suit l'indication de ce moyen qui consiste dans le spectacle de la nature). Saint Paul admettait ce pouvoir de découvrir, comme le prouve le fameux passage de l'Épître aux Romains : *Invisibilia mundi*, etc... (p. 34).

11° Cette puissance de la raison a toujours été hautement reconnue; on aurait cru, en la niant, outrager son auteur (p. 35).

12° Dire la raison impuissante sans la révélation, c'est une erreur protestante (p. 47).

13° C'est aussi une erreur condamnée par l'Écriture sainte et par les saints pères. (Citations de Tertullien, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Thomas, p. 49).

14° Si, d'après l'ordre logique, la raison possède la faculté absolue de découvrir et de connaître les vérités naturelles, dans l'ordre historique et d'expérience, il lui est moralement impossible d'arriver par elle-même à un résultat satisfaisant. Or il ne faut jamais séparer ces deux ordres, ni les considérer isolément. Les rationalistes, n'envisageant que la puissance absolue de la raison, prononcent qu'elle se suffit à elle-même; les traditionalistes ne voient que l'expérience, et prétendent qu'elle n'est propre à enfanter que des erreurs

et des vices; ce sont deux excès également condamnables (p. 54).

15° Enfin, votre dernier argument c'est l'autorité de saint Augustin et de saint Thomas: vous citez près de cinquante pages de leurs écrits, après quoi vous proclamez que la question est irrévocablement jugée.

Nous allons reprendre un à un tous ces arguments, et il nous sera facile de montrer qu'il n'y en a pas un seul qui établisse votre système, pas un seul qui ébranle le moins du monde les deux opinions que vous blâmez en nous.

CHAPITRE VII.

Réponse aux arguments exposés dans le chapitre précédent.

1^{er} ARGUMENT. — La première preuve que vous alléguiez, mon révérend père, contre vos adversaires catholiques, c'est que leur système aurait pour conséquence d'ôter à tout homme la possibilité de démontrer à soi et aux autres l'existence de Dieu, la révélation, etc. Si, véritablement, le système que vous attaquez et que nous défendons avait une pareille conséquence, il serait, à coup sûr, jugé irrévocablement; mais une affirmation si grave aurait besoin de preuves, et vous n'en donnez pas d'autres que ces quatre mots : *qui ne le voit?* Nous pourrions nier gratuitement une affirmation gratuite, mais il est facile de montrer que la preuve dont nous constatons l'absence était impossible à fournir. Notre système, comme on l'a vu, c'est que la parole est nécessaire pour l'acquisition des idées métaphysiques, et que la raison n'aurait pu découvrir les vérités naturelles; il est évident que cette opinion n'a pas plus pour conséquence l'impossibilité de démontrer l'exis-

tence de Dieu, que la non-existence des habitants de la lune. C'est bien ici que l'on pourrait se borner à ajouter : *qui ne le voit?* Il n'y a aucun rapport entre la question de savoir si la raison peut démontrer une vérité, et celle de savoir si elle peut la découvrir ; une opinion quelconque, relative à la *découverte*, ne peut donc avoir aucune conséquence relativement à la *démonstration*.

II^e ARGUMENT. — Afin de montrer qu'un enseignement n'est pas nécessaire pour éveiller l'âme, vous dites, mon révérend père, que, selon beaucoup de philosophes, les sensations produisent cet effet. C'est là, permettez-moi de vous le dire, une singulière preuve, car la question est précisément de savoir si ces philosophes ont raison. « Pourquoi, dites-vous, les sensations, qui affectent si vivement l'âme naissante, ne provoqueraient-elles pas son activité? » Pourquoi? mais parce que vous-même vous préférez, comme nous allons le voir, une autre opinion incompatible avec celle-là ; parce que, de plus, l'expérience nous prouve que ceux dont l'âme n'a été affectée que par les sensations peuvent bien avoir les notions des objets sensibles, mais sont entièrement privés des idées métaphysiques. Du reste, notre but n'est pas maintenant de réfuter ce système matérialiste, mais bien de montrer que ce qu'on nous oppose n'est pas concluant.

III^e ARGUMENT. — « Il est clair aussi que Dieu pourrait avoir un autre moyen plus simple et qui paraît trait plus digne. Évidemment, il pourrait avoir mis dans l'âme une force secrète qui agisse spontanément, une lumière intérieure qui l'éclaire en naissant. C'est l'explication donnée par les plus célèbres philosophes » (p. 25).

Nous pourrions nous borner à répondre encore que c'est là une affirmation destituée de preuves ; nous pourrions surtout renvoyer à la sixième partie, où nous montrerons que si Dieu a réellement gravé les idées dans nos âmes, la parole est une condition nécessaire pour qu'elles deviennent actuelles ; mais nous profiterons de l'occasion pour faire une remarque qui pourra jeter quelque jour sur la discussion. M. Bonnetty, si j'ai bonne mémoire, répond au passage cité qu'il ne s'agit pas ici de la *possibilité*, mais du *fait*. Je distingue. Il y a ici deux questions de possibilité qui sont bien différentes : 1^o L'homme, dans son état actuel, peut-il acquérir les idées métaphysiques sans le secours de la parole? 2^o Dieu aurait-il pu faire en sorte que cette acquisition spontanée fût possible? Or, autant il est vrai qu'il ne s'agit pas ici de la seconde question de possibilité, autant il est certain qu'il s'agit de la première. Seulement nous devons ajouter une observation qui justifiera jusqu'à un certain point celle de M. Bonnetty ; c'est que, si les deux questions de possibilité sont tout à fait différentes, la première des deux est intimement liée à la question de fait. Aussi, mon révérend père, comme nous l'avons déjà vu, en disant que l'homme *peut* acquérir les idées sans la parole, vous dites qu'*en fait* il les acquiert toujours ainsi, et même qu'il ne peut les acquérir autrement. Nous, au contraire, comme nous le verrons plus loin, de ce qu'en fait l'homme n'acquiert jamais les idées métaphysiques sans le secours de la parole, nous concluons à bon droit que cela ne lui est pas possible dans son état actuel ; mais nous reconnaissons volontiers que Dieu aurait pu disposer les choses d'une manière différente. Deux mots encore sur l'argument dont nous nous oc-

cupons. Cette lumière intérieure, dont vous parlez, que Dieu aurait pu donner à l'homme, et que, selon nous, il ne lui a pas donnée, aurait été une révélation intérieure, mais véritable, de sorte que, même dans ce cas, la raison ne se serait pas développée par elle-même; seulement l'action divine aurait remplacé l'action sociale. Nous admettons volontiers que la chose a pu se passer ainsi pour le premier homme; mais puisque nos parents peuvent faire pour nous ce que Dieu fit pour lui, votre *lumière intérieure* nous paraîtrait inutile, quand même nous ne saurions pas par l'expérience qu'elle n'existe pas. Adam reçut immédiatement la pensée, parce qu'il reçut ainsi l'existence; la société est une condition du développement de notre raison, comme elle est pour nous une condition de la vie¹.

Enfin, mon révérend père, si l'on vous a reproché à tort de vous être occupé dans le passage cité de la seconde question de possibilité (c'est-à-dire de ce que Dieu aurait pu faire²), on pourrait vous reprocher à bon droit de ne pas même vous être occupé de la première. Vous n'affirmez pas en effet que l'homme, dans son état actuel, peut acquérir les idées sans la parole; vous dites seulement qu'il est *possible* qu'il le *puisse*, que *peut-être* de célèbres philosophes ont raison de dire

¹ Nous ne parlons pas du danger qu'il y a d'admettre pour l'homme actuel une *révélation intérieure*, en face du rationalisme qui n'en admet pas d'autre; nous reviendrons sur cette considération, dont la portée n'avait pas besoin d'être exagérée pour être sérieuse.

² A la vérité, on pourrait découvrir ce sens dans la première phrase du passage cité; mais nous aimons mieux voir dans le reste du passage une explication qu'une contradiction.

qu'il le *peut*; c'est beaucoup de réserve, mais ce n'est pas concluant.

IV^e ARGUMENT. — « Comment l'homme qui n'aurait aucune idée pourrait-il comprendre le sens et la valeur du premier signe qu'on lui donne? » Comment? quand je vous accorderais, mon révérend père, que je n'en sais rien, qu'en pourriez-vous conclure? De ce que le *comment* d'une chose nous échappe, s'ensuit-il qu'il faille en rejeter l'existence? De ce que nous ne comprenons pas parfaitement comment l'homme qui n'aurait aucune idée pourrait acquérir la parole, on ne peut donc conclure que cela soit impossible; mais il faut observer que nous admettons, comme M. de Bonald, des idées non actuelles, des aptitudes, avant la parole, et l'impossibilité dont vous parlez ne peut être opposée qu'à ceux qui nieraient ces facultés natives; il faut remarquer aussi, mon révérend père, que votre argument peut être rétorqué, et que le mystère est aussi grand dans votre opinion que dans la nôtre. Vous nous dites: Comment l'homme, qui n'aurait aucune idée, pourrait-il comprendre le premier signe qu'on lui donne? Et moi, je vous dis: Comment l'homme, qui aurait toutes les idées possibles, pourra-t-il comprendre le sens de ce premier signe? Y attachera-t-il l'idée qu'il voudra? Alors chacun se ferait sa langue, ce qui est contre l'expérience. Y attachera-t-il l'idée qu'on y attache généralement? Mais comment saura-t-il quelle idée on y attache généralement? Uniquement parce qu'on le lui aura dit, puisqu'il s'agit d'objets insensibles; le premier signe n'est donc plus le premier, ou, s'il est le premier, on ne voit pas comment il peut s'acquérir. Tout ce que vous pouvez répondre, pour mettre votre opinion à l'abri de ces difficultés, nous pouvons le ré-

pondre au profit de la nôtre, ou plutôt, vous ne pouvez, comme nous, que constater le fait de l'acquisition de la parole, car les explications qui en ont été données ne sont pas entièrement satisfaisantes. Il y a, sur ce sujet, une théorie à faire : M. de Bonald lui-même n'a pas été jusque-là. Aussi, au lieu de battre en brèche le monument qu'il a commencé et élevé si haut, il serait bien plus utile de travailler à le finir.

V^e ARGUMENT. — Voici, mon révérend père, comment vous essayez de prouver que l'idée est possible sans son expression : « Est-ce qu'il n'arrive jamais au poète, au philosophe, au contemplatif, de rester muets devant leur pensée, sans trouver de parole humaine pour la rendre? N'a-t-on jamais entendu parler de cette agonie d'impuissance que souffre l'artiste en présence de son idéal, faute d'expression qui en approche? Si les traditionalistes n'ont pas connu ce phénomène psychologique, que dire de leur philosophie? Et s'ils le connaissent, que dire encore? »

Glissons sur les insinuations peu aimables qui sont contenues dans ces derniers mots, et remarquons d'abord que la portée de cette objection est tout à fait secondaire, puisqu'elle est dirigée, non contre notre thèse, mais contre une de nos preuves. En effet, de ce que la pensée est impossible sans l'expression, on peut conclure qu'il est impossible d'acquérir les idées métaphysiques sans un secours extérieur; mais la fausseté du premier point n'entraînerait pas la fausseté du second, car quand il serait vrai qu'une idée, qu'on possède déjà, peut être présente à l'esprit sans le mot qui l'exprime, il ne s'ensuivrait pas qu'elle a pu s'acquérir sans ce mot; l'impossibilité de cette acquisition resterait même démontrée par les preuves d'expérience.

Maintenant il est facile de faire voir combien est réellement inattaquable cette preuve, qui ne nous est pas nécessaire. Le philosophe, dit-on, est quelquefois dans l'impuissance de trouver une expression qui rende bien sa pensée. Je réponds à cela que, dans le cas dont il s'agit, le philosophe a toujours dans l'esprit une expression en rapport avec son idée, et que, par conséquent, s'il n'est pas content de la première, c'est qu'il ne l'est pas non plus de la seconde; s'il cherche une expression qui lui plaise davantage, c'est qu'il cherche aussi une idée plus complète. Quelquefois, il est vrai, l'esprit conçoit nettement des rapports qu'il ne sait comment exprimer; mais ces rapports entre plusieurs idées, l'esprit les conçoit à l'aide d'un ensemble de mots, et la difficulté qu'il éprouve consiste uniquement à remplacer cette expression complexe par quelque chose de plus simple. Du reste, nous reconnaissons avec Bossuet que l'homme est incapable d'égaliser ses propres idées. En regardant le mot comme une condition de l'existence de l'idée actuelle, on ne prétend pas égaler la condition au résultat qu'elle contribue à produire. Dans ce sens, l'objection serait donc soutenable, mais elle laisserait notre thèse intacte, et ne renverserait même aucune de nos preuves.

Quant à l'agonie d'impuissance de l'artiste, elle nous embarrasse encore moins, car elle est relative à l'idéal d'une image sensible, ce qui nous éloigne complètement de la question. Nous disons, mon révérend père : L'idée est impossible sans son expression; et vous nous répondez : Voyez l'artiste; il a souvent des idées dont il ne peut tracer sur le marbre ou sur la toile l'expression matérielle! Mais c'est là jouer sur le mot *expression*; tout ce que nous prétendons, c'est que l'artiste,

comme le philosophe, ne peut avoir d'idée métaphysique qu'au moyen de la parole; nous avouons donc qu'il peut avoir dans l'esprit une image sensible sans le secours du langage, et qu'il peut même avoir une idée métaphysique sans pouvoir l'exprimer sur la toile, soit par maladresse, soit pour toute autre cause. Une image sensible n'est pas une idée métaphysique, de même qu'un tableau n'est pas une parole; et je ne comprends pas comment vous pouvez implicitement établir cette proportion : l'idée est au mot qui l'exprime, comme l'idéal de l'artiste est au marbre qui le révèle aux yeux !

VI^e ARGUMENT. — « Pour être enseigné, il faut déjà savoir quelque chose. » Je distingue : il faut déjà posséder une prédisposition innée aux notions que l'enseignement présentera, je l'accorde; mais si l'on entend par là qu'il faille avoir et acquérir par soi-même des connaissances actuelles avant de recevoir même la première instruction, celle de la famille, je suis forcé de le nier. Nous l'avons déjà dit plus haut, les idées des objets sensibles peuvent devenir actuelles par l'effet de la sensation; mais il s'agit ici des idées intellectuelles, et pour les recevoir par l'enseignement, il suffit de posséder l'aptitude innée dont nous admettons l'existence. Ainsi, nous le reconnaissons, Descartes et bien d'autres philosophes ont parfaitement démontré qu'il préexiste quelque chose dans l'âme à toute instruction; ce principe, bien loin de nous être contraire, est un

¹ Si l'on prétendait que, dans la partie du V^e argument qui est relative à l'artiste, le mot *expression* signifie *parole*, je dirais tout simplement qu'alors cette objection se résout comme celle du philosophe; mais c'est précisément ce qui prouve qu'il s'agit bien d'une *expression artistique*; autrement ce serait une répétition.

des éléments de notre système. Je n'ose pas vous blâmer, mon révérend père, de l'entendre *ici* dans le sens où nous l'avons nié; s'il en était ainsi, ce serait sans preuves, et même, comme nous le verrons plus loin, en opposition avec des preuves invincibles; mais je crois pouvoir vous faire le reproche d'être resté dans le vague, et de vous être appuyé sans explication sur un axiome équivoque.

VII^e ARGUMENT. — Dans cet argument et celui qui vient ensuite, vous essayez, mon révérend père, de retourner contre nous deux fortes preuves de notre opinion. Nous disons : Des individus séquestrés dès leur bas âge, et qui n'avaient aucune idée métaphysique avant leur instruction, se sont développés rapidement sous le rapport de l'intelligence par leur contact avec la société. Cette assertion est confirmée par des faits indubitables. Vous n'en tenez nul compte, et vous disposez tout pour les besoins de la cause. Les séquestrés privés de la pensée étaient, selon vous, des crétiens dont l'instruction elle-même n'a pu rien faire; ceux qui se sont développés par l'instruction offraient déjà quelques indices de pensée dans leur solitude; de cette manière, tout est à souhait. Il n'y a qu'un inconvénient, c'est l'évidence des faits, contre lesquels rien ne peut prévaloir. Nous citerons dans la sixième partie un grand nombre de ces faits; on y verra que si, parmi les séquestrés, il en est dont l'ignorance venait du crétinisme, il en est beaucoup d'autres dont la raison s'est développée dès qu'ils ont été placés dans un milieu social, et dont, par conséquent, la stupidité antérieure, parfaitement prouvée, ne pouvait venir que du défaut d'instruction.

Pour échapper à cette conclusion inévitable, vous

ajoutez, mon révérend père : « Si leurs facultés ne se
« sont pas développées hors de la société, c'était manque
« d'objet plutôt que manque d'enseignement. Aussi
« plusieurs d'entre eux, une fois placés en face d'autres
« hommes, ont-ils pris d'eux-mêmes une prompte ini-
« tiative (*sic*) de la vie sociale. » Ce raisonnement sup-
pose que la société est le seul objet de nos facultés
intellectuelles, ce qui est évidemment insoutenable;
quand cet objet leur manque, nos facultés en ont bien
d'autres, et je dirais plutôt que si la société nous est
nécessaire comme moyen d'enseignement, elle ne l'est
pas comme objet de notre intelligence, car l'enseigne-
ment peut développer la raison avant de rien lui
apprendre touchant la société. Que si le passage cité
voulait dire tout simplement que la raison doit être
mise en rapport avec l'objet social avant de concevoir
les objets intellectuels, nous y souscririons sans diffi-
culté, comme à une expression précise de notre senti-
ment.

VIII^e ARGUMENT. — Pour prouver que l'on peut avoir
des idées intellectuelles avant toute instruction, vous
affirmez, mon révérend père, avec une confiance mar-
quée dans la valeur de cette raison, que les sourds-
muets, *isolés dans les familles*, sont généralement ca-
pables, *avant leur instruction*, « de penser, de juger,
« de comparer, de distinguer le bien et le mal, d'avoir
« l'idée plus ou moins grossière d'un être supérieur. »
Tout cela est parfaitement vrai, et cependant tout cela
ne prouve rien contre nous. Il faut bien remarquer, en
effet, que le mot d'*instruction* est équivoque. De ce que
les sourds-muets acquièrent certaines idées métaphy-
siques, avant de recevoir l'instruction méthodique des
établissements spéciaux, il ne s'ensuit pas qu'ils puis-

sent acquérir ces idées avant toute instruction, car les
rapports qu'ils ont eus, dès leur bas âge, avec les auteurs
de leurs jours, constituent un commencement d'in-
struction très-réelle; aussi il y a une proportion con-
stante entre cet enseignement domestique et le déve-
loppement initial qui en est le résultat. Après vous
être appuyé sur le rationaliste M. de Gérando, vous
citez l'abbé Sicard, pour prouver qu'un peuple de
sourds-muets civilisés serait très-possible. J'en con-
viens; mais qu'est-ce que cela prouve? De ce que des
sourds-muets instruits pourraient en instruire d'autres
et se gouverner sagement, il ne suit nullement que des
sourds-muets séparés de la société pourraient déve-
lopper leur raison par eux-mêmes. Vous citez enfin un
passage où M. Édouard Morel se range à notre opinion,
bien loin d'être favorable à la vôtre. Tout ce qu'il attri-
bue d'intelligence au sourd-muet qui n'a pas reçu d'in-
struction méthodique peut s'expliquer très-bien, soit
par les sensations, soit par l'enseignement initial de la
famille; c'est ce que prouve évidemment cette phrase :
« L'égalité entre le sourd-muet et l'enfant qui jouit
« de l'intégrité de ses sens ne cesse qu'au moment où
« ce dernier entre en possession de la parole. »
M. Édouard Morel va même plus loin que nous, car il
dit que le sourd-muet *matérialise l'idée de Dieu*, même
quand il a été témoin des *actions des hommes*, c'est-à-
dire quand il a reçu le secours de l'enseignement do-
mestique.

CHAPITRE VIII.

Suite du précédent.

IX^e ARGUMENT. — Vous dites, mon révérend père :
Quand même l'homme aurait besoin d'un enseignement

pour commencer à penser, une fois en possession de la pensée, il pourrait découvrir les vérités religieuses naturelles, aussi facilement qu'il a découvert les lois de la physique et de l'astronomie. A cela je réponds : 1° Il est douteux que l'homme, même muni de la pensée, eût pu *découvrir* les premières lois mathématiques et physiques, s'il n'en avait jamais entendu parler. En fait, on ne voit pas qu'il ait jamais eu à faire cette découverte, attendu que l'humanité n'a jamais été sans connaissances astronomiques, mathématiques, etc.; le progrès, dans ces sciences, consiste à les étendre après les avoir apprises. Aussi, mon révérend père, vous dites vous-même (à la p. 55) : « Un esprit solide (c'est-à-dire non-seulement muni de la pensée, mais déjà cultivé sous plusieurs rapports) pourrait absolument découvrir et se prouver un certain nombre de théorèmes mathématiques; néanmoins sans un livre ou un maître qui l'enseigne, quel progrès ferait-il dans cette science? » 2° Quand même il serait vrai que l'homme, muni de la pensée, peut découvrir les lois mathématiques, il ne s'ensuivrait nullement qu'il peut découvrir l'immortalité de l'âme, l'existence de l'autre vie, etc.; à la page 33, il est vrai, vous dites, mon révérend père, que l'un est aussi facile que l'autre; mais, à la page 55, après avoir dit que la découverte des mathématiques serait difficile, vous ajoutez : « Et que serait-ce, s'il s'agissait d'une science morale? » Ainsi, en premier lieu, vous avez confondu la découverte des sciences profanes avec leur développement; vous avez prétendu, non-seulement que l'homme pourrait les inventer, mais encore qu'il l'a fait réellement, ce qui est contestable. Ensuite, cette notion si peu exacte du progrès dans les sciences matérielles, vous l'avez appli-

quée sans restriction à la vérité religieuse, oubliant que vous aviez doublement repoussé ailleurs cette assimilation, puisque vous avouez : 1° relativement à la question de fait, que l'homme n'a pas découvert les vérités naturelles (page 22); 2° relativement à la possibilité de cette découverte, qu'elle eût été plus difficile que celle des autres sciences (page 55).

Quant à nous, nous admettons le progrès, même dans la science religieuse; mais, à notre avis, il ne peut consister à *découvrir de nouvelles vérités, non comprises dans l'enseignement divin*, ce qui, pris à la lettre, supposerait que l'enseignement divin peut contenir des lacunes, ou au moins que la raison humaine peut découvrir des vérités qui n'ont aucun rapport à une science antérieure. On peut refuser à la raison ce pouvoir sans *prétendre qu'à aucune époque, un siècle ne peut posséder une plus grande somme d'idées qu'aux époques lointaines de révélation*, et pareillement, vous pouviez, mon révérend père, blâmer cette singulière idée sans prétendre que la raison peut découvrir des vérités religieuses entièrement nouvelles. Le progrès, évidemment, ne peut avoir le même caractère dans les sciences naturelles qui se composent de faits innombrables, et dans la sublime science qui repose sur quelques vérités indivisibles; selon nous, il consiste ici dans un travail de déduction, d'application, d'organisation, de démonstration : voilà ce que peut faire l'intelligence humaine. Votre manière de voir est bien différente. Après avoir dit que la raison peut découvrir par elle-même les premières vérités naturelles, vous prétendez (page 55) que la révélation est moralement nécessaire pour les conséquences et l'application de ces vérités. Cela ne paraît pas très-logique; si la raison peut découvrir si facile-

ment des vérités entièrement nouvelles, elle doit pouvoir découvrir encore plus facilement les conséquences des vérités qu'elle connaît.

Du reste, il est bon de remarquer que la question de savoir si la raison, munie de la pensée, pourrait découvrir les vérités naturelles, est en dehors des deux opinions que nous avons promis de défendre. Dans la sixième partie, nous exposerons en détail l'enchaînement rationnel, et, si nous osons le dire, la hiérarchie de ces diverses questions.

X^e ARGUMENT. — « Essayons de voir directement s'il « est un moyen pour l'homme de découvrir Dieu, l'âme « et l'autre vie, indépendamment d'une révélation d'en « haut. Nous ne parlerons pas de ces nombreux pen- « seurs, qui, ne croyant d'abord ni à Dieu et à la rév- « lation, ni à la spiritualité de l'âme et à son immor- « talité, sont parvenus à se prouver par la force du rai- « sonnement ces grandes vérités. On dirait peut-être « que la société leur en avait donné l'idée... » Non, mon révérend père, on dirait que vous confondez encore la démonstration avec la découverte, et que l'exemple des penseurs convertis est à cent lieues de la question. « Mais supposons des individus à qui la société « n'ait jamais rien enseigné là-dessus... En considérant « chaque jour le spectacle de la nature, la beauté, l'ordre « et la marche de l'univers, n'en pourront-ils pas con- « clure un maître invisible? » Vous le croyez, mon révérend père; pour moi, j'en doute fort, et je continuerai d'en douter, jusqu'à ce que vous m'en donniez quelque bonne raison; malheureusement vous vous contentez d'affirmer. Je me trompe: vous alléguez l'autorité de saint Paul, qui suppose, dans son *Épître aux Romains*, que la connaissance de Dieu était pos-

sible pour les philosophes du paganisme. Sans aucun doute, les philosophes païens pouvaient connaître Dieu; mais cela prouve-t-il que *des individus à qui la société n'aurait rien enseigné là-dessus* auraient découvert Dieu à la seule inspection de l'univers? Est-ce que les philosophes païens étaient *des individus à qui la société n'avait rien enseigné sur Dieu*? Mais, dites-vous, saint Paul « leur rappelle qu'ils ont pu l'acquérir, cette « connaissance, non par la révélation ou l'enseignement « de la société, mais par l'observation et le seul travail « de l'intelligence : *invisibilia.... per ea quæ facta « sunt, intellecta conspiciuntur* (Rom. 1. 20). » De ce que saint Paul passe sous silence la nécessité de l'enseignement, on ne peut conclure qu'il la nie. D'abord, pour ce qui est *du fait*, il est clair qu'il n'a pas dit que les philosophes païens *avaient découvert* les vérités naturelles par le raisonnement; ce serait une erreur, puisque ces philosophes se sont abreuvés, comme tout le monde, au fleuve de la tradition. En admettant même qu'il a parlé uniquement *de la possibilité*, saint Paul n'a pas dit davantage que les païens *ont pu découvrir* Dieu et l'autre vie par le travail de l'intelligence, car on ne peut découvrir ce qu'on sait déjà. Pour que vous pussiez, mon révérend père, vous appuyer sur le passage de l'*Épître aux Romains*, il faudrait que saint Paul eût parlé dans votre supposition; il faudrait qu'il eût dit : Des individus à qui la société n'aurait rien appris sur Dieu pourraient le découvrir au moyen du spectacle de la nature; or jamais vous ne démontrerez que c'est ainsi qu'il faut interpréter saint Paul, et même il est évident que telle n'est pas sa pensée, puisqu'il parle des philosophes païens qui avaient reçu l'enseignement social. Saint Paul ne traite pas une question

philosophique, que personne ne soupçonnait de son temps, il ne raisonne pas dans une hypothèse à peu près chimérique ; il dit aux philosophes païens : Vous êtes inexcusables de n'avoir pas rendu gloire à Dieu, parce que vous aviez, pour le connaître, un moyen de plus que le peuple ; vous aviez le raisonnement qui vous démontrait son existence et ses perfections infinies. Voilà, de l'aveu des commentateurs, la pensée du grand apôtre, et par conséquent, notre foi en la vérité de ses paroles ne nous oblige pas à changer d'opinion.

XI^e ARGUMENT. — « Cette puissance légitime de la raison a toujours été hautement reconnue ; on aurait cru, en la niant, outrager son auteur. » Assurément, mon révérend père, la puissance légitime de la raison a toujours été hautement reconnue ; mais il s'agit de savoir si le pouvoir de découverte que vous lui attribuez fait partie de sa puissance légitime. Le motif que vous alléguiez ici en faveur de l'affirmative a bien peu de valeur ; le pouvoir extraordinaire que vous attribuez à la raison a été si peu reconnu dans tous les temps, qu'il fait l'objet d'une question toute nouvelle, à laquelle n'ont pensé ni les philosophes païens, ni les Pères de l'Église, ni même les plus grands des philosophes modernes. Cette question est née dans notre siècle, et ne pouvait naître plus tôt ; elle est le résultat du long travail d'exploration qu'ont subi depuis Descartes toutes les facultés de l'intelligence humaine. Vous nous alléguiez sans cesse la nouveauté de nos opinions : « Que l'homme ne puisse commencer à penser par lui-même, » dites-vous, c'est ce qu'on n'avait jamais soutenu¹ ; »

¹ P. 6. — Il est vrai que cette opinion qu'on n'avait jamais

et vous ne voyez pas que la nouveauté de notre opinion vient uniquement de la nouveauté de la question. L'opinion que vous soutenez est donc aussi nouvelle que la nôtre ; elle ne vous paraît ancienne, que parce que vous la confondez avec une autre qui est toute différente et que nous adoptons nous-mêmes.

Ce que nous devons conclure de ces réflexions, c'est que l'argument d'*autorité* qui prouve invinciblement la puissance de démonstration que nous reconnaissons à la raison humaine, est insuffisant dans la question qui nous occupe.

XII^e ARGUMENT. — « Dire que l'intelligence ne peut rien voir sans la lumière de la révélation, c'est une erreur protestante. » C'est là une assertion parfaitement exacte, et vous pouvez croire, mon révérend père, que, sur ce point, nous sommes tous d'accord avec vous. Seulement, il est bon de se rappeler que vous nous avez attribué la même erreur presque dans les mêmes termes, d'où il suivrait que nous adoptons une proposition condamnée par l'Église dans les protestants. Nous ne pouvons que renvoyer ici à ce qui a été dit au chapitre III ; on y verra que nous rejetons complètement l'erreur protestante, et que nous accordons à la raison sa puissance légitime. Ainsi les arguments précédents péchaient en ce qu'ils laissaient notre opinion intacte ; celui-ci pêche en outre, en ce qu'il nous suppose une opinion qui n'est pas la nôtre. Les raisons dirigées contre nous ne portent pas, et celles qui portent n'atteignent que nos adversaires communs.

XIII^e ARGUMENT. — Après avoir insinué, mon révérend père, que notre opinion est la même que celle soutenue, selon la p. 6, est appelée à la p. 8 une erreur fort ancienne.

des protestants, vous tâchez d'assimiler la vôtre à la doctrine des Pères et de l'Écriture sainte : « La théologie catholique, dites-vous, a toujours professé que la raison peut connaître par elle-même les principales vérités naturelles, telles que l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, etc., etc. » C'est toujours la même équivoque; tous les théologiens reconnaissent que la raison peut démontrer les vérités que l'enseignement lui a apprises, mais aucun ne s'occupe de la question de savoir si elle pourrait les découvrir; cessons donc d'employer des expressions ambiguës, comme, *connaître par elle-même, atteindre*, etc. Vous citez cette phrase de saint Thomas : Il y a des principes naturellement connus, et d'autres vérités qui se tirent des principes (2. 2. q. 47. a. 6.); mais saint Thomas explique ce qu'il faut entendre par vérités connues naturellement ou connues par elles-mêmes; il dit qu'elles peuvent être telles intrinsèquement (simpliciter) sans l'être par rapport à nous (*Contra gent.*, l. 1. c. 2). Ainsi, dans sa pensée, dire qu'une vérité est connue par elle-même ou naturellement, ce n'est pas affirmer qu'elle peut être connue sans aucun enseignement; c'est dire qu'elle ne peut être déduite d'une vérité antérieure, et que sa conformité avec notre raison la dispense d'avoir besoin de preuves. Du reste, tous les autres passages que vous citez de saint Thomas, de Tertullien, de saint Grégoire de Nazianze ont tous rapport à la démonstration, et quand leurs termes formels ne le prouveraient pas d'une manière irrécusable, la raison nous dirait qu'il n'en peut être autrement, puisque ces grands docteurs parlent tous de l'homme en société, c'est-à-dire de l'homme qui n'a jamais eu à découvrir les notions religieuses. Vous blâmez ensuite M. Saisset, parce

qu'il dit que la raison n'aurait pu trouver Dieu qu'après une longue suite de siècles. Mais, mon révérend père, c'est ce que vous prétendez vous-même, car quelques pages plus loin, vous avouez que si cette découverte est possible pour l'homme, elle est très-difficile. Cet aveu est même une nouvelle preuve que vous n'avez pas saisi la pensée des saints Pères. Dans les passages que vous avez cités, ils attribuent à la raison une puissance réelle, *logique et morale*, une puissance qui est habituellement à l'état d'exercice; ils ne parlent donc pas de la découverte, pour laquelle vous-même ne reconnaissez à la raison qu'une puissance *logique*, contre-balancée par une impuissance *morale*.

XIV^e ARGUMENT. — Nous avons cité tout au long au chapitre précédent l'objection à laquelle nous sommes arrivés, mais son importance nous oblige à la répéter ici : « Si, d'après l'ordre logique, la raison possède la faculté absolue de découvrir et de connaître les vérités naturelles, dans l'ordre historique et d'expérience, il lui est *moralement impossible* d'arriver par elle-même à un résultat satisfaisant. Or il ne faut jamais séparer ces deux ordres, ni les considérer isolément. Les rationalistes, n'envisageant que la puissance absolue de la raison, prononcent qu'elle se suffit à elle-même. Les *traditionalistes* ne voient que l'expérience, et prétendent qu'elle (sic) n'est propre à enfanter que des erreurs et des vices; ce sont deux excès également condamnables. » On croirait, mon révérend père, que vous sentez ici le faible de votre opinion, car vous la flanquez à droite et à gauche d'excès imaginaires, pour lui donner une apparence de juste-milieu. En effet, il ne s'agit ici que de la possibilité de découvrir les vérités naturelles; votre sen-

timent est que cette découverte est possible, mais qu'elle est très-difficile; or c'est à peu près ce que disent les rationalistes, comme nous venons de le voir pour M. Saisset, et par conséquent ils tiennent compte tant de l'expérience que de l'ordre logique, c'est-à-dire qu'ils seraient avec vous dans le milieu, s'il existait ici. Quant à nous, nous disons, non que *la raison n'est propre à enfanter que des erreurs et des vices*, mais qu'elle ne peut enfanter absolument rien dans l'ordre métaphysique, pas même une erreur, si elle n'a été en rapport avec la société, et par conséquent vous avez raison de penser que nous refusons à l'homme aussi bien la puissance logique que la puissance morale de découvrir par lui seul les vérités naturelles. Seulement vous avez tort de dire que *nous ne voyons que l'expérience*; car de ce que nous envisageons l'ordre logique autrement que vous, on ne peut conclure que nous ne l'envisagions pas. Si vous voulez dire seulement que nous *partons* de l'expérience, il faudrait nous en louer; l'expérience, en effet, suffit à prouver l'impossibilité logique de découvrir Dieu, pour un homme qui a été entièrement privé de l'enseignement social, et si, pour la découverte de Dieu par un homme instruit¹, nous n'arrivons à démontrer qu'une impuissance morale, c'est que, pour cet objet, nous ne pouvons nullement invoquer l'expérience.

Ainsi, mon révérend père, vous avez confondu ici les opinions possibles avec les opinions réelles. Ces dernières se réduisent à deux : 1° la raison ne peut ni logiquement, ni moralement, découvrir par elle-même

¹ C'est-à-dire par un homme dont la raison aurait été développée, sans qu'il connût les vérités naturelles; c'est une hypothèse du P. Chastel.

les vérités naturelles; 2° elle peut logiquement les découvrir, mais elle est entravée sous ce rapport par une impuissance morale plus ou moins considérable. Et chacune de ces deux opinions invoque l'ordre logique autant que l'expérience. Mais quand même nous vous accorderions que votre exposé est partiellement exact, et que vous êtes vraiment, sur le point qui nous occupe, au milieu entre nous et les rationalistes, comme nous démontrerons dans la sixième partie que notre opinion est appuyée sur des preuves invincibles, il s'ensuivrait que vous avez pris un milieu entre la vérité et l'erreur.

Ce qu'il y a de plus étonnant, c'est que cette objection qui laisse tant à désirer est la traduction d'un passage irréprochable du savant père Perrone. Comment cela peut-il se faire? c'est qu'en traduisant les paroles de ce dernier, vous avez appliqué à la *découverte* ce qu'il dit de la *démonstration*, et à la révélation primitive ce qu'il dit de la révélation postérieure au péché originel : il nous sera facile de le faire voir avec la dernière évidence.

Voici les paroles textuelles du savant professeur italien¹ : « Nous avons montré jusqu'ici que la raison,

¹ *Prælect. theolog.*, t. II, p. 1307, édit. Migne. Nous croyons devoir reproduire ici le texte des passages traduits : « Vindicavimus hactenus rationis etiam individuae vim, quæ ad veritates intrâ ordinem naturæ conclusas... valeat per se solâ absolute ac quidem cum propriè dictâ certitudine pertingere, ac proindè probavimus dari inter eas naturales veritates intrinsecum ordinem logicum, quo una ex aliâ legitimo principiorum nexu possit argumentando deduci. Sed aliud est de absolutâ rationis potentiâ disserere, aliud de ejusdem potentiâ morali. Illa quippe ad ordinem logicum pertinet, hæc pertinet ad historicum... (Suit le passage sur l'impuissance morale.) Ex his porro omnibus, exurgit non utilitas tan-

« même individuelle, peut *absolument* arriver à la cer-
« titude des vérités naturelles, et par là même nous
« avons prouvé qu'il y a entre elles un ordre logique
« tel que l'une peut être légitimement tirée de l'autre
« par la déduction. Mais autre chose est parler de la
« puissance *absolue* de la raison, autre chose est par-
« ler de sa puissance *morale*; celle-là se rapporte à
« l'ordre logique, celle-ci à l'ordre historique. » Ici le

tum, sed necessitas moralis tamen, non absoluta divinae positivae
revelationis... (Et en note.) Absoluta ejusmodi necessitas ex
nullo capite potest probari. Non ex necessitate instaurationis ho-
minis lapsi in ordinem supernaturalem, ex quo per peccatum exci-
derat, cum hac instauratione gratuita prorsus sit nec homini de-
bita; non ex conditione sua naturali; alioquin si homo absolute
indiguisset revelatione ad cognoscendas veritates naturalis seu
moralis ordinis, praeterquam quod videretur destitutus aliquo
essentialem suam naturam constitutivo, Deus absolute obstrictus fuisset
ad eam homini dandam, cum tamen omnes fateantur revela-
tionem positivam gratuitum Dei esse beneficium: non ex infir-
mitate quam per hereditariam noxam contraxit... Urgere possem...
possibilitatem status naturae purae, aliaque hujusmodi. — Annota-
mus moralem hanc necessitatem revelationis exurgere ex connexione
inter ordinem *logicum* et *historicum*, quandoquidem *logicus*
ille ordo ostendit quid *absolutè* ratio humana efficere potuisset,
sed *logicus* ille ordo cum *historico* comparatus, ostendit quid
reipsa humana ratio praestiterit, atque adeo quid *moraliter* efficere
potuerit aut possit. Rationalistae in humana ratione, non nisi
potentiam *logicam* spectant... Nullimode secum ipse pugnabit
theologus, dum ex una parte nativam rationis tuetur vim, ex
altera verò necessitatem *moralem* divinae revelationis ostendit.
Atque ita etiam deteget nexum, et quamdam veluti conciliationis
viam patefaciet inter sententiam illorum qui totum *logicam me-
thodo* deferunt, atque oppositam illorum qui *methodo historica*
nimum adherent. »

père Perrone apporte l'exemple des nations païennes
pour montrer que si la raison peut *absolument* arriver
par elle seule à la *certitude* des vérités naturelles, cela
lui est moralement impossible; puis, après ce passage,
qui est trop long pour être cité, il continue ainsi:
« Nous pouvons en conclure non-seulement l'utilité,
« mais encore la nécessité (nécessité morale et non ab-
« solue) de la révélation positive. » Et en note: « On ne
« peut prouver que la révélation positive soit absolu-
« ment nécessaire, ni par la nécessité de rétablir
« l'homme dans l'état surnaturel, d'où il était déchu,
« puisque cette restauration a été gratuite; ni par les
« exigences de la nature, car si l'homme avait eu be-
« soin *absolument* de la révélation pour connaître les
« vérités naturelles ou morales, outre qu'il paraîtrait
« privé d'un attribut essentiel à sa nature, Dieu aurait
« été obligé absolument de lui donner la révélation
« positive, tandis que, de l'aveu de tous, elle est un
« bienfait *gratuit* de Dieu; ni enfin par la faiblesse qui
« est le résultat du péché originel (car vis-à-vis des ra-
« tionalistes, ce serait un cercle vicieux)... Ajoutez à
« cela que si la révélation positive était *absolument* né-
« cessaire, il s'ensuivrait que l'état de pure nature est
« impossible. »

Le père Perrone termine ainsi: « Cette nécessité mo-
« rale de la révélation vient de la connexion entre l'or-
« dre logique et l'ordre historique: le premier nous
« apprend ce que la raison humaine eût pu faire *absolument*;
« mais comparé avec le second, il nous ap-
« prend ce qu'elle a fait en réalité, et par conséquent
« ce qu'elle peut faire *moralement*. Les *rationalistes*
« ne considèrent dans la raison humaine que la puis-
« sance logique... D'autres s'attachent trop à la mé-

« thode historique... Mais le théologien peut, sans se contredire, reconnaître à la raison sa force native, et prouver la nécessité morale de la révélation divine¹. »

Voilà de belles paroles, auxquelles nous souscrivons pleinement. Sans doute le père Perrone ne distingue pas toujours avec une précision complète la question de la découverte et celle de la démonstration; mais cela n'est pas étonnant, puisqu'il n'avait pas à s'occuper de la controverse actuelle. Il établit d'abord, contre l'école de Strasbourg et contre M. de Lamennais, que la raison a la faculté *absolue* de démontrer les vérités naturelles; puis il fait observer qu'*en fait*, les anciens, quoiqu'ils connussent ces vérités par le canal de la tradition, n'en ont pas eu une certitude suffisante, et les ont même accueillies souvent par le doute et par la négation; de là il conclut que la raison, malgré sa puissance *absolue*, est *moralement* impuissante de se suffire à elle-même pour la *conservation*, la *certitude*

¹ Nous prions le lecteur de faire surtout attention aux mots *deduci, gratuitum Dei beneficium, status naturæ puræ*, qui prouvent jusqu'à l'évidence que le P. Perrone ne parle ni de la question de la découverte ni de celle de la révélation primitive. Cette révélation, en effet (dans le sens le plus général), n'est pas un *bienfait gratuit* de Dieu; elle était absolument nécessaire dans l'hypothèse de la création de l'homme, même quand il eût été placé dans l'état de pure nature. Ce n'est donc pas de la révélation primitive qu'on pourrait dire que sa nécessité absolue rendrait impossible l'état de nature pure. On verra dans la note sur le concile d'Amiens que le père Perrone reconnaît comme nous l'impossibilité de découvrir Dieu pour un individu séquestré; mais les réflexions qui précèdent montrent même qu'il ne parle pas de la possibilité de cette découverte par un homme instruit.

et la *démonstration* des vérités naturelles; d'où il suit que la seconde révélation est nécessaire, non pas *absolument* (comme la révélation primitive sans laquelle notre nature eût été incomplète) mais *moralement*, afin de donner à l'homme cette *conviction* des vérités naturelles, qu'il ne lui est pas impossible absolument d'acquiescer par lui-même¹. C'est bien là la doctrine que saint Thomas établit au commencement de la *Somme* et qu'il répète à propos de *la foi*, ainsi que dans la *Somme contre les gentils*². A ce point de vue, nous admettons deux excès réels : celui des rationalistes, qui disent que le genre humain n'a aucunement besoin d'un secours d'en haut pour avoir la *conviction* des vérités démontrables, et celui des supernaturalistes, qui disent que ce secours est *absolument* nécessaire, aussi bien pour la démonstration que pour la découverte de ces mêmes vérités. Nous admettons aussi un milieu, qui consiste à dire que la raison a la faculté *absolue* de démontrer ces vérités, mais qu'elle ne peut suffisamment exercer cette faculté sans un secours divin. Il faut

¹ Quand on dit que la révélation primitive était *absolument* nécessaire, on parle d'une action divine ayant pour but de donner à l'homme les idées métaphysiques, quel que soit d'ailleurs le mode qu'elle ait affecté. Si l'on parlait de l'homme déjà instruit et ignorant les vérités naturelles, la révélation primitive de ces vérités ne serait plus que *moralement* nécessaire; et si l'on parlait d'un mode particulier de la révélation primitive, il n'y aurait plus aucune nécessité.

² Pour se convaincre de plus en plus que telle est la pensée du père Perrone, on n'a qu'à examiner la manière dont il prouve (tom. 1) la nécessité de la révélation; on verra qu'il s'occupe uniquement de la révélation chrétienne, ou si l'on veut de la révélation en général, mais relativement à l'homme déchu.

observer cependant que ce n'est pas là un juste-milieu, car sur la question de la démonstration, l'erreur des supernaturalistes est beaucoup plus grande que celle des rationalistes.

Votre tort, mon révérend père, a été d'appliquer cette argumentation à la possibilité de découvrir les vérités naturelles, et d'assimiler ainsi la nécessité de la révélation primitive à celle de la seconde. C'est absolument comme si je disais : « Il y a deux excès au sujet des vérités surnaturelles : 1^o l'excès de ceux qui disent que la raison peut les démontrer rationnellement dès qu'elle les connaît, et cela sans aucun secours; 2^o l'excès de ceux qui refusent absolument ce pouvoir à la raison. La vérité consiste à dire que cela est impossible à la raison *moralemment*, mais pas *absolument*. » Voilà un aperçu qui, comme le vôtre, est calqué sur celui du père Perrone, et qui cependant est complètement faux, parce que le pouvoir de la raison n'étant pas le même pour les différents objets, il est impossible d'appliquer à tous ces objets la même formule, sans finir par mettre, comme ici, la vérité au nombre des excès. Ainsi, en appliquant à la question qui nous occupe les paroles du savant père Perrone, vous avez fait de la vérité un des deux excès dont vous aviez besoin, et par conséquent, vous vous êtes mis dans le milieu entre cette vérité et l'erreur rationaliste, vous rapprochant toutefois infiniment plus de ce dernier, ou plutôt de cet unique excès, puisque vous n'en différez que sur la plus ou moins grande difficulté de cette découverte, qui nous paraît absolument impossible¹.

¹ Il ne faut pas l'oublier, c'est uniquement sur le point en question, c'est-à-dire sur la possibilité de découvrir les vérités

Vous me direz peut-être que le passage qui vient d'être réfuté s'applique uniquement à la découverte des vérités naturelles par une raison cultivée. Dans ce cas, sans doute, l'affirmation d'une puissance logique, unie à une impuissance morale, serait soutenable; mais outre que ce sens aurait dû être indiqué d'une manière explicite, il soulève aussi des observations bien graves. D'abord, si, dans cette hypothèse, le passage en question devient plus vrai dans l'opinion qu'il affirme, par contre il devient plus injuste dans celle qu'il nous prête. Car, nous aussi, nous accordons que l'impuissance d'une raison cultivée pour découvrir les vérités naturelles est seulement morale, et par conséquent il est doublement inexact de prétendre que nous oublions l'ordre logique pour n'envisager que l'expérience. Mais nous devons présenter ici une autre réflexion, qui a plus de portée et qui exige quelques développements.

Nous venons de dire que la découverte de Dieu par une raison cultivée qui l'ignore, et sa démonstration par une raison qui ne l'ignore pas, sont deux choses moralement impossibles; mais l'impossibilité morale admet bien des degrés, et elle est infiniment plus grande pour la première opération que pour la dernière, de même que la puissance logique est infiniment plus démontrée pour celle-ci que pour l'autre. En effet, s'il est prouvé que la raison est moralement impuissante à se suffire à elle-même pour démontrer les vérités naturelles, il ne l'est pas moins qu'elle possède ici une puissance radicale, puisque dès que la révélation la délivre des obstacles qui entravaient son action, naturelles, que le père Chastel est plus près des rationalistes que de nous.

elle démontre aussitôt ces vérités d'une manière rationnelle, et le fait même quelquefois quand elle est privée de ce puissant secours. En est-il de même pour la question de la découverte? Pas le moins du monde. Quelle preuve donne-t-on de la puissance radicale qu'aurait la raison cultivée de découvrir les vérités naturelles? Les a-t-elle quelquefois découvertes, comme elle les a démontrées sans la révélation? Personne ne saurait le prouver. Les a-t-elle au moins quelquefois découvertes avec un secours extérieur? Encore moins, car dès que ce secours les lui a révélées, il n'y a plus ni besoin ni moyen de les découvrir; de sorte que la révélation qui, en levant tous les obstacles, permet à la raison de démontrer facilement les vérités naturelles, est elle-même le plus grand obstacle qui en empêche la découverte.

Ainsi, on n'a encore donné aucune preuve de la puissance absolue d'une raison cultivée pour découvrir les vérités naturelles. Nous l'admettons cependant, parce qu'ici nous ne pouvons pas non plus démontrer l'impuissance logique; mais il reste constaté que sur ce point l'impuissance morale est, pour ainsi dire, à son comble, parce que d'abord elle repose sur les preuves les plus fortes, comme nous le verrons dans la sixième partie, et que de plus elle n'est pas limitée (comme pour la démonstration) par une puissance logique solidement établie, et par des exceptions nombreuses qui constituent un commencement de puissance morale. Donc, quand même le sens du passage, dont nous nous occupons, serait tel que nous l'avons supposé tout à l'heure, il contiendrait encore une confusion très-fâcheuse entre deux opérations pour lesquelles la raison n'a pas le même pouvoir, et il ne reproduirait pas la

pensée du père Perrone, qui ne parle pas d'une impuissance morale aussi grande que celle qu'on doit admettre dans le cas chimérique de la découverte de Dieu par une raison cultivée.

Mais ce n'est pas tout : dans le passage cité, entendu comme nous le supposons, la démonstration de Dieu et sa découverte par un homme instruit sont confondues, non-seulement par la nature de l'impuissance morale qui en est affirmée, mais encore par les preuves qui sont présentées pour établir cette impuissance. En effet, le père Perrone voulant montrer que l'homme, livré à lui-même, n'aurait guère pu conserver et démontrer les vérités naturelles, cherche des arguments dans l'histoire, et il a bien raison; mais l'histoire ne peut *directement* fournir aucune donnée pour nous apprendre ce que l'homme pourrait faire dans une hypothèse chimérique, comme celle d'une raison cultivée et ignorant tout à fait les vérités naturelles. Si les égarements des nations païennes ont pour conséquence immédiate l'impuissance morale, relative à la conservation et à la démonstration, il faut partir de cette première conséquence pour conclure l'impuissance morale relative à la découverte par un homme instruit. En d'autres termes, l'histoire prouve par l'*expérience* l'impuissance morale modérée de démontrer les vérités naturelles; elle prouve par l'*induction* l'impuissance morale immense de leur découverte par un homme instruit; et pour ce qui est de cette même découverte par un individu entièrement séquestre, nous négligeons la preuve tirée de l'induction, parce que nous en avons d'autres qui démontrent jusqu'à l'impuissance logique.

En résumé, le père Perrone a raison d'appliquer à la démonstration des vérités naturelles l'opinion d'une

puissance *absolue* ou *logique* accompagnée d'une impuissance *morale*; — nous l'appliquons en outre, mais pour d'autres motifs et à un autre degré, à la découverte des vérités naturelles par une raison cultivée; — nous affirmons enfin qu'on ne peut aucunement l'appliquer à la découverte de ces vérités par une raison entièrement privée de l'enseignement social. Or dans le passage que nous avons rapporté, cette formule est appliquée indistinctement à toutes ces questions. Non-seulement on n'y trouve aucune distinction entre les deux problèmes que l'on peut poser sur la *découverte*, mais encore il y a une confusion formelle entre l'un au moins de ces deux problèmes et celui qui est relatif à la démonstration.

Si cette réponse, mon révérend père, n'était déjà trop longue, nous signalerions encore plusieurs contradictions dans la partie de votre ouvrage où se trouve le passage cité. Ainsi, après avoir présenté la découverte des vérités naturelles comme une chose assez facile (p. 33, 34) « pour peu qu'on y mette d'attention et de bonne volonté, » vous la déclarez moralement impossible (p. 54); puis dans vos conclusions, qui ont été citées au chapitre IV, vous dites : « 2^o Pour les « premières vérités naturelles, un enseignement divin « n'est pas rigoureusement nécessaire; 3^o pour les « conséquences et l'application de ces principes, pour « obtenir un système complet et le conserver quelque « temps sur la terre, la révélation est moralement « nécessaire. » On pourrait faire sur ces paroles différentes remarques; on pourrait demander, par exemple, s'il est question de la révélation primitive, comme cela devrait être, ou de la seconde révélation, comme pourrait le faire croire le mot de *conserver*; mais je me

bornerai à poser ce dilemme : La révélation vous paraît ou également ou inégalement nécessaire pour les premiers principes, et pour les conséquences. Dans le premier cas, pourquoi paraissez-vous donner à ces deux questions une solution différente? Dans le second, pourquoi dites-vous au fond la même chose au n^o 2 et au n^o 3? Dire en effet que la révélation est moralement nécessaire, n'est-ce pas dire qu'elle n'est pas rigoureusement nécessaire?

XV^e ARGUMENT. — Enfin, mon révérend père, votre dernier argument, c'est l'autorité de saint Augustin et celle de saint Thomas; mais ici encore nous avons le regret de dire que vous avez confondu deux questions qui sont bien distinctes. Pour ne point parler des passages qui sont relatifs à la démonstration, tout ce que vous citez des deux grands docteurs que nous venons de nommer a pour but d'établir que l'enseignement et la parole ne peuvent être l'unique cause de la science, et que les idées, bien loin de nous arriver par le canal des signes, sont gravées dans notre âme par la main du Créateur. Or, comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, nous admettons pleinement cette grande vérité. Seulement nous ajoutons que la parole est une condition nécessaire pour que ces idées puissent devenir actuelles, et les saints docteurs dont nous admettons la pensée sont bien loin d'avoir rejeté la nôtre. Ils ne l'ont pas exprimée aussi formellement que nous, parce que la question n'avait pas été soulevée; mais on voit bien de quel côté ils inclinent, quand on lit dans saint Augustin : *Verbis fortasse ut consulamus admoniti*, et dans saint Thomas : *Et tamen scientia ab homine quodammodo causatur*.

Ce qu'il faut conclure de tout ce qui précède, c'est

que nous n'avons pas encore vu la moindre apparence de preuve en faveur de cette puissance de découverte que vous attribuez à la raison humaine.

CHAPITRE IX.

Où l'on expose et où l'on apprécie les qualifications infligées par le père Chastel à ses adversaires catholiques.

Il serait impossible, mon révérend père, de rapporter toutes les qualifications que vous prodiguez aux opinions de vos adversaires catholiques, à ces opinions que vous deviez présenter plus tard comme opposées à l'enseignement de l'Église. Je me borne à transcrire celles que contiennent deux petites pages de la préface; elles pourront donner une idée du reste : *Système inouï, humiliant, maladroit, imprudent, déplorable, arguments frivoles, vaines théories, nouveautés étranges*, telles sont, mon révérend père, les paroles plus que sévères dont vous gratifiez coup sur coup les plus honorables écrivains. J'ajouterai peu de chose, car la discussion sur ce point est à la fois pénible et peu utile; et d'ailleurs vous-même, j'en suis sûr, vous regrettez aujourd'hui ces dures paroles. « Le rouge monte au visage, dites-vous, de s'entendre appeler les ennemis de la raison (par les rationalistes)... lorsque c'est la raison que nous prenons pour juge entre eux et nous » (p. 17); » mais, ajoutez-vous, « ce qui est infiniment plus regrettable, c'est que des catholiques aient donné lieu à la plupart de ces reproches. » Ainsi parce que des écrivains catholiques soutiennent une opinion libre, une opinion vraie, comme nous le montrerons, vous leur renvoyez l'épithète qui vous blesse tant,

quand un rationaliste vous l'adresse! Vous les appelez *ennemis de la raison* (p. 2, etc., etc.), *détracteurs de la raison* (p. 33), vous parlez de leurs *énormités* (p. 33), de leurs tristes *emportements contre la raison* (p. 15)! Ne craignez-vous pas, mon révérend père, que, venant d'un catholique et d'un religieux, ces paroles ne leur fassent aussi *monter le rouge au visage*, à eux qui aussi prennent la *raison pour juge* entre eux et vous? Mais non, cela n'est pas à craindre : si quelque chose doit faire *monter le rouge au visage*, ce n'est pas d'avoir subi des expressions semblables, c'est de les avoir employées.

Aux qualifications adoptées par vous se rattache ce mot de *traditionaliste*, par lequel vous désignez sans cesse vos adversaires catholiques. D'autres l'ont appelé un barbarisme; pour moi, qui ne veux rien dire de blessant, je me borne à vous prédire qu'il ne passera pas dans la langue française¹.

¹ Ce mot a du reste deux grands inconvénients : 1° il est donné indistinctement à un grand nombre d'écrivains qui sont séparés par des nuances nombreuses, comme on le verra dans la sixième partie; 2° il semble présenter comme suspecte une opinion qui est généralement adoptée aujourd'hui par les philosophes catholiques. Peut-être serait-il justifiable pour désigner l'excès de ceux qui refusent à la raison le pouvoir de démontrer les vérités naturelles; mais, dans ce sens, il serait encore inutile, puisque, sans parler du mot de *baïanisme*, on a déjà celui de *supernaturalisme*. Nous regrettons donc que quelques-uns des écrivains, appelés *traditionalistes* par le père Chastel, aient accepté cette dénomination; nous les engageons à y renoncer.

CHAPITRE X.

Méprises du père Chastel au sujet de la loi naturelle, et de l'obligation morale.

Vous commencez, mon révérend père, par définir la loi naturelle, « celle qui découle de la nature des êtres, « et qui est manifestée à chacun de nous par la raison. » Comme vous renvoyez à saint Thomas et à Suarez, je les ai lus attentivement aux endroits indiqués, et je n'y ai pas vu les mots *manifestée par la raison*, ni rien qui en approche; ces mots sont équivoques, mais nous allons bientôt voir quel sens vous leur donnez.

Vous dites ensuite que la loi du devoir se connaît par la raison, et non par le *sens moral*, le *sentiment*, l'*impulsion du cœur*, le *goût*, la *sensibilité*, le *plaisir*, attendu que la vérité morale est *objective*, et le sentiment *subjectif*. Il y aurait beaucoup à dire sur l'assimilation de mots si disparates, et sur la supposition que M. Nicolas soutient, dans toute son étendue, l'erreur que vous réfutez sans peine. Bornons-nous à remarquer que les vérités morales étant, comme vous le dites, quelque chose d'objectif, ne peuvent être connues ni par le sens intime, ni par l'intuition intellectuelle ou évidence apodictique qui ne peuvent percevoir que des phénomènes subjectifs, c'est-à-dire des sentiments, des idées, des volitions. La raison ne connaît donc pas les vérités morales par les deux facultés¹ dont nous venons de parler; elles les connaît au moyen du *sens moral* ou *sens naturel*, par où elle appréhende celles des vérités

¹ Ou les deux *criterium*, car à chaque faculté intellectuelle correspond un *criterium* analogue.

objectives qui ne sont pas du ressort du témoignage des hommes, ni de la relation des sens. Cette cinquième faculté intellectuelle, ou ce cinquième *criterium* que nous appelons *sens moral* ou *naturel* (et qui n'a rien de commun avec la sensibilité, le sentiment, le cœur, le goût, etc.), a été nommé autrement par quelques écrivains; mais quel que soit le nom qu'ils lui donnent, ils lui attribuent toujours la même destination, qui est de nous mettre en rapport avec l'une des trois classes de vérités objectives¹. Il ne faut donc, mon révérend père, ni assimiler, comme vous le faites, le sens moral à la sensibilité, ni, comme vous le faites encore, le séparer de la raison dont il est un aspect. D'ailleurs ce n'est pas parce que le sentiment est *subjectif*, qu'il ne peut percevoir l'*objectif*, car l'*objectif* est perçu par la raison qui est aussi *subjective*; c'est parce que le sentiment est quelque chose qui peut être perçu par le sens intime, mais qui, de sa nature, ne saurait percevoir.

Si l'on nous objectait que plusieurs vérités morales peuvent être prouvées indépendamment du cinquième *criterium* dont nous venons de parler, nous répondrions : 1° Que le raisonnement est un instrument commun au moyen duquel on peut tirer des conclusions de tout ce dont on est certain par l'une des cinq facultés intellectuelles, de sorte que l'existence de Dieu, par exemple, peut se prouver par des raisonnements basés sur différents *criterium*; 2° que le *sens moral* ou *naturel* est non-seulement un *criterium* particulier, mais encore le fondement de toute certitude objective,

¹ Souvent on donne aux mots de *sens moral* une acception moins large que celle qui vient d'être indiquée; mais lors même que ce mot ne désigne pas le cinquième *criterium* tout entier, il en désigne au moins un aspect notable.

puisqu'il sur lui seul reposent les premiers principes relatifs à la *réalité*, et notamment cette vérité que les phénomènes perçus par nous doivent être rapportés à des substances.

« Mais la raison seule, sans le secours de la révélation, peut-elle découvrir les grands principes de la « loi naturelle? » Après avoir posé cette question, mon révérend père, vous la résolvez affirmativement sans la moindre hésitation; nous soutenons la négative, mais avec des explications qui sont indispensables pour éviter toute équivoque.

En effet, dans ce qui suit, vous attribuez deux opinions à vos adversaires catholiques, en adoptant les deux contradictoires; il en est une que vous avez raison de leur attribuer, mais que vous avez tort de blâmer; il en est une autre que vous avez raison de blâmer, mais que vous leur attribuez sans le moindre motif. Ainsi vous êtes dans le vrai en affirmant qu'il y a une différence essentielle entre le bien et le mal; mais pourquoi nous accuser de méconnaître une vérité si simple? Vous êtes dans le vrai encore en nous attribuant l'opinion que la révélation est nécessaire pour nous donner la connaissance des vérités morales; mais, comme nous le montrerons tout à l'heure, vous vous trompez en attaquant cette opinion dans le sens où nous l'entendons. Néanmoins, en affirmant d'une manière absolue qu'il n'est pas besoin de révélation pour connaître la loi naturelle, vous ne soutenez qu'une erreur dont la fausseté n'est pas évidente; ce qui est in-

¹ « A ces catholiques pour qui, dans le bien et le mal, il n'y a « rien d'essentiel, etc., etc. Croient-ils donc ces philosophes que « Dieu soit libre d'improver ce qui est bien, d'aimer ce qui est « mal (page 39)? »

concevable, c'est que vous prétendiez déduire cette erreur de la vérité que nous admettons ensemble, de la différence essentielle qui existe entre le bien et le mal. « Le bien et le mal, dites-vous, sont fondés sur l'essence « immuable des choses... *par conséquent*, il n'est pas « besoin d'une révélation pour connaître la volonté de « Dieu sur ce point » (p. 40). Ce qui vous a trompé, c'est qu'effectivement, comme vous le remarquez, si l'on admet, avec quelques théologiens protestants, que le bien et le mal ne diffèrent pas essentiellement, il s'ensuit qu'on ne peut savoir où est le bien, ni où est le mal, que par la révélation. Mais si l'absence de différence intrinsèque entre le bien et le mal rend la révélation nécessaire, la réalité de cette différence ne rend pas la révélation inutile; de ce que Dieu veut le bien essentiellement, il ne s'ensuit pas que nous puissions le connaître sans révélation, cela saute aux yeux, et le *par conséquent* de la phrase citée m'étonne beaucoup plus que je n'oserais le dire¹. Si le dogme de la Trinité était quelque chose qui dépendit, comme la création, du bon vouloir divin, on pourrait en conclure l'impossibilité de connaître la Trinité sans la révélation; mais de ce que la Trinité est essentielle et indépendante de la liberté de Dieu, peut-on conclure qu'il soit possible de la découvrir sans la révélation? Vous me direz peut-être qu'il n'y a pas de comparaison à faire entre une vérité surnaturelle et une vérité naturelle. Je réponds que je ne les compare pas sous les aspects qui les différencient, mais sous ceux par lesquels elles se ressemblent. Vous me dites que la loi naturelle,

¹ Il faut même remarquer qu'il y a des choses que Dieu a faites librement, et que cependant nous pouvons connaître sans une révélation expresse.

en vertu de son immutabilité, peut être découverte sans la révélation; je vous montre par un exemple frappant que de l'*immutabilité* seule on ne peut tirer une pareille conclusion, et qu'une vérité immuable peut être telle que nous ne puissions la découvrir. Si vous me dites maintenant que la loi naturelle est à notre portée, etc., c'est là un autre côté de la question, dont l'examen aura son tour; mais quand vous auriez raison sur ce dernier point (ce qui n'est pas), il ne s'ensuivrait pas que l'observation qui précède fût sans fondement, car ce que j'attaque ici, c'est, non pas votre conclusion, mais bien votre preuve, et pour parler comme l'école, non pas le *conséquent*, mais bien la *conséquence*¹.

Vous dites ensuite : « Cette loi primordiale, gravée dans le cœur de chacun de nous, est promulguée par la voix de la raison et de la conscience » (p. 40). Je n'attaque pas ces paroles, parce que, vu leur défaut de précision, elles sont susceptibles d'un sens raisonnable; mais il est clair que dans votre pensée, elles signifient ce que plus haut vous avez dit clairement, savoir : que l'homme peut découvrir la loi naturelle sans la révélation. « Tel a été dans tous les temps l'enseignement chrétien, » voilà toutes vos preuves avec quelques textes qui n'ont aucun rapport à la question. Vous alléguiez l'autorité de saint Paul, qui dit que cette loi était écrite dans le cœur des païens; la réponse est facile : saint Paul constate ce fait, que les Gentils connaissaient la loi naturelle, mais il n'examine pas le moins du

¹ On appelle *conséquent* la conclusion d'un raisonnement, et *antécédent* ou *prémises* les points d'où l'on part (*majeure* et *mineure* dans le syllogisme); la *conséquence* est la légitimité de la conclusion.

monde par quelle voie cette connaissance leur était venue, et encore bien moins par quelle voie elle aurait pu ou n'aurait pas pu leur venir.

Mais voici quelque chose de plus grave : « Il faut distinguer deux choses dans la loi naturelle : l'existence de la nature et le précepte divin... Ce dernier fait sans doute la principale force de la loi naturelle... mais antérieurement à la prescription et à la volonté divine, il y a bien et mal moral; il y a donc obligation morale, non aussi forte, mais réelle de faire ce qui est bien et d'éviter ce qui est mal. Cela est si vrai que cette loi est la raison même de notre soumission à la volonté divine, car enfin si Dieu ordonne ou défend, il faut qu'il y ait en nous une raison antérieure d'accepter sa volonté et de la suivre. »

Procédons avec ordre, car il y a ici bien des observations à faire. Vous continuez, mon révérend père, à confondre l'essence immuable de la loi naturelle avec la connaissance que nous pouvons en avoir, et vous confondez ces deux choses sous le nom d'*obligation morale*. Cette expression peut en effet s'appliquer à ces deux objets; mais à condition de remarquer qu'il y a deux sortes d'*obligation morale* totalement différentes : la première, *objective*, qui se confond avec l'essence de la loi naturelle, la seconde, *subjective*, qui dépend de la connaissance que nous avons de cette loi.

Mais avant d'aller plus loin, j'observe que vous avez commis une deuxième confusion entre la volonté divine et le précepte divin. En effet vous employez les mots de *précepte* et *défense* conjointement avec ceux de *nécessaire*, *nécessité*, qui ne conviennent qu'à la volonté immuable, puisque le précepte est libre; et d'un autre côté, vous employez le mot de *volonté* quand il

est clair que vous parlez du précepte. Quelquefois même vous mettez les deux mots ensemble, et il ne servirait à rien de me répondre que vous attachez le même sens aux deux mots, car je vous reproche précisément de n'avoir pas distingué les deux sens¹. Vous connaissez certainement la différence qui existe entre eux, et je n'ai pas la prétention de vous l'apprendre; je remarque seulement que vous paraissez l'avoir oubliée en écrivant les pages que nous examinons. La volonté par laquelle Dieu veut ce qui est *bien en soi* est tellement essentielle qu'elle ne peut pas ne pas exister; le précepte au contraire ne peut exister que dans l'hypothèse de la création; et même dans cette hypothèse, comme nous le verrons bientôt, il n'est pas absolument nécessaire. De plus, une autre différence qui a rapport à l'homme, c'est que le *précepte* peut nous être connu avant la malice ou la bonté intrinsèque de la chose qui en est l'objet, tandis que la *volonté pure* ne peut être connue qu'en même temps. Enfin quand on sait par déduction ou par révélation qu'une chose est mau-

¹ D'ailleurs cette confusion sera évidente pour qui lira les p. 40 et 41. Des deux côtés, il est dit que Dieu est nécessité à vouloir le bien et à défendre le mal; or, il est certain que ces mots sont appliqués, à la p. 41, au précepte libre, et, à la p. 40, à la volonté essentielle. On pourrait même prouver que cette confusion existe dans chacune des deux pages prise à part, surtout dans la p. 41, où les mots *nécessaire*, *logiquement antérieure*, *il plaît à Dieu*, et surtout *abstraction faite de Dieu*, se rapportent à la volonté essentielle. Ces deux locutions: *abstraction faite du précepte*, *abstraction faite de Dieu*, ne peuvent être données comme synonymes sans qu'il en résulte une confusion entre les deux volontés qu'il faut distinguer en Dieu.

vaise en soi, c'est-à-dire quand l'obligation de l'éviter est à la fois objective ou essentielle et subjective ou connue, il est toujours facile et légitime de conclure qu'elle est opposée à la volonté divine, et *vice versa*, tandis que du précepte, on ne peut jamais conclure la malice intrinsèque, ni réciproquement¹.

Mais ceci me conduit, mon révérend père, à signaler une troisième et une quatrième confusion: vous dites indifféremment que la connaissance de la loi naturelle ou l'obligation morale existe sans la *révélation* et sans le *précepte*, et vous ne distinguez pas entre les divers sens du mot de révélation (la primitive, celle dont l'Église est gardienne, l'enseignement social); or la simple connaissance de la loi naturelle peut exister sans l'obligation de l'accomplir, et la révélation, le précepte, l'enseignement sont loin d'être également nécessaires ou également inutiles à l'existence de cette connaissance et de cette obligation².

Après avoir ainsi distingué soigneusement toutes les parties de la question, il m'est facile de l'aborder de front et de la résoudre. Vous vous demandez jusqu'à quel point « la morale est indépendante de la religion, « en d'autres termes, s'il y a une loi morale indépendante de toute loi divine, » et vous répondez hardiment « qu'il y a obligation morale, abstraction faite de la volonté divine. » Je réponds à mon tour que la question n'est pas aussi simple qu'elle vous le paraît, puisqu'il y a deux sortes d'obligation morale et deux sortes de volonté divine³: l'obligation *essentielle*

¹ Ce dernier mot va être expliqué un peu plus loin.

² Obligation qui, outre la connaissance, suppose la certitude, mais non la démonstration.

³ Même relativement à la loi naturelle. Il y a une volonté libre

et l'obligation *personnelle*, la volonté immuable et la volonté libre ou précepte. Au lieu d'une seule réponse, il en faut donc plusieurs; voici celles qui paraissent les plus raisonnables.

1^o L'obligation essentielle ou objective ne peut jamais exister sans la volonté divine *immuable*, ni cette volonté sans cette obligation; on ne peut évidemment séparer ces deux choses que par abstraction.

2^o Cette obligation *essentielle* existe nécessairement avant le précepte, non-seulement logiquement, mais aussi chronologiquement. Elle peut même exister sans qu'il y ait aucun précepte sur le même point¹. C'est évident pour le cas où Dieu n'aurait rien créé; nous verrons que c'est possible, même dans l'hypothèse de la création. C'est là, mon révérend père, le seul sens où votre proposition puisse être soutenue; mais il est clair que ce n'est pas ainsi que vous l'entendez, car vous parlez évidemment de l'obligation *personnelle*.

3^o L'obligation *personnelle* ou subjective d'accomplir un point de la loi naturelle ne peut jamais exister sans la volonté divine immuable²; mais elle peut exister sans qu'on y pense, et même sans qu'on la connaisse, sans qu'on sache qu'il s'agit d'une chose mauvaise en soi; aussi le précepte est-il la voie la plus facile, même pour savoir ce que Dieu veut essentiellement.

pour les choses qui sont l'objet de la volonté essentielle, parce que le mode, par lequel Dieu nous fait connaître ces choses, rentre dans les opérations *ad extra*.

¹ Quant à la réciproque, il est clair que, pour la loi naturelle, le précepte ne peut exister sans l'obligation essentielle ni l'obligation immuable.

² Ici encore la réciproque n'est pas vraie, cette volonté immuable pouvant exister sans l'obligation *personnelle*.

4^o L'obligation *personnelle* peut exister non-seulement sans qu'on pense au précepte et sans qu'on le connaisse, mais même sans qu'il existe. Avant d'expliquer cette concession, je dois faire observer que ce que j'accorde pour le *précepte*, je ne l'accorde pas pour la révélation. Remarquez aussi, mon révérend père, que je ne dis pas comme vous d'une manière absolue, qu'il y a obligation morale antérieurement au précepte. Cela ne peut se dire que de l'obligation essentielle; mais vous ne parlez pas uniquement de celle-là, comme le prouvent les mots de *sanction*, de *connaissance*, de *obligation non aussi forte*, de *raison antérieure en nous*, etc., qui ne se rapportent qu'à l'obligation *personnelle*.

Deux mots encore sur l'obligation *non aussi forte mais réelle*, qui, selon vous, existe antérieurement au précepte. J'admets, comme vous l'avez vu, que l'obligation *personnelle* relativement à une chose bonne ou mauvaise en soi peut absolument exister avant la connaissance du précepte; mais je n'admets pas le moins du monde que l'ignorance ou même l'absence du précepte rende cette obligation moins forte. Si un homme a d'une manière ou d'une autre acquis la certitude qu'une chose est mauvaise en soi, et par conséquent opposée à la volonté essentielle de Dieu, l'obligation de l'éviter est aussi forte pour lui que s'il était sous le poids d'un précepte positif; ce qui rend l'obligation *personnelle* moins forte, ce n'est pas de connaître la malice intrinsèque sans le précepte, c'est de n'être pas certain de la malice intrinsèque ou de l'existence du précepte.

Quant à votre assertion « qu'il faut qu'il y ait en nous une raison antérieure d'accepter la volonté de Dieu et que cette raison antérieure est l'obli-

« gation morale, non aussi forte, qui précède le précepte, » elle me paraît complètement insoutenable. Quand même il ne s'agirait ici que d'une antériorité logique, c'est-à-dire d'une simultanéité nécessaire, il s'ensuivrait 1° que Dieu ne peut défendre que ce qui est mauvais en soi; 2° qu'il ne peut défendre obligatoirement une chose mauvaise en soi, sans que nous en connaissions la malice intrinsèque. Je sais bien que vous n'admettez pas ces monstrueuses conséquences, mais alors rejetez le principe qui les contient implicitement, et reconnaissez avec nous qu'il suffit de savoir que Dieu défend une chose pour être obligé d'obéir, quand même on n'aurait en soi aucune *raison antérieure* de se soumettre, aucune connaissance de la malice intrinsèque de la chose défendue¹.

¹ Il ne servirait à rien d'expliquer ceci en disant que cette raison antérieure consiste à connaître l'obligation essentielle d'obéir à Dieu. Ce n'est pas évidemment le sens du passage cité, puisque le système du P. Chastel est précisément de soutenir que l'obligation morale peut exister pour celui qui ignore Dieu. D'ailleurs ce qui, selon lui, *doit* exister en nous avant le précepte, c'est ce qui, selon lui, *peut* exister de cette manière; or ce qui, d'après lui, peut exister en nous avant le précepte, c'est l'obligation fondée sur la connaissance de la malice intrinsèque. Je n'ai pas besoin de faire observer qu'une antériorité chronologique serait encore plus erronée, si on l'affirmait comme nécessaire. Le P. Chastel nous paraît, en outre, n'avoir pas distingué la raison antérieure objective de la raison antérieure subjective. Ainsi, à la p. 36, il dit que la loi naturelle est la *raison antérieure* de toutes les obligations, même de celles qui sont imposées par les hommes. Cela peut être soutenu, et cette *raison antérieure objective* peut être affirmée comme nécessaire, mais il ne s'ensuit pas qu'elle *doive* être connue avant le précepte ou en même temps.

Vous n'êtes pas plus dans le vrai en parlant de la sanction de l'obligation morale antérieure au précepte¹; cette sanction que, selon vous, la raison nous révèle, est « que tout être qui agit contre sa nature marche à sa destruction. » Pardon, mon révérend père; quand un homme est convaincu, indépendamment d'un précepte, qu'une action est mauvaise en soi, il lui est facile de savoir qu'elle est opposée à la volonté essentielle de Dieu, et par conséquent digne d'un châtement divin; c'est là une vérité naturelle que la raison peut se prouver plus facilement encore que la malice intrinsèque d'une action, plus facilement surtout que la tendance destructive de tout acte contraire à la nature.

Il reste maintenant à expliquer pourquoi nous avons accordé que l'obligation morale, non-seulement essentielle, mais encore personnelle ou subjective, peut exister indépendamment du précepte; c'est ce que nous allons faire en examinant si l'on peut découvrir la loi naturelle sans la révélation ou l'enseignement. Cette question ne doit pas seulement être distinguée des précédentes; prise en elle-même, elle est encore trop générale pour qu'on puisse la trancher par un *oui* ou un *non*; il faut en noter soigneusement les divers degrés, et appliquer à chacun d'eux la solution qu'il réclame.

En effet, on peut demander : 1° L'homme peut-il se passer de l'enseignement pour acquérir la connaissance des points de la loi naturelle qui peuvent se déduire d'autres vérités révélées? 2° Peut-il également se passer de l'enseignement d'une manière absolue, de manière à découvrir la loi naturelle, avec une raison cultivée, mais ne connaissant aucune des vérités morales? 3° Cette

¹ Il est clair que nous admettons cette obligation non comme *nécessaire*, mais comme *possible* avant le précepte.

découverte serait-elle possible à une raison qui n'aurait eu encore aucun rapport avec la société? 4° La révélation sans le précepte est-elle suffisante pour que la loi naturelle puisse être connue de l'homme et obligatoire pour lui¹?

Par là même que vous ne distinguez pas ces divers degrés de la question, votre affirmation unique contient virtuellement une réponse affirmative pour chacun des quatre cas; je pense, au contraire, qu'ils exigent nécessairement des réponses différentes.

Sur le premier point, je réponds : Oui, l'homme a la faculté *absolue* de déduire des vérités naturelles qu'il connaît déjà certaines parties de la loi naturelle qui ne lui ont pas été enseignées; là-dessus tout le monde est d'accord.

La réponse à la seconde et à la troisième question dépend totalement de l'opinion qu'on adopte sur l'origine des connaissances humaines; car si on a pu découvrir l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, etc., à plus forte raison, quand on connaît ces vérités, pourra-t-on découvrir la loi naturelle qui, sur plusieurs points, s'en déduit; si, au contraire, la première découverte est réellement impossible, quoiqu'à divers degrés, soit pour l'homme séquestré, soit pour l'homme instruit, il s'ensuit qu'on doit répondre négativement à ces deux questions. La preuve de la réponse négative que nous faisons ici se trouve donc dans notre discussion sur l'origine des connaissances.

Enfin, pour la quatrième question, il me semble que

¹ Les trois questions de la connaissance, de la certitude et de la démonstration, ne sont pas distinguées ici, parce que cette solution spéciale est la même pour toutes; elles seront distinguées soigneusement dans le résumé général qui va suivre.

si la révélation est nécessaire, dans la mesure qui vient d'être indiquée, pour l'existence de l'obligation personnelle, elle suffit pour cet objet sans précepte positif. Si Dieu révèle qu'une chose est mauvaise en soi, ou même si la raison, partant d'une vérité naturelle, arrive à se démontrer la malice intrinsèque d'une action, l'obligation morale existe, quand même il n'y aurait pas de précepte¹. C'est là cette loi *qui indique le devoir*, sans le présenter comme la volonté d'un supérieur, car j'admets tout ce que vous citez de Suarez et de saint Thomas; ils n'affirment rien autre chose que ce que nous accordons, et même dans la plupart des passages que vous leur empruntez, ils disent seulement que pour les choses bonnes ou mauvaises en soi, l'obligation morale essentielle existe avant le précepte positif que Dieu impose librement.

Du reste, mon révérend père, si une analyse profonde et patiente de votre chapitre sur la loi naturelle m'y a fait découvrir bien des inexactitudes qui avaient échappé à vos précédents adversaires, je dois vous dire que plusieurs de leurs critiques ne me paraissent pas fondées. Ainsi M. Bonnetty assimile à je ne sais quelle théorie païenne la phrase suivante : « Le bien n'est pas tel parce qu'il plaît à Dieu, mais il plaît à Dieu parce qu'il est bien. » Or, à mon avis, le seul reproche que l'on puisse adresser à cette phrase, c'est d'être équivoque; elle est justifiable, si elle signifie que ce qui est bon en soi est indépendant de la volonté libre de Dieu; mais si elle s'entend de la volonté *essentielle*, qui paraît, en effet, indiquée par le mot de *plaire*, elle contient un non-sens, car elle sépare deux choses qui sont insé-

¹ Ceci sera mieux expliqué dans le résumé qui termine le chapitre.

parables et dont l'une ne précède pas l'autre, même logiquement¹. M. Bonnetty vous fait encore un autre reproche qui me paraît excessif, quand il déclare « que les hommes sensés, et à plus forte raison les chrétiens, ne peuvent mettre en supposition que Dieu n'existe pas. » Supposer, en effet, ce n'est pas affirmer; c'est plutôt le contraire, car c'est en supposant la non-existence de Dieu qu'on trouve une des meilleures preuves de son existence. Vous avez donc pu, mon révérend père, *supposer* que Dieu n'existe pas, sans aller contre la foi catholique, comme vous auriez pu, sans aller contre la *réalité*, *supposer* la non-existence du soleil; mais M. Bonnetty a raison d'ajouter que dans la supposition de la non-existence de Dieu, il n'existe plus d'obligation morale, même essentielle, car évidemment si Dieu n'existe pas, rien n'existe. Il est vrai, vous reconnaissez vous-même que² « l'existence de

¹ On a vu plus haut que l'antériorité, même logique, de l'obligation personnelle ou subjective, au précepte, ne peut être affirmée comme nécessaire. L'antériorité logique de l'obligation essentielle à la volonté divine (affirmée par le P. Chastel à la p. 41) est ou impossible, ou insuffisante. Si on parle de la volonté absolue, l'obligation essentielle ne lui est pas antérieure, même logiquement; si l'on parle du précepte libre, l'obligation essentielle lui est antérieure, même chronologiquement.

² Voici le passage d'où cette phrase est tirée : « Grotius a judicieusement remarqué qu'il y aurait quelque obligation naturelle quand même on accorderait, ce qui ne se peut, qu'il n'y a pas de divinité... Dieu, a-t-on dit, est la source de la morale...; oui, mais il l'est aussi des vérités mathématiques; cependant ne peut-on prouver les vérités mathématiques sans recourir au dogme de l'existence de Dieu?... Sans doute l'existence de Dieu, comme principe de tous les êtres, est en soi nécessaire pour la possibilité de l'obligation morale; mais l'existence en

« Dieu, *comme principe de tous les êtres*, est en soi nécessaire pour la possibilité de l'obligation morale; » mais cela veut dire seulement que, si Dieu n'existait pas, il n'y aurait pas d'obligation *personnelle*, attendu que *personne* n'aurait pu voir le jour sans le *principe de tous les êtres*. Ce qui prouve (mieux encore que ces dernières paroles) que telle est votre pensée, c'est que plus haut vous dites : « Il y aurait quelque obligation naturelle, quand même on accorderait qu'il n'y a pas de divinité. » Ou bien ces deux passages se contredisent, ou bien le premier affirme l'impossibilité de l'obligation *personnelle* dans la supposition de la non-existence de Dieu, et le second, la possibilité de l'obligation *essentielle* dans cette même hypothèse. Si vous prétendiez n'avoir pas soutenu cette dernière erreur, mais avoir dit seulement que l'obligation personnelle peut exister pour celui qui ignore l'existence de Dieu, j'aurais encore plusieurs observations à vous présenter. 1^o Cette expression : *l'obligation personnelle peut exister*, etc... ne ressemble nullement à celle-ci : *la loi naturelle peut être démontrée*, etc...; nous allons voir dans un instant combien vous avez eu tort de les confondre. 2^o Il n'y a pas plus de similitude entre ces deux expressions qui ont chez vous le même sens, si vous ne soutenez pas l'erreur que vous prêtez à Grotius : *Sans recourir au dogme de l'existence de Dieu, et : quand on accorderait qu'il n'y a point de divinité.*

nous d'une âme spirituelle et libre, comme sujet de cette obligation, est nécessaire aussi. Cependant celui qui méconnaît ou ignore, ou n'a pas présente à la pensée la spiritualité de l'âme, n'est-il pas toujours obligé de reconnaître et d'accepter la loi du devoir? Il en est de même de celui qui ferait abstraction de l'existence de Dieu. »

3° Votre comparaison, tirée de l'âme, n'a aucune valeur ; de ce qu'on pourrait démontrer la *loi du devoir*, sans penser à l'existence de l'âme, il ne suit nullement qu'on puisse faire cette démonstration sans penser à l'existence de Dieu ; cette dernière opinion, à laquelle vous essayeriez vainement de réduire toutes vos erreurs, touche à une question très-épineuse et est beaucoup plus contestable que vous ne le pensez. 4° La parité que vous établissez entre les mots *méconnaît* et *ignore* est insoutenable ; de ce qu'on pourrait démontrer la loi naturelle sans recourir à l'existence de Dieu, il ne suit pas qu'on le pourrait en méconnaissant Dieu. Vous dites que dans ce cas on serait toujours *obligé* d'accepter la *loi du devoir* ; je distingue : on y serait *obligé* en conscience, parce qu'on serait obligé de cesser de méconnaître l'existence de Dieu ; mais tant qu'on nierait cette grande vérité, on serait *obligé*, par la logique, de nier également la *loi du devoir*.

Après avoir ainsi en détail énuméré vos méprises, et avoir éclairci séparément toutes les parties de la question, nous croyons devoir présenter un résumé général qui permette d'embrasser d'un seul coup d'œil toutes les critiques et toutes les assertions que contient ce chapitre.

Quand on dit : l'obligation morale peut-elle exister indépendamment de la religion ou de la révélation, on pose une question excessivement vague qui doit être décomposée avant d'être résolue. Comme nous l'avons vu, il faut examiner séparément les questions spéciales suivantes : l'obligation morale personnelle peut-elle exister indépendamment, 1° du précepte positif, 2° de la volonté divine essentielle, 3° de la révélation (primitive ou postérieure), 4° de l'enseignement social, 5° de l'existence de Dieu, 6° de la connaissance de

Dieu, 7° enfin peut-elle exister pour celui qui *nierait* que Dieu existe ? Voilà sept degrés qu'il faut nécessairement distinguer, parce que la même réponse ne peut s'appliquer à tous.

Mais ce n'est pas tout : car chacune de ces sept questions spéciales peut être faite non-seulement pour l'obligation morale personnelle, mais encore pour trois autres objets bien distincts. La loi naturelle, en effet, peut être considérée à différents états ou plutôt sous différents aspects. Ainsi on peut envisager : 1° son essence ou existence objective dans l'intelligence divine ; 2° sa découverte, ou simple connaissance qui n'entraîne pas nécessairement l'obligation personnelle ; 3° sa certitude subjective, ou connaissance obligatoire ; 4° sa démonstration, ou certitude raisonnée. Maintenant on peut appliquer à chacun de ces quatre aspects les sept questions énumérées plus haut, c'est-à-dire qu'on peut examiner les conditions nécessaires pour que la loi naturelle soit réellement existante, pour qu'elle soit connue de l'homme, pour qu'elle soit connue comme certaine ou obligatoire, pour qu'elle soit certaine par démonstration. Par où vous voyez, mon révérend père, qu'en ne distinguant, au sujet de l'obligation morale, ni les quatre aspects sous lesquels on peut la considérer, ni les sept conditions d'existence qui peuvent être mises en question pour chacun de ces aspects, vous avez virtuellement confondu en une seule vingt-huit questions différentes¹.

Ainsi quoique nous ayons relevé plusieurs proposi-

¹ En dehors de ces vingt-huit questions se trouve celle de savoir si l'obligation morale personnelle est, non possible, mais nécessaire dans telle ou telle condition, question sur laquelle le P. Chastel s'est trompé gravement, comme on l'a vu.

tions fausses ou très-contestables (par exemple : l'obligation morale existe nécessairement en nous antérieurement au précepte ; — on peut découvrir la loi naturelle sans aucun enseignement¹ ; — on peut démontrer ou constituer la morale sans recourir à aucune notion religieuse), votre principal tort n'est pas d'avoir soutenu plusieurs erreurs ; c'est de ne pas les avoir distinguées entre elles, et surtout de ne pas les avoir distinguées d'autres propositions vraies par vous soutenues (par exemple : il y a bien et mal moral antérieurement au précepte, l'obligation personnelle *peut* exister sans le *précepte*). Et remarquez l'enchaînement graduel de vos méprises : d'abord vous avez posé le problème principal d'une manière trop vague ; puis avez confondu des notions bien différentes (voir plus haut), ce qui devait vous conduire à regarder comme identiques des questions et des opinions opposées ou disparates, à présenter comme *subordonnées* des assertions indépendantes les unes des autres, c'est-à-dire à donner de mauvaises preuves, même aux opinions vraies², et finalement à avancer plusieurs choses inexactes, et à méconnaître encore plus de vérités.

La question étant déjà éclaircie par le seul fait d'avoir

¹ Le P. Chastel ne prononce pas le mot d'enseignement, mais il prend en ce sens le mot de révélation, quand il nous accuse de dire la révélation nécessaire à la *connaissance* de la loi naturelle ; autrement il attribuerait aux écrivains qu'il attaque ce qu'aucun d'eux n'a jamais soutenu.

² Par exemple : avant le précepte il y a bien et mal moral ; donc il y a aussi *nécessairement* obligation *non aussi forte* (c'est-à-dire personnelle) ; de la préexistence de l'obligation essentielle, le P. Chastel conclut la préexistence de l'obligation personnelle.

été bien posée, il paraît peu nécessaire de donner un résumé des réponses que nous y avons faites ; ajoutons cependant quelques mots sur chacun des quatre aspects que nous avons distingués.

1° Il n'y a aucune difficulté pour l'*essence* de la loi naturelle ; ici les seules conditions nécessaires sont l'existence de Dieu et sa volonté essentielle.

2° La question de la découverte (ainsi que celles de la conservation et de la systématisation) rentre dans la discussion sur l'origine des connaissances ; ici nous nous bornons à soutenir (outre les deux conditions de l'*essence*) la nécessité plus ou moins grande de l'enseignement, selon qu'il s'agit d'une raison inculte ou d'une raison cultivée.

3° Pour la certitude, ou connaissance obligatoire, les trois conditions précédentes sont *absolument* suffisantes ; l'enseignement, joint à la rectitude naturelle de l'esprit, peut produire non-seulement la connaissance, mais aussi la certitude de la loi naturelle ; cependant ici nous admettons la nécessité *morale* d'une seconde révélation pour remédier à la faiblesse de l'homme déchu. Le précepte, en tant que distinct de la révélation, n'est pas nécessaire, même moralement. La connaissance de Dieu n'est pas absolument nécessaire (pour la certitude simple) ; celui même qui nierait Dieu pourrait être certain de la loi naturelle, mais ce serait une certitude non raisonnée et même inconséquente. Pour ce troisième degré, la connaissance de Dieu n'est pas même *moralement* aussi nécessaire que la *seconde révélation*, car on peut subir l'influence de cette révélation, sans en connaître le principe.

4° Pour la démonstration, comme pour la certitude simple, nous admettons la nécessité *morale* d'une

seconde révélation, mais nous n'admettons pas la nécessité absolue de la révélation et encore moins du précepte, car la raison peut faire passer un point de la loi naturelle de l'état de simple connaissance à l'état de connaissance certaine, et même de certitude raisonnée. Mais la raison peut-elle se démontrer la vérité de la loi naturelle sans connaître l'existence de Dieu? C'est là une question épineuse que nous ne voulons pas aborder en ce moment. Ce qui est certain, c'est que quand même on pourrait démontrer la vérité de la loi naturelle sans recourir à Dieu, on ne le pourrait plus en méconnaissant Dieu, en niant son existence; car la démonstration rationnelle faite sans recourir à Dieu (si elle est possible) serait en contradiction inévitable avec le principe de l'athéisme.

En terminant ce chapitre, vous dites, mon révérend père: « Certains catholiques nous reprocheront peut-être d'avoir fait au rationalisme des concessions inutiles. » Nous aurions tort, en effet, si nous disions qu'elles sont inutiles, puisqu'elles vous ont valu les éloges de la *Revue des Deux Mondes*; mais nous disons seulement, et nous avons prouvé qu'elles ne sont pas raisonnables.

CHAPITRE XI.

Accord de la foi avec la raison.

Les quatre chapitres qui terminent votre premier opuscule contiennent, mon révérend père, d'excellentes choses; tout ce que vous dites contre le rationalisme est notamment irréprochable; ici cependant nous aurons encore quelques observations à faire.

Et d'abord, un de ces chapitres porte en titre: *La raison et la révélation*; un autre: *La philosophie et la théologie*; un troisième: *De la foi dans ses rapports avec la raison*. Je me demande à quoi bon cette répétition; car, en réalité, c'est la même question que vous examinez à trois reprises différentes, et chaque fois vous prétendez tenir le milieu entre les deux extrêmes, tandis qu'en réalité les trois excès que vous reprochez au rationalisme se réduisent à un, et les trois qui nous sont attribués à une opinion qui n'est pas un excès: c'est ce qu'il nous sera facile de montrer clairement.

« Les rationalistes, dites-vous, et certains catholiques, partant de points opposés, sont tombés dans une erreur commune, en pensant que la révélation et la raison ne peuvent avoir pour objet que les mêmes vérités. » Et là-dessus, vous citez une phrase où M. Nicolas compare la raison à l'œil et la révélation à la lumière. Mais dire que la raison a besoin de la révélation pour connaître les vérités religieuses, et surtout se contenter, comme M. Nicolas, d'affirmer qu'en fait c'est par la révélation que nous les connaissons, est-ce là tomber dans la même erreur que les rationalistes? Est-ce prétendre que *la révélation et la raison ne peuvent avoir pour objet que les mêmes vérités*? Ne peut-on pas parler comme le fait M. Nicolas, et admettre cependant que la raison peut connaître certaines choses sans la révélation, et que celle-ci, de son côté, a pour objet des vérités qui ne sont pas toutes également accessibles à la raison? Oui, mon révérend père, nous croyons comme vous qu'il y a des vérités rationnelles dont la révélation ne s'occupe pas, qu'il y a des vérités révélées incompréhensibles pour la raison, et enfin qu'il y a des vérités que la révélation nous enseigne et que la raison

peut démontrer; et tout cela nous paraît très-compatible avec l'expression que vous blâmez si fort. « La raison, dites-vous, est nécessaire avant la révélation, pour en établir l'existence, la certitude. » Cela prouve uniquement que l'usage de la raison précède la *conviction raisonnée* de la vérité de la révélation; mais cela ne prouve pas que l'usage de la raison soit antérieur à l'influence de la révélation sur nous. C'est ici que l'on pourrait distinguer à bon droit l'ordre *logique* ou de démonstration et l'ordre *chronologique* ou d'acquisition, sans parler de la distinction également nécessaire entre la révélation primitive et la révélation chrétienne¹.

Après les rapports de la raison et de la révélation, vous examinez ceux de la philosophie et de la théologie; ces deux sciences, comme vous le dites très-bien, ont chacune un objet distinct, puis un objet commun qu'elles étudient par des moyens différents; seulement, comme je l'ai déjà remarqué, c'est la répétition en d'autres termes de ce que vous venez de dire quelques instants auparavant. Il en est de même des reproches que vous faites ici aux rationalistes et à certains catholiques de tomber dans une erreur commune en identi-

¹ L'usage de la raison ne peut jamais précéder l'influence de la première révélation; il *peut* précéder l'influence de la seconde, mais il ne le doit pas nécessairement, puisque, en fait, chez ceux qui naissent au sein de l'Église, la raison ne précède pas l'influence de la révélation chrétienne. Ainsi, quand on dit que la révélation est la lumière qui nous rend visibles les vérités naturelles, si l'on ne parle pas seulement du fait, cela s'entend de la révélation primitive. Remarquons aussi que l'incrédule, qui est conduit à la foi par le raisonnement, l'est au moyen d'une argumentation qui doit à la foi une bonne partie de sa puissance.

fiant la philosophie et la théologie. Et comment prouvez-vous que ces catholiques identifient ces deux sciences? Selon eux, dites-vous, la philosophie n'est que l'explication de la théologie, puisqu'elle doit toujours partir de vérités reçues traditionnellement. Ici encore, nous vous rappellerons, mon révérend père, la distinction énoncée plus haut. Quand on parle de la théologie purement et simplement, on entend la science des vérités qui font l'objet spécial de la tradition chrétienne et de la tradition judaïque; quand, au contraire, on dit que la philosophie doit partir de vérités reçues traditionnellement, on entend les vérités que nous devons à la révélation primitive et que l'enseignement de la société nous a transmises. On peut donc très-bien dire que la philosophie a (en partie) pour objet, non de découvrir, mais de démontrer les vérités que le genre humain a reçues de la révélation primitive, sans prétendre que la philosophie est l'explication de la théologie. Le travail de la raison sur les dogmes chrétiens forme sans doute une philosophie transcendante qui fait partie de la théologie; mais supposer que des catholiques distingués ne reconnaissent pas d'autre philosophie que celle-là, c'est « avancer une erreur manifeste et peu honorable pour ses auteurs¹. »

Mais si nous admettons comme vous, mon révérend père, qu'il y a une philosophie distincte de la théologie, nous ne saurions souscrire à la notion que vous en donnez dans ces paroles : « Il y a une science spéciale qui se nomme philosophie; et celle-là il serait absurde de l'appeler catholique plutôt que protestante, chrétienne plutôt que musulmane, cléricale plutôt

¹ Parole adressée par le P. Chastel à M. Nicolas, à l'occasion de la définition de la philosophie, donnée par ce dernier.

« que laïque. Il n'y a qu'une philosophie, c'est la vraie. »

Et les fausses, mon révérend père, qu'en faites-vous? Sans doute il n'y a qu'une vraie philosophie; mais, malheureusement, outre celle-là il y en a bien d'autres. Quant au reste du passage, il semble admettre entre la philosophie et la religion une séparation qui nous paraît insoutenable. Oui, la vraie philosophie est plutôt chrétienne que musulmane, catholique qu'hérétique, et ce qui le prouve, c'est que cette démonstration rationnelle des vérités naturelles n'a acquis un développement complet que dans le sein de l'Église. Partout où la raison a été privée d'un enseignement surnaturel, elle a été incapable, même avec le secours de la révélation primitive, d'établir sur une base inébranlable la certitude des vérités les plus claires et les plus importantes. Du reste, si cette simple remarque suffit pour combattre une affirmation destituée de preuves, nous sentons parfaitement qu'elle effleure à peine la question des rapports entre la religion et la philosophie; ce n'est pas en quelques pages et comme en passant qu'il est possible de traiter à fond un pareil sujet; peut-être essaierons nous de l'aborder ailleurs.

Enfin, vous parlez, mon révérend père, des rapports de la raison et de la foi, et au milieu d'excellentes choses que nous approuvons pleinement, vous glissez encore quelques phrases contre lesquelles nous devons protester. Pour la troisième fois vous accusez certains catholiques (on sait ce que cela veut dire) de tomber dans une erreur commune avec les rationalistes, en disant que la *foi précède la raison*, que la *foi arrive sans raisonnement antérieur*, que *toute science humaine est mêlée de foi*. Or, 1^o ces assertions n'ont rien de com-

mun avec le rationalisme, puisque vous leur reprochez d'exalter trop la foi, tandis que de votre aveu le rationalisme la déprime trop; 2^o ces assertions, bien loin d'être erronées, sont la vérité pure, et en les combattant, vous êtes conduit vous-même à émettre des propositions dont il est facile de montrer le peu de fondement. En effet, nous reconnaissons que la raison, ou plutôt que le raisonnement précède toujours la foi raisonnée aux dogmes chrétiens; mais souvent la foi non raisonnée à ces dogmes précède le raisonnement, et lors même que le raisonnement qui conduit à la foi n'a pas été précédé dans un homme par la foi surnaturelle à la vérité religieuse, il a été précédé au moins par une foi naturelle aux premiers principes, sans lesquels nul raisonnement n'est possible. Voilà cette foi dont on parle, quand on dit qu'elle précède toujours la raison, et qu'elle se retrouve dans toute science humaine; car aucun des écrivains par vous attaqués n'a jamais soutenu qu'on ne puisse saisir la preuve des vérités chrétiennes, sans commencer par les croire.

Mais si les assertions que vous condamnez sont parfaitement justifiables, il n'en est pas de même des vôtres. « N'est-il pas évident, dites-vous, que la foi à la parole de Dieu, comme à celle de l'homme, ne doit avoir lieu qu'après la certitude acquise qu'il a parlé, et que sa parole est véridique? Par conséquent, la foi suppose avant elle la raison et la connaissance certaine. » En prenant ces paroles dans leur sens naturel, on croirait, mon révérend père, que vous déclarez impossible et imaginaire toute foi qui n'a pas été précédée par le raisonnement; et cependant il est bien difficile de croire que vous ayez voulu soutenir une pareille proposition, puisque évidemment la foi sur-

naturelle elle-même existe chez tous les chrétiens avant qu'ils aient été à même de se démontrer que Dieu a parlé.

Vous dites un peu plus loin (p. 99) que le sacrifice de la raison dans l'acte de foi consiste à faire abstraction des preuves, une fois qu'on les connaît, pour se reposer uniquement sur la parole de Dieu. Je crois que cela n'est point parfaitement juste. On peut très-bien ne pas faire abstraction des preuves, et y penser sans cesse, sans diminuer pour cela le sacrifice de la raison et le mérite de la volonté dans l'acte de foi. Ce sacrifice consiste, non pas à oublier les motifs de crédibilité, mais à croire par esprit d'obéissance. On peut donc avoir une foi méritoire, en pensant non-seulement aux preuves du fait de la révélation, mais encore à celles de la vérité intrinsèque d'un dogme, par exemple, en pensant à toutes les preuves de l'existence de Dieu; on peut, à plus forte raison, penser aux motifs de crédibilité, sans que la foi cesse de reposer sur l'autorité divine (p. 96).

Il y aurait encore différentes observations à faire sur la fin de votre opuscule; on pourrait remarquer, par exemple, que dans votre définition de la révélation, vous oubliez qu'elle peut être naturelle ou surnaturelle, non-seulement dans son *objet* et son *but*, mais encore dans son *mode*; mais il faut savoir se borner. D'ailleurs, comme nous l'avons dit plus haut, la question qui fait l'objet de ce chapitre est tout à fait spéciale, et a besoin d'être traitée à part. *Qu'est-ce que la philosophie?* c'est là un problème dont beaucoup de personnes ne soupçonnent ni l'importance ni les difficultés; et cependant il ne faudrait rien moins qu'un livre pour dissiper tous les malentendus dont cette notion fondamentale est aujourd'hui environnée.

DEUXIÈME PARTIE.

RÉFUTATION DU DEUXIÈME OPUSCULE DU P. CHASTEL.

(L'Église et les systèmes de philosophie moderne.)

CHAPITRE I.

Des rapports de notre opinion avec certaines propositions condamnées par l'Église.

Vous commencez, mon révérend père, par blâmer ceux qui font de la philosophie un apanage exclusif du clergé, une science sacrée; puis vous ajoutez: « Que la philosophie soit laïque, on peut l'admettre. » Sans examiner s'il n'y a pas un milieu à tenir entre ces deux extrêmes, je passe immédiatement à quelque chose de plus grave.

Le droit de l'Église à intervenir dans les matières philosophiques est compromis également, selon vous, par les rationalistes et par les catholiques que vous attaquez. Ces derniers disent, s'il faut vous en croire: « Ce que l'Église a condamné, ce qu'elle peut condamner dans un système philosophique, ne concerne que la manière dont son auteur a prétendu l'appliquer à la démonstration du christianisme. » Il est clair que vous commencez ici à confondre avec M. de Lamennais plusieurs écrivains aussi distingués par leur soumission à l'Église que par leur talent; je proteste en leur nom contre une pareille assimilation que rien ne justifie,

comme nous le verrons bientôt. Vous prouvez très-bien que l'Église peut décider dans des questions de philosophie ; qu'elle peut, par exemple, condamner ceux qui disent que les actions les plus immorales ne sont pas mauvaises de droit naturel ; mais ce qui est inconcevable, c'est de vous voir assimiler l'opinion qui nous sépare à des propositions si monstrueuses et si justement flétries. Si nous disions que l'amour de Dieu n'est obligatoire en lui-même que parce qu'il est commandé et révélé, nous serions sans doute répréhensibles ; mais nous disons que l'obligation essentielle et immuable d'aimer Dieu ne peut être connue sans la révélation, et tout le monde comprendra l'immense différence de ces deux assertions ; vous avez donc confondu ici encore l'obligation objective avec l'obligation subjective.

L'assimilation que vous faites ensuite de notre opinion à une proposition janséniste n'est pas plus heureuse. Il vous semble que nous sommes atteints jusqu'à un certain point par la condamnation de cette proposition : *Quid aliud esse possemus, nisi tenebræ, nisi aberratio, et nisi peccatum, sine fidei lumine, sine Christo, et sine charitate* ; ce qui revient à dire qu'il n'y a guère de différence entre cette opinion : L'homme ne peut rien faire de bien hors de l'Église catholique ; et celle-ci : La révélation primitive était nécessaire pour que l'homme pût connaître les vérités naturelles, et l'enseignement social est aujourd'hui nécessaire pour le même objet ! Si l'Église, dites-vous, peut prononcer sur ce que nous pouvons sans la grâce, ne peut-elle pas prononcer aussi sur ce que nous pouvons sans la révélation ? « Et n'aurait-elle pas le droit de déclarer « ce qu'on doit penser de cette doctrine émise de nos

« jours, que sans la révélation divine la raison est incapable de connaître Dieu ? » Oui, mon révérend père, l'Église a parfaitement le droit de dire ce qu'elle pense de cette proposition qui n'a jamais été émise du reste d'une manière aussi vague ; l'Église pourrait même la blâmer, comme nous le faisons avec vous. Toutefois je crois que si l'Église s'en occupait, elle la condamnerait, non comme janséniste, mais comme ambiguë et intelligible. Elle est fautive, en effet, s'il s'agit de la révélation chrétienne ou de la certitude ; elle est très-soutenable, s'il s'agit de la découverte des vérités naturelles et de la révélation primitive.

Mais ce qui est fait pour surprendre, c'est l'assimilation de notre opinion avec la doctrine molinosiste. Vous citez, mon révérend père, cette proposition condamnée de Molinos : *Qui amat Deum eo modo quo ratio argumentatur aut intellectus comprehendit, non amat verum Deum*, et vous ajoutez : « Nous l'avouerons franchement, et il serait inutile de le dissimuler, cette doctrine molinosiste nous rappelle involontairement la doctrine traditionaliste.... Nous cherchons en vain : toute la différence que nous pouvons découvrir entre elles est que le mystique abusé croyait la raison impuissante à montrer comment Dieu doit être aimé, et les traditionalistes la disent impuissante à connaître même l'existence de Dieu. » Donc, apparemment, nous sommes encore plus loin de la vérité que Molinos ! Si c'est là, mon révérend père, la seule différence que vous ayez découverte entre lui et nous, je vais vous en indiquer d'autres que je n'ai pas eu la peine de chercher. D'abord Molinos n'a pas été condamné pour avoir donné trop peu à la faculté de comprendre, mais pour avoir exagéré la faculté d'aimer. Il

reconnaît, comme nous, que la raison comprend une manière d'aimer Dieu ; mais son erreur est d'affirmer que cette manière d'aimer Dieu, comprise par la raison, est insuffisante en pratique¹. Ensuite en accordant même que Molinos a prétendu la raison impuissante à comprendre² comment il faut aimer Dieu, notre opinion ne ressemblerait à la sienne (et encore pas absolument) que si nous disions : La raison est impuissante à comprendre et à prouver l'existence de Dieu ; or, jamais nous n'avons rien dit de semblable. Nous disons que la raison, sans aucun secours extérieur, ne peut *découvrir* l'existence de Dieu, et Molinos eût pu dire également avec certitude de n'être pas condamné : La raison, sans aucun secours extérieur, est impuissante à *découvrir* comment Dieu doit être aimé.

Vous dites avec raison, mon révérend père, que l'Église peut définir la possibilité de démontrer rationnellement l'immortalité de l'âme, qu'elle peut condamner un système sur la certitude qui mènerait au scepticisme, ou un système sur l'origine des idées qui dirait que la foi (surnaturelle) est la première source des connaissances humaines. Tout cela, ce semble, est concluant contre les rationalistes qui réclament si haut en faveur de l'indépendance de la philosophie ; et cependant vous dirigez toutes ces assertions si vraies contre nous qui les admettons complètement.

Ensuite, mon révérend père, vous tracez l'histoire de l'intervention de l'Église dans les matières philosophiques au dix-neuvième siècle. Je ne puis qu'approuver ce que vous dites sur l'hermésianisme ; vous

¹ *Non amat verum Deum* signifie donc : il n'aime pas véritablement Dieu.

² *Argumentat, comprehendit (suprà)*.

avez même parfaitement raison de condamner comme Grégoire XVI le système de M. de Lamennais ; mais je ne puis laisser passer ce que vous dites de ses anciens disciples, après les avoir félicités de s'être séparés de lui : « O vanité de l'esprit humain ! Nous verrons bientôt comment ils se retournèrent comme involontairement vers ce qu'ils avaient abandonné, vers ce qu'ils auraient dû oublier à jamais ;..... comment, lui ayant donné un autre nom et d'autres dehors, à force d'y ajouter, et de le rendre plus vicieux encore, ils se persuadèrent que ce n'était plus le même système, et s'illusionnèrent jusqu'à le prendre pour la pensée elle-même du Vicaire de Jésus-Christ. » On est stupéfait, mon révérend père, quand on entend un religieux traiter de cette manière les écrivains catholiques les plus recommandables par leur position et par leur talent. Comment ! ces hommes qui entouraient M. de Lamennais quand il était catholique, et qui le quittèrent dès qu'il fut apostat ; ces hommes dont les noms sont dans toutes les bouches, et qui jettent tant d'éclat sur le clergé français, vous les accusez d'avoir rétracté leur soumission si glorieuse, et d'être devenus pires qu'à l'époque où ils soutenaient un système condamnable ! A cela, il n'y a rien à répondre ; on ne peut que s'étonner¹.

Vous parlez ensuite, mon révérend père, de l'école de Strasbourg, et vous avez raison sans doute de blâmer ses erreurs, mais vous vous trompez doublement, 1° en y voyant une suite du système de M. de Lamennais ; 2° en y voyant un avant-coureur de ce que vous appelez le *traditionalisme*.

D'abord, il y a une grande différence entre le système

¹ Cette accusation inconcevable est répétée à la p. 55.

de l'*Essai sur l'indifférence* et celui qu'a rétracté M. Bautain. Tous les deux, il est vrai, méconnaissent la puissance de démonstration de la raison individuelle; mais le premier exagérait la puissance de la raison générale, c'est-à-dire de la nature humaine, tandis que le second exagérait la nécessité de la révélation chrétienne.

La différence est bien plus grande encore entre le système de M. Bautain et celui des écrivains que vous attaquez; car ces derniers sont aussi loin de M. Bautain que de M. de Lamennais. Ces deux hommes célèbres, sans soutenir le même système, examinaient tous deux le problème de la certitude, tandis que les opinions qui sont controversées entre nous sont uniquement relatives à l'origine des connaissances humaines.

Vous terminez, mon révérend père, l'exposé des systèmes philosophiques au dix-neuvième siècle, en disant deux mots de l'éclectisme, puis de « certains écrivains religieux qui tombent dans un excès entièrement opposé. » Vous répétez contre ces derniers toutes les imputations sans fondement que nous avons déjà vues dans votre premier opuscule; vous leur attribuez l'idée « de vouloir supprimer toutes preuves rationnelles de la révélation, en la proposant comme la première vérité à admettre. » Selon eux, dites-vous encore, la raison ne peut « avoir, par elle-même, aucune vérité morale, intellectuelle ou religieuse. » Vous réfutez facilement ces opinions, qui sont ambiguës quand elles ne sont pas fausses; mais j'ai prouvé, dans l'examen de votre premier opuscule, que vous avez tort de les attribuer aux écrivains religieux que vous avez en vue. De tout ce qui précède, nous pouvons conclure qu'il n'y a aucun rapport entre les systèmes phi-

losophiques condamnés par l'Église et les opinions que nous avons adoptées sur la puissance de la raison. Voyons maintenant s'il est vrai que ces opinions aient été, comme vous le prétendez, condamnées directement par le concile de Rennes.

CHAPITRE II.

Prétendue condamnation, par le concile de Rennes, de notre opinion sur la puissance de la raison.

Je ne contesterai rien de ce que vous dites, mon révérend père, sur l'importance des conciles qui se sont récemment tenus en France; mais je ne puis penser comme vous, quand vous ajoutez: « On ignore ce qu'ils ont fait... c'est à la presse religieuse à développer aux peuples ces décrets canoniques, etc... » Non, mon révérend père, on n'ignore pas ce qu'ont fait les conciles; nos évêques en ont publié les travaux dans des lettres pastorales qui ont été lues dans toutes les églises; c'était le meilleur moyen de faire connaître les décrets canoniques aux peuples, qui, vous me l'avouerez, ne lisent guère la *presse religieuse*. Dans ces derniers temps, il s'est manifesté des tendances à amoindrir le rôle des écrivains catholiques; il me semble, mon révérend père, que vous tombez dans l'*excès contraire* en insinuant que, sans la presse religieuse, les conciles n'atteindraient pas leur but: il y a un milieu entre ces deux extrêmes.

Vous montrez ensuite parfaitement bien comment le rationalisme a été condamné par les conciles; autant j'avais été peiné de voir votre premier opuscule dirigé presque tout entier contre des catholiques (et cela mal-

gré son titre), autant j'ai lu avec plaisir les soixante-six pages du second, qui sont consacrées aux erreurs des ennemis de notre foi. Il est vrai que vous n'essayez pas de réfuter ces doctrines pernicieuses; mais vous les exposez avec une grande justesse, et vous leur donnez les qualifications qu'elles méritent; si vous aviez complété cette esquisse, au lieu d'attaquer des opinions libres, vous auriez produit, je le crois, une œuvre durable.

Il est cependant un passage de votre discussion avec les éclectiques, sur lequel je crois nécessaire de m'arrêter un instant. Vous soutenez que non-seulement les intentions, mais encore les principes de Descartes étaient catholiques, d'où vous concluez que les éclectiques et certains écrivains religieux se trompent également, en voyant un germe de rationalisme dans l'axiome : *Je pense, donc je suis*, et dans la règle d'évidence ou des idées claires. Quand je dis : *Se trompent également*, j'adoucis singulièrement vos expressions, car voici comment vous interpellez vos adversaires, à propos de Descartes : « Vous vous trompez, ou vous en imposez; en tout cas, vous vous faites peu d'honneur. » Il ne m'appartient pas de réfuter le second membre de la disjonction; je ne veux pas scruter les intentions, même pour les défendre; mais je crois, mon révérend père, que c'est vous qui vous trompez dans votre appréciation de la révolution cartésienne. Remarquez que vos savants confrères italiens, les rédacteurs de la *Civiltà cattolica*, ont formellement soutenu l'opinion contraire à la vôtre. Dans le numéro du 5 mars 1853, ils prouvent jusqu'à l'évidence que Descartes, sans le savoir, a été le père du rationalisme moderne, et que de ses principes devaient naturellement sortir ces égarements de la raison, dont nous sommes

les témoins. Descartes a réellement séparé la philosophie de la religion; il l'a affranchie; or cet affranchissement est une révolte et une usurpation dont les préjugés de notre éducation classique nous empêchent seuls de sentir et l'injustice flagrante et les conséquences désastreuses¹.

Quand vous dites, mon révérend père, que « le principe et la méthode cartésienne se trouvent équivalamment dans tous les philosophes dignes de ce nom, depuis Platon et Aristote, jusqu'à saint Augustin et à saint Thomas, ainsi que dans tous les grands théologiens du christianisme, » vous affirmez une chose qu'il vous serait impossible d'appuyer sur la moindre apparence de preuve. Si l'occasion s'en présente, il nous sera bien facile de prouver, au contraire, que si Descartes est d'accord, sur quelques points secondaires, avec les Pères de l'Église, le *Discours de la méthode*, pris dans son ensemble, est une déclaration de guerre à la *Somme* de saint Thomas.

Enfin, mon révérend père, avant de laisser là Descartes, vous faites un nouvel effort, aussi infructueux que les autres, pour confondre avec l'école mennaisienne les écrivains religieux que vous désignez sans cesse par la dénomination de *traditionalistes*. « Vous parlez aujourd'hui, leur dites-vous, comme vous parliez il y a vingt-cinq ans, ou comme parlaient vos devanciers d'alors. » Non, mon révérend père, les écrivains que vous attaquez ne parlent pas comme parlait M. de Lamennais; ils disent, il est vrai, que l'influence de Descartes a été funeste; mais cela est certain, et si

¹ Comme nous l'avons dit plus haut, nous n'entrerons pas ici dans l'examen de cette question, qui demande à être traitée à part.

l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence* n'avait pas dit autre chose, il n'eût été nullement condamnable. Quel était donc, sur le point qui nous occupe, le tort de M. de Lamennais? C'était d'appeler cartésiens tous ceux qui ne pensaient pas comme lui, c'était de prétendre qu'on ne pouvait refuser d'adopter ses erreurs, sans tomber par là même dans celles de Descartes : allégation manifestement fausse, puisqu'il y a un milieu entre ces deux extrêmes, allégation aussi que l'on chercherait en vain dans les écrivains religieux que vous attaquez sans cesse¹.

Arrivant à ce que disent les conciles sur les droits de la raison, vous vous demandez pourquoi deux seulement de ces saintes assemblées ont voulu réprimer *certaines tendances de la presse religieuse*, tandis que toutes, sans exception, ont condamné le rationalisme. La raison en est bien simple; c'est que ce dernier excès est beaucoup plus dangereux que l'autre, et que, par conséquent, vous aussi, mon révérend père, vous deviez l'attaquer

¹ M. de Lamennais appelait *cartésianisme* la négation de son faux système; il donnait ainsi un nom d'erreur à la vérité. Il est clair que si les partisans des opinions que nous soutenons contre le P. Chastel appelaient *cartésianisme* la négation de ces opinions, ils ne tomberaient pas dans la même faute que M. de Lamennais, puisqu'ils donneraient un nom d'erreur à une erreur. Cependant ils auraient tort, parce que le *cartésianisme historique* n'est que partiellement l'opposé de notre opinion sur la puissance de la raison; cette opinion embrassant des aspects dont l'école cartésienne ne s'est pas occupée. Aussi les partisans de cette opinion n'ont jamais, que nous sachions, donné à leurs adversaires le nom de cartésiens; ils leur ont quelquefois donné celui de *rationalistes catholiques*, qui ne nous paraît ni aussi déplacé qu'on l'a prétendu, ni aussi nécessaire qu'on l'a supposé.

avec plus de vigueur. Néanmoins, cette raison si naturelle ne vous vient même pas à l'esprit, et vous avez l'air de vous étonner que les conciles n'aient pas, comme vous, réservé la meilleure part de leurs foudres pour les catholiques que vous combattez. Quel ne sera donc pas votre étonnement quand je vous aurai démontré que les deux conciles sur lesquels vous vous appuyez n'ont nullement condamné vos adversaires, en condamnant les *détracteurs de la raison*?

Vous citez d'abord les paroles dans lesquelles le concile d'Avignon déclare qu'il faut éviter également de déprimer la raison outre mesure, et d'en exagérer les droits, puis vous ajoutez le raisonnement qui suit : « On dira peut-être que c'est nous qui sortons de la « voie droite en accordant trop à la raison; notre ré- « plique sera courte. D'après le concile, il est des écri- « vains qui élèvent trop la raison, il en est d'autres qui « l'abaissent outre mesure, et c'est le milieu qu'il faut « tenir. Pour prouver que ce n'est pas sur nous que « tombe le reproche d'élever trop la raison, nous mon- « trons bien loin de nous tous les rationalistes, élec- « tiques et autres, auxquels s'adresse le concile, et que « nous combattons nous-même. Pour prouver que ce « n'est pas sur l'école *traditionaliste* que tombe le re- « proche, d'accorder trop à la révélation, et trop peu à « la raison, les écrivains de cette école pourraient-ils « montrer, hors de leurs rangs, d'autres écrivains ac- « tuels, qui, allant plus loin qu'eux sur ces deux points, « encourent seuls l'animadversion du concile? Une « réponse semble nécessaire, et le silence deviendrait « significatif. »

La réponse, mon révérend père, est encore plus facile que nécessaire, car l'argument qui précède ne

« ces que la tradition ou la révélation (p. 137). Nous pensons, nous, que le pape reproche à M. de Lamennais « d'exagérer les droits de l'autorité, aux dépens de ceux « de la raison (p. 147). Le chef de l'Église n'a point « voulu définir l'impossibilité pour la raison de connaître par elle-même aucune vérité morale et religieuse, même de l'ordre naturel... En effet, par suite « d'un jugement qu'il a approuvé, les philosophes de « Strasbourg ont dû signer *que le raisonnement peut « prouver avec certitude l'existence de Dieu; que, pour « cela, la raison précède la foi, qu'elle n'a pas été anéantie par le péché originel* (p. 139). Ne serait-il pas « étrange que l'Église eût prescrit aux uns, pour rester dans sa communion, le contraire de ce qu'elle « avait enseigné aux autres (p. 140)? »

Voilà, mon révérend père, l'expression exacte et fidèle de votre pensée; or, là-dessus, il y a beaucoup à dire.

1^o Cette opinion *que la raison, même après le péché originel, peut démontrer l'existence de Dieu, sans avoir la foi à cette vérité*, cette opinion, dis-je, n'est pas le contraire de cette autre : *Que la raison est dans l'impossibilité de découvrir aucune vérité religieuse*. Cela saute aux yeux, et d'ailleurs, nous l'avons montré suffisamment dans la première partie. Non-seulement ces deux opinions ne sont pas opposées, mais toute philosophie qui ne les admet pas ensemble est nécessairement incomplète.

2^o Il est clair que ces mots : *impossibilité pour la raison de connaître par elle-même, etc...*, doivent s'entendre de la découverte, ce qui justifie l'observation précédente; si l'on prétendait qu'ils doivent s'entendre de l'impossibilité de démontrer l'existence de Dieu, etc.,

je dirais qu'on attribue à d'honorables écrivains une erreur dont ils sont bien éloignés; mais, en tout cas, je puis qualifier ces paroles de vagues et ambiguës.

3^o Sans doute le pape n'a pas prétendu définir l'impossibilité, pour la raison, de découvrir les vérités naturelles, et cela pour une bonne raison : il ne pouvait décider en faveur de notre opinion, puisqu'il ne s'en occupait nullement. Mais, pour le même motif, il n'a pas non plus décidé contre nous, et, en condamnant le système de M. de Lamennais sur la certitude, il n'a pas condamné ce que nous pensons sur l'origine des idées.

4^o Vous confondez ici de nouveau trois opinions qui sont bien différentes, comme je l'ai déjà montré : celle de M. de Lamennais, celle de M. Bautain, celle de vos adversaires, et de plus vous attribuez la même confusion au concile de Rennes.

5^o Si, parmi ces adversaires, quelques-uns ont prétendu que le pape avait tranché en leur faveur la question qui les divise d'avec vous, ils se trompaient sans doute; mais je crois qu'il serait bien difficile d'en citer un seul qui soit tombé dans une pareille méprise.

6^o Si l'interprétation de l'encyclique, que vous attribuez sans raison à vos adversaires, est réellement fautive en elle-même, celle que vous proposez pourrait donner lieu à plusieurs remarques¹; mais quand même on la

¹ Le pape ne décide pas que M. de Lamennais exagère les droits de l'autorité; il lui reproche de chercher la vérité où elle n'est pas, en donnant au genre humain un privilège qui n'appartient qu'à l'Église. Sans doute, un des torts de M. de Lamennais était de donner trop peu à la raison individuelle, et, en ce sens, on peut dire qu'il exagère les droits de l'autorité; mais cette expression ne caractérise pas son système d'une manière complète; car, outre son tort envers la raison individuelle, il en avait

supposerait parfaite, l'encyclique ne condamnerait pas notre opinion sur la puissance de la raison. Nous sommes loin en effet d'exagérer *les droits de l'autorité*, puisque nous reconnaissons à la raison individuelle tous ceux que lui refusait à tort le système du *sens commun*. Vous partez donc d'une interprétation incomplète, et vous en tirez des conséquences qui n'en découlent pas.

7° Enfin, si l'on prend dans leur sens raisonnable les deux interprétations que vous exposez, elles ne sont pas incompatibles. La première (celle que vous attribuez à vos adversaires) est celle-ci : Le pape reproche à M. de Lamennais de donner trop peu à l'autorité; la seconde (la vôtre) est celle-ci : Le pape reproche à M. de Lamennais de donner trop à l'autorité. Or ces deux assertions ne paraissent opposées que par suite d'une équivoque. Le mot d'*autorité* n'a pas le même sens dans les deux phrases : dans la première, il s'applique à l'Église, et dans la seconde, à l'humanité. Ces deux interprétations sont donc fondées toutes les deux, et leur réunion caractérise d'une manière complète le système du *sens commun*. Il est vrai que ce système donnait trop peu à l'autorité de l'Église, en plaçant le genre humain au-dessus d'elle; et il est vrai aussi qu'il donnait trop à l'autorité du genre humain, comme tout le monde l'avoue. Pareillement, on peut dire qu'il donnait tout à la fois trop et trop peu à la raison : trop à la raison générale, trop peu à la raison individuelle.

En résumé, mon révérend père, ces deux interprétations entendues sainement sont vraies toutes les deux, tandis que dans le sens que vous leur donnez, elles sont un second envers l'Église, tort que le pape spécifie plus formellement que l'autre, tandis qu'au contraire le P. Chastel le passe sous silence.

toutes les deux inexacts. On ne peut dire sans explication que le pape reproche à M. de Lamennais de donner trop à l'autorité; car, pris à la lettre, ce reproche ne caractérise pleinement que l'école de Strasbourg. On ne peut dire non plus, sans explication, que le pape reproche à M. de Lamennais de donner trop peu à l'autorité. Nous venons de voir en quel sens cette assertion est vraie. Vous prétendez que nous entendons par là : 1° Que le pape ne blâme pas ce que dit M. de Lamennais sur l'impuissance de la raison individuelle relativement à la certitude; 2° qu'il le blâme seulement d'accorder à la raison le pouvoir de découverte que nous lui refusons¹. Nous aurions grand tort, sans doute, si nous osions attribuer au pape ces deux pensées, car 1° le pape blâme certainement, comme vous le dites très-bien, l'idée qui fait le fond du système du *sens commun*; savoir : l'impuissance de la raison individuelle; 2° il ne pourrait reprocher à M. de Lamennais d'accorder à la raison un pouvoir que celui-ci ne lui a jamais accordé, et dont il ne s'est pas même occupé. Nous aurions donc grand tort, si votre imputation était fondée, mais nous vous prions de remar-

¹ Ce que le P. Chastel nous attribue en second lieu, c'est peut-être de dire que le pape reproche à M. de Lamennais de ne pas donner la révélation comme source unique, non-seulement de la connaissance, mais de la certitude des vérités naturelles. Ses paroles, vu leur vague, peuvent être prises dans ce dernier sens. Dans ce cas, l'imputation est également gratuite, car jamais nous n'avons dit que le pape ait reproché à M. de Lamennais de n'être pas tombé dans l'erreur de l'école de Strasbourg; dans ce cas encore, l'admission de cette fausse interprétation ne prouverait rien contre notre opinion, car nous sommes aussi loin du système *fidéiste* que du système du *sens commun*.

quer deux choses : 1° jamais nous n'avons attribué au pape ces deux pensées, dont nous reconnaissons avec vous le manque de justesse; 2° lors même que nous l'aurions fait, la fausseté de notre interprétation n'aurait pas pour conséquence, comme vous le pensez, la fausseté de notre opinion. Car de ce que le pape a réellement blâmé l'impuissance de la raison individuelle pour la certitude, il ne s'ensuit pas qu'il nous blâme, nous qui, comme vous, rejetons cette impuissance; et de ce que le pape n'a pas défini l'impuissance de la raison pour la découverte des vérités naturelles, il ne s'ensuit pas qu'il ait condamné cette opinion, qui est la nôtre. S'il ne l'a pas définie, ce n'est pas qu'il la crût fausse; c'est que M. de Lamennais ne l'attaquait pas; c'est qu'elle était étrangère à la question que traitait l'encyclique; c'est que, malgré sa vérité parfaite, elle ne peut devenir un article de foi, devant rester par sa nature dans le champ des opinions libres.

La conséquence de tout ce qui précède, c'est que l'encyclique de Grégoire XVI, la censure des évêques du Midi et le concile de Rennes, en condamnant l'erreur de M. de Lamennais, n'ont nullement condamné les opinions que nous défendons. Le pape a condamné dans le système du sens commun ces deux principes : l'impuissance de la raison individuelle pour la certitude, et l'infaillibilité de la raison générale; mais il ne lui a reproché ni de rejeter notre opinion ou celle de M. Bautain, comme on nous le fait dire, ni d'adopter ces deux opinions, ou l'une des deux, comme on le prétend.

J'oubliais un reproche que vous adressez à vos adversaires au sujet d'un passage de saint Irénée. Ce saint docteur dit : *Fieri non potest ut sine Deo Deum dis-*

camus, qui per Verbum docet homines scire Deum. Selon vous, mon révérend père, les *traditionalistes* concluent de ces paroles que la révélation est nécessaire pour avoir la connaissance, même des vérités naturelles; conclusion tout à fait illégitime, dites-vous, car saint Irénée parle uniquement, en cet endroit, des vérités surnaturelles. Mais, d'abord, pourquoi attribuer à une école, si école il y a, une interprétation inexacte, qui est le fait d'un seul individu? Et ensuite comment n'avez-vous pas vu que vous tombez vous-même dans la méprise que vous venez de reprocher à l'un de vos adversaires? Pour prouver que l'homme peut sans la révélation découvrir les vérités naturelles, vous alléguiez la condamnation de cette proposition : *Quid aliud esse possumus, nisi tenebræ, nisi aberratio, et nisi peccatum, sine fidei lumine, sine Christo.* Or, mon révérend père, dans cette proposition, il est question uniquement de la révélation chrétienne, et quand on dit que l'homme n'eût pu découvrir l'existence de Dieu sans la révélation, on parle de la révélation primitive naturelle. Ici donc, vous échouez encore dans les efforts que vous faites pour assimiler notre opinion à des erreurs condamnées.

CHAPITRE III.

Suite du précédent.

Nous avons vu clairement, mon révérend père, que le concile de Rennes, en condamnant le système du sens commun, et en spécifiant même ce qu'il y trouvait de répréhensible, n'avait pas voulu atteindre les écrivains que vous attaquez, ou du moins ceux qui se

bornent à soutenir les opinions que nous défendons contre vous. Mais ce concile a été plus loin, car il a déclaré que plusieurs écrivains récents avaient renouvelé l'erreur de M. de Lamennais; là-dessus vous triomphez, et vous consacrez près de cinquante pages de citations à établir que ces écrivains récents sont bien ceux que vous appelez *traditionalistes*.

Ce dernier moyen est aussi peu solide que les autres; nous n'aurons pas de peine à le prouver d'une manière péremptoire.

Nous l'avons déjà dit : il est vrai que quelques écrivains catholiques se sont montrés tout récemment encore trop attachés au système de M. de Lamennais; et, par conséquent, le concile de Rennes pouvait leur donner un avertissement paternel. Nous n'irons pas nous faire leurs dénonciateurs, quoique nous les connaissions très-bien; mais nous pouvons affirmer que presque tous les auteurs cités et attaqués dans les cinquante dernières pages de votre opuscule, sont en dehors de cette catégorie peu nombreuse, dont nous reconnaissons les excès. Si vos citations, mon révérend père, étaient faites régulièrement, c'est-à-dire accompagnées de la désignation des volumes d'où elles sont tirées, nous les prendrions une à une, et nous vous montrerions, comme nous l'avons déjà fait dans la première partie, qu'à part les exceptions dont nous venons de parler, toutes sont parfaitement étrangères, non-seulement à l'erreur dans laquelle est tombé M. de Lamennais, mais même à la question dont il s'est occupé. Nous vous montrerions que tous ces passages, ou bien expriment des opinions irrépréhensibles, quoique rejetées par vous; ou bien sont, à raison de leur ambiguïté, susceptibles d'explication; ou enfin contiennent

quelques exagérations particulières à un individu, et toujours sans rapport avec le système du sens commun. Mais, nous l'avons déjà dit, un argument appuyé sur des citations anonymes n'a pas besoin d'être réfuté, car sa valeur est nulle. Je ne suspecte pas votre loyauté, comme d'autres l'ont fait : dans une citation évidemment fautive, je ne verrais qu'une méprise. Je constate seulement que la polémique a ses lois et ses usages dont on ne peut impunément s'affranchir. Toutefois, si la forme des citations nous dispense de montrer, en détail, que les plus exactes ne sont aucunement concluantes, il ne sera pas inutile de présenter sur leur ensemble quelques observations générales.

Vous commencez, mon révérend père, par dire que les philosophes catholiques actuels se divisent en deux classes, dont l'une est appelée justement *traditionaliste*, et l'autre a reçu à tort le nom de *rationaliste catholique*, nom qui, d'après vous, est une *injure* et un *non sens*. Comme vous l'avez déjà vu, je ne suis pas tout à fait de votre avis sur la valeur respective de ces deux noms. Le mot de *traditionaliste* me paraît, je ne dirai pas une *injure* et un *non sens*, mais une dénomination entièrement inutile, et même inexacte, relativement à ceux à qui vous l'appliquez, puisqu'ils reconnaissent à la raison sa puissance légitime. Quant à l'expression de *rationaliste catholique*, je n'y tiens nullement; mais je ne saurais laisser dire que les hommes vénérables qui l'ont employée ont commis une *injure* et un *non sens*. Il y a là, dites-vous, une contradiction dans les termes : rien n'est plus contestable. *Rationaliste* signifie en général : celui qui ne met pas de bornes à la puissance de la raison; le mot de *catholique*, ajouté à celui-là, n'est pas une contradiction, mais une restriction. *Ratio-*

naliste catholique signifie donc naturellement : celui qui ne met d'autres bornes à la puissance de la raison que celles qu'exige la stricte orthodoxie. Nous croyons que cela n'est pas suffisant ; et il nous paraît certain que la logique circonscrit le domaine de la raison dans des limites plus étroites que ne le font les définitions de l'Église¹.

Le concile de Rennes, dites-vous, mon révérend père, tranche la question entre les deux classes d'écrivains catholiques dont nous venons de parler ; il ne s'occupe nullement de ceux qui sont accusés d'accorder trop à la raison, tandis qu'il blâme les autres, en même temps que les rationalistes. La réponse est bien simple : le concile de Rennes ne blâme pas les écrivains que nous accusons d'accorder trop à la raison, au sujet de l'origine des idées, parce qu'il a laissé de côté cette question philosophique. Mais, pour le même motif, il ne nous blâme pas davantage ; il se borne à condamner les partisans de M. de Lamennais, avec lesquels nous n'avons rien de commun. D'ailleurs, on peut vous rétorquer avec succès cet argument, qui est chez vous sans valeur. Après le concile de Rennes, les questions qui nous divisaient étaient, comme auparavant, intactes ; elles ne le sont plus depuis le concile d'Amiens, et nous vous prouverons facilement : 1° Que le premier de tous, il s'en est réellement occupé ; 2° qu'il a manifesté ses préférences pour l'opinion opposée à la vôtre.

Après avoir dit que le concile de Rennes ne nomme pas les écrivains à qui il reproche de reproduire le sys-

¹ Grande preuve de la tolérance, même dogmatique, de l'Église, puisqu'elle nous permet de soutenir, sans être hétérodoxes, des opinions théologiques dont la raison seule peut prouver la fausseté.

tème de M. de Lamennais, vous ajoutez : « Par respect
« et par convenance, nous nous abstenons égale-
« ment de les nommer (en les citant)..... De cette ma-
« nière, sans que leur nom soit livré au public, les
« auteurs d'abord, et ensuite tous ceux qui les liront,
« verront à qui et à quelles erreurs peut s'appliquer le
« blâme du concile. » Mais, mon révérend père, le
concile de Rennes ne nomme pas non plus les ratio-
nalistes ; comment donc se fait-il que vous ne les ayez
pas admis au bénéfice de ce *respect* et de ce *ménagement*
que vous avez pour les écrivains catholiques ? Hélas ! ce
sont les rationalistes, au contraire, que vous avez traités
seuls avec *respect* et avec *convenance*, en les citant
avec les précautions d'usage, et vos adversaires catho-
liques eussent bien désiré qu'à leur égard vous eussiez
fait de même. Mais ce qui m'étonne le plus, ce n'est
pas que vous refusiez d'imiter le concile de Rennes,
dans son égalité de procédés à l'égard des rationalistes
et des lamennistes ; c'est que vous ayez cru suivre son
exemple, en citant d'une manière anonyme ces derniers
et ceux que vous confondez avec eux. Le concile de
Rennes, remarquez-le bien, n'a cité personne sans le
nommer, et il n'avait pas à nommer, puisqu'il ne citait
pas. Il a blâmé, non une phrase découpée dans un
livre, mais une proposition formulée par lui-même ; or,
autant l'indication des noms est de rigueur dans le
premier de ces deux cas, autant le silence est conve-
nable dans l'autre. Les rationalistes ont donc été égale-
ment bien traités par vous qui les nommez et par le
concile qui ne les nomme pas ; car vous rapportez leurs
paroles, tandis que le concile condamne leurs erreurs
d'une manière générale. Pareillement, les écrivains
catholiques ont été satisfaits du silence du concile, et

blessés par le vôtre; car sans prononcer leurs noms, vous les désignez réellement et individuellement, tandis que le concile se borne à blâmer leur opinion. Je parle des écrivains qui renouvellent en réalité le système du sens commun, car, comme nous l'avons vu, la plupart de ceux que vous montrez au doigt n'ont pas même été condamnés par le concile d'une manière générale.

Nous touchons ici, mon révérend père, l'un des côtés les plus tristes de cette polémique. Lors même que tous les textes recueillis par vous contiendraient l'erreur condamnée par les Pères de Rennes, les observations qui précèdent subsisteraient dans toute leur force. Mais que dire des efforts que vous faites pour appliquer à une foule d'excellents écrivains une condamnation qui ne les atteint pas? Que dire de cette exploitation d'un décret canonique, s'il est permis de parler ainsi? Vous sentez vous-même si bien l'immense différence qu'il y a entre ceux que vous appelez *traditionnalistes* et ceux que vous appelez *lamennistes*, qu'après les avoir souvent confondus, vous êtes forcé de les distinguer; et pour expliquer cette différence qui existe entre eux, vous dites que les premiers sont bien pires que les seconds, que leur erreur est bien plus grave et bien plus dangereuse! Mais plus haut vous venez de nous dire que le concile de Rennes trouve seulement en eux des *vestiges* du système de M. de Lamennais; donc de deux choses l'une: ou le concile caractérise vos adversaires d'une manière incomplète, ou, de votre aveu, ce n'est pas à eux qu'il s'adresse.

Ce n'est pas tout: outre cet argument *ad hominem*, et celui que nous avons tiré de la différence des ques-

tions traitées par M. de Lamennais et par vos adversaires, nous avons une preuve irrécusable que ces derniers n'ont pas été condamnés par le concile de Rennes: c'est la déclaration du président de ce concile. Un des écrivains que vous attaquez le plus vivement, un de ceux que vous représentez comme ayant mérité au plus haut point la censure des évêques de Bretagne, c'est M. Auguste Nicolas, auteur des *Études philosophiques sur le christianisme*. Eh bien, S. E. le cardinal Morlot a déclaré publiquement que cet éminent apologiste n'était pas de ceux à qui le concile de Rennes avait voulu donner un avertissement paternel. Il semble qu'après une démarche aussi significative, vous auriez dû, mon révérend père, vous rétracter hautement, et avouer que vous étiez tombé dans l'erreur au sujet de M. Nicolas. Or, non-seulement vous n'avez pas fait cette réparation si naturelle, non-seulement vous n'avez pas retiré une accusation pulvérisée par un prince de l'Église, mais encore vous l'avez réimprimée; et vous soutenez par là même que vous savez mieux que les Pères du concile ce qu'ils ont voulu dire. Vous sommez bien haut vos adversaires de se rétracter, sous peine, s'ils s'y refusent, d'être convaincus d'insubordination envers un décret canonique, approuvé par le saint-siège. Or, je vous le demande, qui manque le plus de respect au concile de Rennes, ou de ceux qui lui disent: Nous gardons nos opinions, parce que nous savons que vous ne les avez pas condamnées; ou de celui qui lui dit: Vous déclarez que vous n'avez pas condamné mes adversaires, vous vous trompez, je soutiens que vous les avez condamnés?

Quelle belle occasion j'aurais, mon révérend père, si

je voulais vous suivre dans votre campagne conciliaire ! En face de ce concile que vous nous opposez, et qui ne s'est pas même occupé de nous, comme il me serait facile de vous en montrer un autre qui s'est évidemment occupé de vos opinions ! Toutefois je ne prétends pas qu'il vous ait condamné ; si l'on ne peut condamner une opinion dont on ne s'occupe pas, on peut s'occuper d'une opinion qu'on ne condamne pas ; on peut en indiquer les dangers, en détourner les esprits, en recommander l'opposé. Voilà, mon révérend père, ce que le concile d'Amiens a fait par rapport à vos idées, comme vous pourrez vous en convaincre en lisant la note qui termine ce volume ; et en parlant ainsi, je ne crains pas d'être démenti par le président du concile d'Amiens, comme vous l'avez été par le président du concile de Rennes.

En jetant un dernier coup d'œil sur les cinquante pages de citations dont je viens de parler, je ne puis me défendre d'une impression pénible. Accuser une foule d'écrivains catholiques du premier ordre d'être tombés dans des erreurs grossières, et leur déclarer, du ton le plus affirmatif, pour ne rien dire de plus, qu'ils sont tous condamnés par un concile approuvé à Rome ; c'est là sans doute une entreprise d'une hardiesse extrême, et qui a de quoi étonner le public savant ; mais étayer une pareille accusation sur des preuves qui ne soutiennent pas l'examen, c'est là un spectacle qui ne peut qu'attrister les esprits sérieux. Et cependant, mon révérend père, il faut bien le dire, voilà ce que vous ne craignez pas de faire. Vous vous érigez en juge des meilleurs apologistes contemporains, et même de plusieurs évêques ; vous leur déclarez qu'ils sont tombés dans les erreurs lamennistes en les aggravant ; puis,

pour justifier cette rigoureuse sentence, vous vous bornez à citer une immense quantité de phrases de ces divers auteurs, phrases qui, presque toutes... n'ont aucun rapport avec le système de M. de Lamennais. Ainsi, 1° pour prouver que les éminents écrivains dont je parle sont d'accord avec ce dernier sur l'impuissance de la raison individuelle, relativement à la *certitude*, vous citez des passages où ils refusent à la raison le pouvoir de *découvrir* la vérité religieuse. 2° Pour montrer qu'ils mettent le fondement de la certitude dans la raison générale, vous citez des passages où, sauf quelques exceptions, il est dit qu'on ne peut raisonner qu'en partant d'axiomes indémontrables, et que la foi *naturelle* précède la science. 3° Pour prouver qu'ils admettent que jamais il n'y a eu d'erreur générale, vous citez des passages où ils disent que, chez tous les peuples, on trouve des vestiges de la révélation primitive. 4° Enfin, pour montrer qu'ils *aggravent* le système du sens commun, vous citez encore des phrases dans lesquelles ils affirment que la raison ne pourrait *découvrir* les vérités naturelles sans un secours extérieur. C'est un antagonisme perpétuel entre vos thèses et vos arguments, et plus la thèse est tranchante et accusatrice, plus l'argument est loin de la question. Aussi vous n'essayez nullement de rattacher l'une à l'autre deux choses si disparates : la juxta-position est le seul lien qui les unisse.

En voilà assez pour prouver que votre second opuscule est aussi impuissant que le premier dans ses attaques contre les opinions qui nous séparent de vous. Nous avons prouvé dans la première partie que ces opinions ne sont nullement ébranlées par vos objections ; la deuxième nous permet de conclure qu'elles

ne ressemblent à aucune proposition condamnée par l'Église¹.

¹ Rempli d'aversion pour les discussions irritantes, nous avons négligé beaucoup d'observations que la forme des citations nous suggérait naturellement. Ainsi, nous n'avons pas rapproché le *soin de ne pas livrer au public le nom des écrivains*, et le désir que *tous leurs lecteurs sachent* que c'est eux qu'on désigne sans les nommer. Nous n'avons rien dit non plus de ces mots : « Qu'un auteur ne reconnaisse pas pour sien un passage « au bas duquel nous n'avons mis aucun nom, qu'il le désavoue « pour son propre compte, il peut être dans son droit. » Le P. Chastel dit encore, pour répondre à quelqu'un qui l'accusait d'avoir *tronqué et dénaturé* des textes : « Tronquer c'était immanquable, à moins de citer des ouvrages entiers. » Mais tronquer, ce n'est pas s'abstenir de citer un ouvrage entier; c'est séparer un passage du contexte qui le modifie, surtout c'est s'abstenir d'indiquer au lecteur où il pourra trouver ce contexte. Du reste, nous ne disons pas que les passages cités sont dénaturés sciemment; nous disons qu'ils ne peuvent servir de base à une discussion, à cause de leur forme, et que de plus, pris en eux-mêmes, ils ne sont pas à la question.

TROISIÈME PARTIE.

RÉFUTATION DU TROISIÈME OPUSCULE DU P. CHASTEL.

(De l'origine des connaissances humaines¹.)

CHAPITRE I.

Observations générales.

Votre troisième opuscule, mon révérend père, a un cachet tout particulier, qui le distingue des deux autres. On ne vous y voit plus, comme dans le premier, aborder de front la question, et la poser quelquefois d'une manière exacte, quoique la solution soit toujours fautive; on ne vous y voit plus, comme dans le deuxième, opposer à vos adversaires des décrets de conciles qui ne s'appliquent point à eux, et vous draper vous-même dans des lambeaux d'encyclique, qui ne peuvent s'ajuster avec vos opinions; ce troisième opuscule, qui est beaucoup plus considérable que les deux précédents, et qui est dirigé tout entier contre vos adversaires catholiques, se borne à discuter le sens de quelques passages de la Bible. Dans un premier chapitre, vous revenez cependant à votre antithèse favorite *des excès*

¹ Les deux opuscules précédents sont des articles du *Correspondant* réunis en brochure. Le dernier a paru en grande partie dans l'*Ami de la religion*; nous nous faisons un plaisir d'avouer que, s'il n'est pas plus concluant que les deux autres, il est mieux écrit.

contraires, et vous posez en outre quelques affirmations qui pourraient donner le change à certains lecteurs; il est donc nécessaire de nous y arrêter un instant.

Voici, mon révérend père, comment vous exposez les choses : « Nous avons en face les rationalistes qui « disent que la raison suffit à l'homme, qu'elle est sou- « veraine et indépendante, et à côté un certain nombre « d'écrivains religieux, *traditionalistes* quand ils disent « que la raison ne peut rien sans la tradition, et *révé-* « *lationistes* quand ils enseignent qu'elle ne peut rien « sans la révélation. » Ces écrivains religieux tombent donc, suivant vous, dans deux erreurs distinctes : 1° ils sont *traditionalistes* par rapport à l'homme actuel, car ils disent « que la raison humaine ne peut acquérir et « posséder aucune notion religieuse, morale et intel- « lectuelle, sans un enseignement; » 2° ils sont *révéla-* « *tionistes* par rapport au premier homme, en disant qu'il a reçu et qu'il devait recevoir la vérité par une révélation extérieure, ne pouvant la recevoir par la tradition. Or, mon révérend père, vous attribuez ici à vos adversaires ce qu'ils n'ont jamais dit. Jamais ils n'ont prétendu « que la raison ne puisse rien sans la tra- « dition, que l'homme ne puisse acquérir et posséder « aucune notion religieuse, morale et intellectuelle « sans un enseignement; » ou du moins ils n'accepteraient ces expressions que si on se bornait à entendre par là l'impossibilité pour la raison de se développer et de découvrir les premières vérités naturelles, quand elle a été privée de tout rapport avec la société. Mais le second reproche que vous leur faites est encore plus inadmissible, car ils ne soutiennent nullement que la révélation primitive dût être nécessairement *extérieure* ou sensible, et ils ne sont pas même unanimes à pré-

tendre qu'en fait elle a été telle; ils disent seulement que la raison humaine a besoin, pour se développer, d'un secours *extérieur*, qui consiste pour nous tous dans le contact avec nos semblables, et qui n'a pu consister pour Adam que dans une opération divine. Et ce ne sont pas là deux assertions distinctes, pour lesquelles il faille forger deux dénominations nouvelles; c'est une opinion unique, qui a deux conséquences, éminemment inséparables¹. Il faut bien remarquer en effet que ces mots *secours extérieur* peuvent recevoir deux sens; ils peuvent signifier une révélation visible, comme celles qui se sont faites par Moïse et les autres prophètes, et ils peuvent signifier aussi une manifestation de vérités produite par une autre cause que la spontanéité de la raison. Dans ce dernier sens, une illumination purement intérieure donnée par Dieu à Adam, soit dans sa création, soit après, serait encore un secours extérieur, c'est-à-dire, extérieur à l'homme. On peut donc très-bien être partisan de la révélation primitive, sans prétendre qu'elle a été *extérieure* dans le même sens que la révélation mosaïque, et ce qui le prouve, c'est que parmi tous les écrivains que vous nommez *traditionalistes* et *révélationistes*, un seul s'obstine à lui donner ce dernier caractère.

Ainsi vous-même, mon révérend père, en disant que Dieu a créé l'homme pensant et parlant, vous êtes partisan de la *révélation primitive* relativement au fait², et sur ce point vous n'êtes séparé de nous que par une

¹ *Inséparables*, dans le sens indiqué au commencement du chapitre suivant, c'est-à-dire que la conséquence relative à Adam découle de l'autre, mais non *vice versa*.

² Le P. Chastel admet même la *nécessité* de la révélation primitive, dans le sens général où nous l'entendons.

question de mots; mais relativement à la *nécessité* actuelle de l'enseignement, ou à la *possibilité* pour l'homme de se développer sans lui, le dissentiment est plus grave : ici, ce qui nous divise, ce n'est plus le sens à attacher à un mot, c'est le fond même d'une doctrine importante, qui est admise d'un côté et rejetée de l'autre.

Après le passage que nous venons d'apprécier, vous ajoutez en substance les réflexions suivantes : « Il est facile de montrer que le rationalisme est opposé à la révélation et à la tradition, et le *traditionalisme* ou *révélationisme*, à la raison ; mais de plus chacun de ces systèmes est en contradiction avec le principe qu'il invoque : le rationalisme avec la raison, le *traditionalisme* avec la tradition, et le révélationisme (relatif au premier homme) avec la révélation (ou la Bible) ; c'est ce dernier point que nous essayons de prouver dans cet ouvrage. »

C'est une accusation triplement inexacte que de représenter vos adversaires catholiques comme en contradiction avec la raison, la tradition et la révélation ; comme vous ils reconnaissent que ce sont là trois choses nécessaires ; mieux que vous, ils assignent à chacune sa fonction spéciale. Nous l'avons suffisamment montré en ce qui concerne les droits de la raison ; relativement à la tradition, vous pourriez sans doute établir qu'elle est opposée à quelques-unes des erreurs que vous nous attribuez à tort ; mais vous avez déjà essayé vainement de vous en servir pour ébranler les deux opinions qui sont avouées et soutenues par nous. Quant à la révélation ou plutôt à la Bible, dont vous vous occupez uniquement dans ce troisième opuscule, quand même vous arriveriez à démontrer qu'elle exclut l'hy-

pothèse d'une révélation primitive *extérieure* et *sensible*, nous en serions peu émus, car cette hypothèse n'est qu'une des nuances qui divisent les nombreux partisans de la révélation primitive. Les 288 pages de ce troisième opuscule tombent donc de tout leur poids à côté de la question, ou du moins elles n'en traitent qu'un détail tout à fait accessoire ; elles sont dirigées contre une supposition qui déplaît à la plupart de vos adversaires.

Vous répondez ensuite très-vivement, mon révérend père, à ceux qui, rétorquant votre argument favori des *excès contraires*, ont prétendu que la vérité se trouve dans le milieu entre vous et nous. Il est faux, dites-vous, que les contendants opposés aient toujours également tort : « L'un affirme que deux et deux font cinq, l'autre soutient que deux et deux ne font pas cinq ; pourrait-on nous dire où est le juste milieu entre ces deux affirmations. » C'est parfaitement exact. Oui, mon révérend père, ils se trompent, ceux qui disent qu'il y a un milieu entre vous et nous, et que nous avons également tort des deux côtés. L'erreur est d'un côté seulement, et l'on sait duquel. Mais permettez-nous de faire usage à notre tour de cette observation si profonde, et dont la portée est réellement plus grande qu'on ne le croirait au premier abord. Avant votre intervention dans les débats philosophiques des écrivains catholiques, ceux-ci étaient divisés en deux partis : les uns disaient que la raison peut *absolument* se développer dans l'ordre naturel sans aucun secours extérieur ; les autres soutenaient l'opposé. Ici encore, mon révérend père, il n'y a pas de milieu possible ; c'est oui ou non, et une de ces opinions est évidemment la vraie. Donc, en embrassant tout simplement la première,

vous ne pouviez prendre un terme moyen. Ce qui vous a trompé, ce qui vous a fait croire que vous étiez au milieu, c'est que cette opinion, s'écartant de la vérité sans aller jusqu'à l'hérésie, vous vous trouviez placé entre le vrai milieu et l'un des extrêmes¹.

Les paroles qui suivent semblent trahir une certaine hésitation et constatent pour le moins des réclamations nombreuses : « La manière dont nous avons posé la question avec les rationalistes a paru satisfaisante et complète. Mais, pour ce qui concerne les *traditionalistes*, on nous presse de divers côtés de la poser de nouveau dans tout son jour... Voici donc de nouveau notre thèse : Les *traditionalistes* soutiennent que la raison ne peut rien sans la tradition, ou qu'un enseignement est nécessaire pour la formation comme pour tout développement de la raison dans l'homme; nous nous bornons à prendre la contradiction sur ce point essentiel. Ainsi, nous prions de le remarquer, nous ne mions ni l'utilité ni le besoin de l'enseignement; nous n'allons pas imaginer que la raison puisse opérer des merveilles par elle seule...; nous disons seulement, et cela nous suffit, contre les *traditionalistes*, qu'elle peut quelque chose; nous disons en particulier qu'elle ne reçoit

¹ Sur la question générale de la puissance de la raison, le P. Chastel est réellement dans le milieu entre nous et les rationalistes, mais beaucoup plus près de nous que de ces derniers : sur la question spéciale de la puissance *absolue* de la raison pour découvrir la vérité religieuse, il adopte le seul excès possible, ou s'il se maintient encore dans une espèce de milieu en admettant l'*impuissance morale*, il est sur ce point beaucoup plus près des rationalistes que de nous.

« pas et qu'elle ne peut recevoir la première idée par un enseignement extérieur. »

Ceux qui vous pressent, mon révérend père, de *poser la question dans tout son jour*, ont dû être bien peu satisfaits en lisant les lignes qui précèdent; car on ne peut rien imaginer de plus inexact. Les écrivains que vous combattez sont loin, en effet, de dire absolument et sans explication que la raison ne peut rien sans la tradition, qu'un enseignement est nécessaire pour *tout développement* de la raison dans l'homme; s'ils admettent cela, c'est dans le sens que nous avons indiqué souvent, et que vous deviez nécessairement préciser, pour *poser la question dans tout son jour*. Pareillement, ces écrivains admettent, comme vous, que la raison peut *quelque chose*; cette proposition est si vague et si ambiguë, qu'il n'est pas d'opinion, si exagérée qu'elle soit, qui ne puisse l'admettre; comme vous aussi, les écrivains dont nous parlons reconnaissent, pour la plupart, que la raison *ne reçoit pas les idées* par l'enseignement; ils disent seulement que l'enseignement est une condition nécessaire au développement des aptitudes innées. Mais si vous défigurez la thèse de vos adversaires, vous altérez aussi la vôtre d'une manière étonnante. On vient de voir que rien ne nous empêcherait d'admettre l'assertion modeste à laquelle vous vous réduisez; et en la prenant même dans le sens où nous la rejetons, elle est évidemment bien loin du sentiment que vous avez soutenu dans votre premier opuscule. Dire que la raison peut *quelque chose* pour commencer seule son développement, qu'elle peut avoir *une idée métaphysique actuelle*, sans aucun secours extérieur, c'est sans doute avancer une proposition qui paraît insoutenable; cependant on peut encore, à la rigueur, entendre par là que

la raison possède, avant l'enseignement, un pressentiment confus, une connaissance vague de quelques notions intellectuelles, opinion qui nous paraît sans fondement, mais qui, selon nous, ne vaut pas la peine qu'on s'en occupe, même pour la réfuter. Quelle distance, mon révérend père, de cette *nouvelle exposition de votre thèse*, à ces paroles si absolues, que nous avons relevées dans la première partie : « L'esprit humain « connaît la vérité avant tout enseignement..., et ensuite la raison, par ses seules forces, est capable de « continuer à augmenter le nombre de ses connaissances. » La raison, capable de commencer toute seule son développement, puis de le continuer toute seule, ne sont-ce pas là des *merveilles*? Évidemment, l'expérience de la lutte vous a fait baisser d'un ton. Si, cependant vous prétendiez que vous n'avez pas changé, et que les paroles du troisième opuscule doivent être prises dans le même sens que celles du premier, ce serait une nouvelle preuve que nous ne réduisons pas à rien la raison : plus vous exagérez ses droits, plus on peut vous combattre, sans les lui ôter tous.

Dans tous les cas, il reste prouvé que votre manière de poser la question laisse beaucoup à désirer : montrons maintenant que vous n'êtes guère plus heureux dans les arguments que vous tirez de la Bible.

CHAPITRE II.

Si notre opinion sur l'origine des idées est opposée à la Bible.

Je n'ai rien à dire, mon révérend père, sur votre deuxième chapitre; il contient des règles fort sages pour l'interprétation de l'Écriture sainte; c'est exacte-

ment ce qu'on lit dans tous les manuels d'herméneutique sacrée.

Vous répétez ensuite : 1^o que notre opinion sur l'origine des idées, opinion *inouïe dans l'Église et ignorée des plus profonds penseurs de tous les siècles*, est, en plus d'un point, *héritière légitime du lamenisme*; 2^o qu'elle est en dehors des deux écoles, qui ont toujours partagé les philosophes sur cette question capitale. Quant au premier point, je ne puis que m'étonner de vous voir réitérer si souvent une affirmation sans fondement; on est presque tenté de croire que ces répétitions continuelles ont pour but de suppléer à l'absence de preuves. Quoi qu'il en soit, nous avons démontré sans réplique, qu'entre l'erreur de M. de Lamennais et notre opinion, il n'y a pas plus de solidarité qu'entre le système de Copernic et celui de Jansénius¹.

Pour ce qui est du second point, il a été traité aussi sous toutes ses faces dans la première partie. Bornons-nous à remarquer que l'opinion soutenue par nous est précisément une conciliation entre les deux principales écoles qui ont divisé les philosophes.

Vous dites ensuite, mon révérend père, que, pour prouver « que la pensée ne peut naître dans l'homme, « si elle n'y est déposée ou produite par la parole « extérieure, par la société et la tradition, et primitivement par la révélation divine; » nous avons

¹ M. de Lamennais admettait sans doute certaines vérités que nous admettons aussi; mais, en se basant là-dessus, on arriverait à confondre deux systèmes contradictoires. Celui de M. de Lamennais et le nôtre ne sont pas plus inséparables qu'incompatibles; la différence de leur objet les rend simplement indépendants l'un de l'autre.

recours aux deux premiers chapitres de la Genèse. Je ne dis rien des mots *déposée* et *produits*, qui nous sont attribués à tort, comme je l'ai déjà prouvé; mais le reste de la phrase est complètement inexact, car jamais nous n'avons prétendu appuyer notre thèse relative à l'homme actuel, sur notre thèse relative à Adam. Celle-ci, à la vérité, est une conséquence de la première, et de plus elle peut se prouver jusqu'à un certain point par les paroles de la Bible; mais la nécessité de l'enseignement, relativement à nous, ne se prouve que par l'expérience et l'observation journalière.

Suivent six pages de citations dans le genre de celles que nous avons déjà appréciées dans les deux premières parties, c'est-à-dire dans un genre que l'on pourrait appeler *inouï dans l'Église et ignoré des plus profonds penseurs de tous les siècles*. Je vous l'avoue, mon révérend père, chaque fois qu'en feuilletant vos livres, je rencontre ces malheureuses citations, je ne puis contenir un mouvement d'impatience. Vous prenez çà et là des bouts de phrases tirées d'auteurs différents, puis les rapprochant, vous en faites un centon en prose, dont les diverses parties, ou se contredisent, ou se répètent, ou sont entièrement disparates; à côté des passages les plus sensés, s'en trouvent d'autres d'une fausseté palpable, qui sont le fait d'un seul écrivain: n'importe, l'ensemble est attribué sans distinction à tous les partisans d'une opinion irréprochable, qu'on avoue ainsi ne pouvoir être combattue avec succès que par le ridicule et la confusion; c'est exactement comme si l'on réunissait toutes les excentricités du père Hardouin, du père André, et de plusieurs autres, et qu'on donnât pour titre à cette compilation: *Doctrines des Jésuites*.

Mais il faut citer une note qui accompagnait, dans l'*Ami de la Religion*, les citations précédentes, et dont la construction n'est pas le côté le plus étonnant: « Qui conque croirait devoir publier un doute sur quel-
« qu'une de nos citations ou sur le sens qu'elle peut
« avoir, nous nous offrons à le satisfaire, pourvu
« qu'il s'engage, 1^o à publier que nous l'avons satisfait;
« 2^o à ne pas divulguer le nom que nous lui aurons
« révélé¹. » Mais, mon révérend père, pourquoi ne pas permettre qu'une fois *satisfait*, on divulgue le nom que vous aurez révélé? Ce serait le moyen de *satisfaire* aussi les nombreux lecteurs qui ont pu avoir des *doutes*, quoiqu'ils ne les aient pas *publiés*. Toutefois, je profite volontiers du privilège que vous réservez pour les écrivains. Si vous voulez m'indiquer où vous avez pris cette phrase: « Pour savoir ce qui se passe dans un
« autre monde, il faudrait avoir habité cet autre monde, » je vous promets de ne pas divulguer le nom que vous m'aurez révélé.

Le fond des citations pourrait donner lieu d'ailleurs à autant d'observations que leur forme. En effet, vous y comprenez des assertions que tout catholique adopte, que vous adoptez vous-même (comme la non-invention du langage par l'homme), et qui cependant se trouvent enveloppées, avec le reste, dans un blâme général. Vous dites dans le titre du chapitre III que vous ne vous occupez que de l'origine de la parole et de la pensée humaine; et dans la suite vous parlez en même temps de l'origine des connaissances. Vous annoncez aussi

¹ M. Bonnetty répond à cela, si j'ai bonne mémoire: « Mais, mon révérend père, quand vous serez mort, à qui pourra-t-on s'adresser? » Le P. Chastel a dû sourire en lisant cette réponse; il espère bien sans doute survivre à ses opuscules.

que vous vous bornerez à la question de fait, et dans les citations, comme dans la discussion, vous ramenez sans cesse la question de possibilité. Dans le résumé des opinions citées, vous leur donnez un autre sens que celui du texte original; vous dites que le premier homme a reçu la parole « dans sa création même, et « comme un don inhérent à son état de nature par-
« faite, » et vous supposez que nous nions cela. Or, dans vos citations, je lis : Dieu a donné à l'homme le langage *au moment de sa création*, en même temps qu'il lui a révélé les vérités naturelles, et cette révélation était nécessaire dans l'hypothèse de la création, tandis que la révélation surnaturelle était libre. Je ne vois là aucune différence essentielle : d'un côté comme de l'autre, on soutient que Dieu ne pouvait se dispenser de donner à l'homme la parole, et on ajoute qu'en fait il la lui a donnée en le créant¹. Mais si, en cela, vous n'êtes pas contredit par les écrivains que vous attaquez, vous l'êtes par vous-même, car un peu plus loin vous affirmez que la parole fut un don *extranaturel* (p. 70). Vous attribuez aussi à vos adversaires cette idée « que « la loi morale dépend de la volonté libre de Dieu. » Or, aucun d'eux n'a jamais dit pareille chose; ils soutiennent seulement que la *connaissance* que nous pouvons avoir de cette loi dépend d'un secours extérieur.

Enfin vous arrivez à l'examen des textes bibliques, et pour montrer qu'ils ne favorisent pas l'opinion que vous venez d'exposer si imparfaitement, vous donnez de longs extraits des commentateurs de la Genèse. Cette

¹ La seule différence, comme nous l'avons déjà dit, c'est la variété des sens qu'on attache au mot révélation : selon les uns, ce mot signifie *don en général*, et selon les autres, *don postérieur à la création*.

discussion est à peu près tout entière en dehors de la question. A quoi bon prouver que le *fiat lux* et le *faciamus hominem* ne furent pas des paroles articulées? Un écrivain, dites-vous, prétend que ces dernières paroles furent, *pour ainsi dire*, adressées à l'homme qui n'existait pas encore : fallait-il, comme vous le faites, attribuer cela à toute une école? A propos des textes : *Remplissez la terre, et je vous ai donné toutes les plantes*, etc., vous dites que Dieu aurait pu établir la propriété sans paroles. Remarquez qu'il ne s'agit pas de savoir ce que Dieu aurait pu faire, mais bien de ce qu'il a fait d'après la Genèse; or il paraît bien difficile d'admettre pour ces derniers textes l'interprétation que vous donnez comme possible, et d'après laquelle il ne serait pas question de véritables paroles : si c'est un excès de voir partout des mots articulés, c'en est un autre de ne voir partout que des allégories. D'ailleurs j'ai bien de la peine à croire que quelqu'un de vos adversaires ait dit « que le droit de propriété particulière n'a d'autre fondement qu'une révélation divine. » Si quelqu'un a réellement écrit cette phrase, il parlait évidemment, non de l'essence du droit de propriété qui a son fondement dans la volonté libre de Dieu, mais de la promulgation qui devait en donner connaissance, ce qui rentre dans la question générale sur laquelle nous sommes divisés.

Du reste, mon révérend père, vous avez raison de dire que si les communications verbales qui eurent lieu entre Dieu et Adam supposent dans ce dernier la parole et la pensée, « il n'est pas toujours nécessaire « qu'une chose ait produit tout ce qu'elle suppose, » et que par conséquent, il n'est nullement prouvé qu'Adam ait reçu la vérité par un enseignement oral, pos-

térieur à sa création. Mais s'il est impossible de prouver par la Bible que l'homme a reçu la vérité par une révélation orale, il est également impossible de prouver le contraire par le seul texte sacré, dont le silence ne saurait être ici un argument péremptoire; pour établir solidement que l'homme a été créé pensant et parlant, il faut nécessairement recourir aux raisons de convenance.

Après avoir démontré qu'en fait Adam a possédé dès le premier jour de sa vie des connaissances fort étendues, vous ajoutez ce qui suit : « Pour expliquer ce « fait, nous ne voyons que trois hypothèses qu'on « puisse imaginer : ou bien l'homme acquit ces con- « naissances par lui-même et son activité propre; ou « Dieu les lui enseigna par la parole; on enfin il les re- « çut au premier moment de son existence, dans l'acte « même de sa création, par un don intérieur extra-na- « turel. » Je commence par remarquer que vous parlez vous-même plus loin d'une quatrième hypothèse, d'après laquelle Dieu aurait donné la vérité à Adam, non par un enseignement graduel, comme celui qui nous forme, mais par une révélation orale instantanée. J'observe ensuite que l'on peut encore imaginer un don *intérieur*, postérieur à la création, et qu'enfin il ne faut pas oublier la *production spontanée*, qui est bien différente de l'*invention successive*, et qui, comme elle, peut être attribuée, soit à l'énergie ordinaire de la nature humaine, soit à une faculté extraordinaire accordée par Dieu au premier homme¹. Voilà donc huit

¹ Le second sens peut être soutenu par les catholiques qui sont d'accord avec nous sur la nécessité de l'enseignement, comme le premier peut l'être, non-seulement par les rationalistes, mais aussi par les catholiques qui rejettent cette nécessité de l'en-

hypothèses, sans compter celles qui sont métaphysiquement impossibles (voir 6^e part., ch. 3). Vous combattez avec raison la première des trois que vous avez exposées (c'est-à-dire l'invention); mais vous le faites par un argument bien faible, quand vous dites que, si l'homme avait inventé la vérité, il ne l'aurait jamais possédée dès le premier jour de sa vie. Remarquez que cette preuve est sans force contre les rationalistes; car ils rejettent l'autorité de la Genèse, et, par conséquent, ils n'ont aucun motif de penser que le premier homme a été savant dès son premier jour. D'ailleurs quand ils admettraient cette dernière vérité, votre argument ne réfute nullement l'hypothèse de la génération spontanée, qui n'a pas besoin d'*époques*. Ce qu'il faut leur prouver, c'est que l'invention successive ou soudaine, comme ils l'entendent, est complètement impossible. Vous me direz peut-être que vous ne vous adressez qu'aux catholiques, ou à ceux qui admettent les récits de la Bible; c'est ce que paraît supposer le passage suivant : « Nous prenons ici le mot *jour* dans le sens « qu'on a de tout temps attaché à ce mot. Si quelqu'un « se réfugiait dans l'hypothèse *moderne des jours-épo- « ques*, il y aurait d'autres considérations à lui op- « poser. » Cela veut dire : Si quelqu'un admettait l'opinion des jours-époques, ma preuve ne serait pas concluante pour lui; car dans l'espace d'un jour-épo-

seignement. Il faut cependant remarquer que les catholiques ne pourraient, en aucun des deux sens, admettre une *invention successive* très-prolongée, car ce serait contredire le texte de la Genèse. D'ailleurs un catholique qui admettrait en Adam une invention ou une production spontanée, opérée par nos facultés actuelles, ne nierait pas pour cela l'état d'innocence; il tomberait dans l'erreur, mais non dans l'hérésie.

que, Adam aurait eu le temps d'inventer la vérité. Mais, 1° un catholique même qui n'admettrait pas les *jours-époques* pourrait vous répondre : Adam n'a pas été créé dans le même état que nous, et, par conséquent, il n'était peut-être pas dans la même impuissance de trouver la vérité. Dieu a pu lui donner la faculté de la découvrir en un jour, et même soudainement¹. 2° Non-seulement vous ne voyez pas les vrais défauts de votre preuve, mais encore vous lui en voyez un qui est purement imaginaire. En effet, de ce que les jours de la création auraient été des époques, on ne pourrait nullement conclure qu'Adam a eu une *époque* à sa disposition, et je ne m'étonne pas que l'hypothèse des *jours-époques* vous déplaise, malgré son antiquité, si vous lui attribuez de pareilles conséquences. Les périodes indéfinies, admises par un grand nombre d'écrivains catholiques, ont précédé la création d'Adam ; et, quoi qu'il en soit de cette hypothèse, il ne peut y avoir aucune incertitude sur le temps que le premier homme a passé sur la terre, puisque l'Écriture nous l'indique avec la plus grande précision². Ainsi la *considération* que vous tirez du *temps* n'a rien à craindre des *jours-époques*, mais, en revanche, elle n'a qu'une portée bien restreinte ; elle prouve seulement

¹ Voilà ce que pourrait dire un catholique qui admettrait la nécessité actuelle de l'enseignement ; les catholiques qui rejettent cette nécessité n'auraient même pas besoin de recourir à une *faculté extraordinaire* donnée à Adam, pour opposer la *production spontanée* à la preuve que le P. Chastel tire du temps.

² Non-seulement la Genèse donne le chiffre des années d'Adam, mais elle indique clairement qu'il a vécu tout ce temps après le sixième jour. Il ne faut pas oublier qu'Adam a dû être père moins d'un an après sa création.

que ceux qui croient à la Genèse doivent rejeter *le fait* d'une invention successive très-prolongée¹. Pour établir solidement que cette invention successive ou soudaine n'a pas eu lieu par l'énergie ordinaire de la nature humaine, il faut recourir à l'expérience et au raisonnement, et pour prouver qu'elle n'a pas eu lieu en vertu d'une faculté extraordinaire, il faut recourir aux raisons de convenance et à l'autorité des Pères.

Voici, mon révérend père, comment vous combattez la deuxième des trois hypothèses que vous avez exposées ; j'analyse fidèlement vos paroles, parce qu'il serait trop long de citer le texte : « Les *traditionalistes* prétendent que Dieu a appris la vérité à Adam comme un maître instruit son élève... Où ont-ils pris cette histoire?... Saint Augustin et saint Thomas affirment que la parole et les autres signes extérieurs ne peuvent donner la première pensée... Pour comprendre la parole, il faut des idées antérieures, qui, à la vérité, peuvent naître dans l'âme à l'occasion de la sensation et de la parole considérée comme son. D'ailleurs, indépendamment de cette impossibilité, Adam n'aurait pas eu le temps, dès le premier jour, d'être complètement instruit par un enseignement oral. On dira peut-être qu'il fut éclairé par une illumination soudaine, unie à la parole ; en ce cas, la connaissance d'Adam ne serait pas l'effet de la parole, comme les connaissances que les hommes nous ont apprises sont le produit de leur enseignement. Mais cela est encore faux, car tous les

¹ Le P. Chastel reconnaît de plus que l'on contredirait trop ouvertement l'expérience, si l'on admettait en Adam une invention successive, faite en très-peu de temps, au moyen de nos facultés actuelles ; or la même raison prouve l'impossibilité d'une invention successive quelconque, faite avec ces mêmes facultés.

commentateurs reconnaissent que l'illumination intérieure qui éclaira Adam ne fut pas postérieure à la création. Dès le premier instant, il eut des connaissances parfaites dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel. »

Voilà, mon révérend père, le résumé exact et complet de dix-neuf de vos pages; tâchons maintenant de discerner ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans cet exposé :

1° Vous avez parfaitement raison de dire qu'Adam n'a pas été instruit, comme le sont aujourd'hui les enfants; mais vous avez tort d'attribuer une opinion si singulière aux écrivains que vous combattez¹, puisque ceux-mêmes qui croient qu'Adam a été instruit par la parole ne disent pas qu'il l'a été comme nous. De plus, vous la réfutez d'une manière qui laisse beaucoup à désirer; car, de ce qu'il faut des idées antérieures pour comprendre la parole, il ne suit nullement qu'Adam ait été instruit autrement que les autres hommes; il suit, au contraire, que ces idées antérieures nous sont nécessaires, et qu'elles l'auraient été aussi à Adam pour qu'il pût être instruit par la parole. Ce n'est pas tout. En réfutant l'opinion d'une révélation orale, faite à Adam, dépourvu d'idées antérieures, vous semblez évidemment nous attribuer cette opinion; or, cette seconde imputation est encore plus fautive que la première, et de plus vous ne l'en distinguez pas, quoiqu'elle soit incompatible avec elle. En effet, si Adam avait été instruit, sans idées antérieures, il ne l'aurait pas été

¹ Le P. Chastel assimile, plus que nous, Adam à l'enfant; car il dit que ce dernier pourrait se développer sans le secours de la parole.

comme un élève l'est aujourd'hui par son maître, puisque, malgré notre dissentiment sur les conditions actuelles de l'instruction de l'homme, nous sommes d'accord pour admettre dans l'âme des idées antérieures¹. Ainsi, en supposant que c'est la même erreur, d'affirmer que Dieu a instruit Adam sans idées antérieures, et d'affirmer qu'il l'a instruit *comme un maître instruit son élève*, vous admettez par là même que l'homme aujourd'hui est instruit sans idées antérieures. Je sais que vous rejetez formellement cette opinion fautive; mais elle est contenue implicitement dans le passage même où vous la combattez, car ce n'est qu'en l'admettant que vous pouvez concilier vos deux accusations contradictoires².

¹ Il est vrai que nous les admettons seulement *non actuelles*, mais c'est aussi en ce sens qu'on nous accuse de les rejeter. Si le P. Chastel prétendait qu'il nous accuse seulement de rejeter ce qu'il admet, c'est-à-dire la nécessité et la possibilité des idées métaphysiques *actuelles* avant la parole, nous répondrions : 1° Qu'il ne distingue pas, et que par conséquent, de même qu'en affirmant les *idées antérieures*, il les affirme dans les deux sens, de même en nous accusant de les rejeter, il nous accuse de les rejeter dans les deux sens; 2° qu'en nous attribuant l'idée qu'Adam fut créé comme une *statue* ou un *bipède vertical*, il nous attribue évidemment la négation même des *idées antérieures non actuelles*; 3° que c'est uniquement en ce dernier sens qu'il prouve qu'on doit les admettre, comme on le verra tout à l'heure.

² On nous dira peut-être que ces mots : *Comme un maître instruit son élève* signifient, non pas *comme je crois qu'un maître...*, mais *comme nos adversaires croient* qu'un maître... Le premier sens est seul admissible grammaticalement; mais dans le second, au lieu d'avoir le tort d'admettre implicitement une opinion fautive relativement à l'homme actuel, on aurait le

2° Quand vous dites, mon révérend père : « Un signe ne saurait porter une idée dans l'âme ; pour comprendre la parole, il faut avoir dans l'esprit des idées antérieures, » vous êtes loin de parler avec précision. En effet, vous prétendez, on le sait, que l'homme *peut* acquérir les idées métaphysiques actuelles sans la parole ; mais, ce qu'il *doit* avoir nécessairement avant la parole, est-ce la même chose que ce qu'il *peut* avoir sans ce secours ? En d'autres termes, ce qui, selon vous, est nécessaire avant la parole, sont-ce des *aptitudes innées* comme celles que nous admettons, ou des idées métaphysiques actuelles, en nombre plus ou moins grand ? Dans le premier cas, nous serions d'accord avec vous ; dans le second, en attendant que nous vous réfutions dans la sixième partie, nous vous ferons observer que vous posez là une affirmation dénuée de preuves, et même une affirmation bien vague, car tantôt vous exigez, avant la parole, *des vérités*, tantôt seulement des *notions*, quelquefois même seulement la *première pensée*, de sorte qu'il est assez difficile de savoir exactement quelle est votre opinion. Si vous admettez la nécessité d'idées métaphysiques actuelles pour comprendre la parole, non-seulement vous n'en donnez aucune preuve, mais encore vous croyez prouver cette erreur en donnant les preuves de la vérité que nous admettons avec vous (savoir l'existence des aptitudes innées). En effet, tout ce que disent saint Augustin et saint Thomas ne prouve pas autre chose ; ce qui résulte des paroles de ces saints docteurs, c'est que la vérité n'est pas contenue dans les mots, comme dans une enveloppe, mais qu'il y a entre notre âme et les premiers tort de nous l'attribuer (et cela en outre des deux imputations énoncées plus haut).

principes une espèce d'*harmonie* préétablie, de sorte que l'âme les perçoit naturellement (posé certaines conditions), et s'en sert ensuite comme d'un flambeau pour tous les exercices de l'esprit. Il est clair qu'on peut soutenir cette doctrine, et admettre cependant, comme nous le faisons, que la parole est une condition nécessaire à l'existence de l'idée métaphysique actuelle.

Vous dites ensuite, mon révérend père : « Il est permis de croire que ces idées antérieures, nécessaires pour comprendre la parole, sont, non pas innées, mais produites par l'âme à l'occasion de la sensation ou de la parole considérée comme son, » c'est-à-dire, vous admettez que la parole peut, par son influence indirecte, mettre l'âme en état de recevoir son influence directe. Si, par *idées antérieures*, vous entendiez, comme nous, les aptitudes innées, vous accorderiez à l'influence indirecte de la parole un pouvoir que nous lui refusons, car rien d'humain, selon nous, ne pourrait suppléer à l'absence de ces prédispositions que Dieu a gravées dans notre âme. Si, par *idées antérieures*, vous entendiez des idées actuelles (comme ce passage tend à le faire croire), vous continueriez, à la vérité, de soutenir l'erreur de la possibilité des idées métaphysiques avant la parole, mais vous rétracteriez en partie celle de leur nécessité, car vous reconnaitriez que la parole ne trouvant dans l'âme qu'une simple aptitude, pourrait y faire naître peu à peu les idées métaphysiques actuelles.

3° Il est vrai que Dieu n'aurait pu faire que l'homme comprit la parole, s'il s'était borné à lui faire entendre un son, après l'avoir créé sans idées innées (au sens d'aptitudes) ; car cela revient à dire que Dieu ne pouvait faire que l'homme comprit sans lui donner le

moyen de comprendre. Il est encore vrai que Dieu n'aurait pu donner en un jour à Adam les connaissances que nous acquérons en plusieurs années, sans employer un mode différent de celui qui a servi à nous instruire; en d'autres termes, Dieu n'a pu éclairer le premier homme par une opération à la fois soudaine et successive. Il est vrai enfin qu'Adam ne fut pas même éclairé par une illumination soudaine, accompagnée ou non de la parole, et postérieure à la création, mais qu'il fut créé pensant¹. Vous avez raison de soutenir ces trois propositions; mais, comme nous l'avons vu, vous avez tort de supposer que la plupart de vos adversaires les rejettent, et de plus vous ne les distinguez pas avec toute la précision qui serait désirable. Vous semblez croire que les deux premières opérations sont également impossibles, par opposition à la troisième, que vous déclarez possible. Or, il y a entre elles une gradation continue qui mérite d'être remarquée. La première hypothèse (Dieu créant l'âme sans aptitudes innées, puis l'éclairant par un son, sans aucune opération intérieure), est impossible en elle-même et d'une manière absolue: aussi personne ne la soutient. La deuxième (Dieu instruisant l'homme comme un maître instruit son élève, ce qui n'exclut pas les *idées antérieures*), est très-possible métaphysiquement²; seule-

¹ Le P. Chastel dit à propos de cette hypothèse: « Cela est possible, mais ce n'est plus une parole comme celle du père ou de la mère à l'enfant; ce n'est plus la thèse des traditionalistes. » — Non, ce n'est pas la thèse de tous les écrivains attaqués par le P. Chastel; mais c'est la thèse de quelques-uns, tandis qu'aucun d'eux n'a jamais soutenu que le premier homme fut instruit comme l'enfant par un enseignement graduel.

² Elle n'est impossible métaphysiquement, comme nous l'avons

ment, nous savons par la Bible qu'en fait elle n'a pas eu lieu. La troisième (Dieu éclairant l'homme intérieurement, avec ou sans parole, après la création), la troisième, dis-je, est non-seulement possible en elle-même, mais encore il est possible qu'elle ait eu lieu en fait, c'est-à-dire qu'elle ne contredit nullement le texte sacré, et voilà pourquoi quelques catholiques l'admettent. Il est bon de remarquer cependant qu'elle est rejetée par presque tous vos adversaires, et que rien n'empêche qu'elle ne soit soutenue par les partisans de vos autres opinions.

Vous faites ensuite, mon révérend père, une longue énumération des connaissances du premier homme, énumération qui est complètement en dehors de la discussion actuelle. Vous avouez aussi que s'il a reçu la vérité sans un enseignement verbal, on ne peut conclure qu'il en soit de même à notre égard; mais vous avez grand tort de nous accuser d'avoir voulu appuyer sur la Genèse *notre thèse malheureuse et insolite* de la nécessité de la parole pour l'acquisition des idées métaphysiques. Comme vous, nous n'avons cherché dans la Genèse que ce qu'on peut y trouver, c'est-à-dire des lumières sur les connaissances d'Adam, et bien loin d'en tirer des conséquences par rapport à ce qui se passe aujourd'hui, c'est au contraire dans notre expérience personnelle que nous trouvons un confirmatif puissant de ce que nous apprend la Bible sur l'origine divine des connaissances du premier homme.

vu, que si on suppose qu'elle s'est faite en un jour, car alors il y a contradiction dans les termes.

CHAPITRE III.

De l'origine du langage.

Nous arrivons au paragraphe intitulé : *Comment le premier homme apprit à parler*. Me permettez-vous de faire observer, mon révérend père, que ce paragraphe est la répétition complète du précédent, avec cette seule différence que vous avez mis *parole* partout où il y avait *connaissances*; nous pourrions donc renvoyer à ce qui vient d'être dit; mais, comme on pourrait croire que nous fuyons la discussion, nous aimons mieux ajouter quelques mots, au risque de nous répéter comme vous.

Vous constatez d'abord que le premier homme eut, dès son origine, une langue *abondante et riche*; et vous déclarez, encore une fois, qu'il n'y a que trois manières d'expliquer ce fait : un don intérieur et inné, une invention, un enseignement oral. Nous avons vu plus haut qu'on peut imaginer cinq autres hypothèses : le don intérieur non inné, la révélation orale soudaine, et la production spontanée qui, comme l'invention, peut être prise en deux sens différents. Quant à la deuxième de celles que vous exposez, vous dites « qu'il serait absurde « de prétendre que le premier homme ait inventé lui-même et composé sa langue, » parce que le temps lui aurait manqué pour cette opération difficile. Ici, il n'y a pas de milieu : ou l'opinion est fautive, ou l'argument ne vaut rien. En effet, si vous parlez de l'invention opérée par nos facultés actuelles, vous avez raison de dire qu'elle est absurde¹, mais vous la réfutez fort mal,

¹ *Absurde* dans un sens large, puisque l'invention en question n'est pas impossible métaphysiquement.

en accordant qu'elle eût pu se faire avec le temps; il faut répondre à ceux qui la soutiennent que si le premier homme était né dans l'état où nous naissons tous, il n'aurait jamais pu produire le langage ni successivement ni spontanément; si vous leur alléguez seulement le peu de temps qu'a eu le premier homme, ils vous répondront ou par la négation de la véracité de la Genèse, ou par l'affirmation de la production spontanée. Si vous parlez de l'invention opérée en vertu d'une faculté extraordinaire, vous avez tort de dire qu'elle est absurde, et même qu'elle n'aurait pu se faire en un jour. Dieu pouvait à coup sûr donner à Adam la faculté de trouver le langage en un jour et même en un instant, et non-seulement la possibilité de cette origine de la parole ne peut être contestée, mais encore la *réalité* n'en peut être combattue que par les raisons de convenance et l'autorité des Pères¹. En tous cas, je ne sais pourquoi vous dites que saint Grégoire de Nysse *parait* avoir adopté une opinion que vous déclarez *absurde*, puisque vous avouez ensuite qu'on peut interpréter ses paroles dans un sens raisonnable; je ne comprends pas davantage comment vous pouvez insinuer que saint Thomas et saint Augustin (p. 95) ne trouvent pas improbable une *absurdité* que les *théologiens sont unanimes à rejeter*².

Arrivant à l'hypothèse d'un enseignement oral, hypothèse contre laquelle vous réservez vos plus grands

¹ A plus forte raison, de l'aveu de tous, Adam a-t-il pu créer des mots par dérivation.

² On vient de voir en quel sens les Pères ont pu adopter l'invention du langage sans commettre une *absurdité*; mais les Pères cités n'adoptent même pas l'invention en ce sens raisonnable.

efforts, vous dites que, selon vos adversaires catholiques, le premier homme a été créé avec les connaissances les plus étendues, mais sans le langage qu'il devait recevoir de Dieu par une révélation extérieure. Jamais, mon révérend père, aucun de vos adversaires n'a soutenu pareille chose, et vous-même, il n'y a qu'un instant, dans un reproche incompatible avec celui-ci, vous les accusiez de dire qu'Adam a reçu la pensée comme la parole après la création. Ces deux exposés de l'opinion contraire à la nôtre ne peuvent être vrais ensemble, mais ils peuvent être faux tous les deux, et ils le sont en effet, puisque la plupart de vos adversaires pensent comme vous que l'homme fut créé pensant et parlant; quant à ceux qui croient qu'Adam reçut la parole après sa création, ils ne disent pas que ce fut par un enseignement pareil à ceux de nos écoles, et surtout ils ne disent pas qu'il fût déjà en possession de la pensée.

Ainsi, mon révérend père, vous avez raison de blâmer ceux qui diraient qu'Adam a reçu séparément la pensée et la parole; mais vous devez convenir que telle n'est pas notre opinion. Vous me direz peut-être: J'ai déjà prouvé que l'homme fut créé pensant; il ne me reste plus par conséquent à réfuter l'hypothèse de l'enseignement oral que par rapport à la parole. — Fort bien; mais si vos adversaires ont été convaincus par vos raisons, s'ils avouent que l'homme a été créé pensant, ils avouent par là même qu'il a été créé parlant¹; si, au contraire, ils continuent de croire que l'homme a

¹ Le P. Chastel soutient avec raison que l'un emporte l'autre; mais ceux qu'il attaque ont un motif de plus pour être de cet avis, puisqu'ils disent que les idées métaphysiques ne peuvent exister sans la parole.

reçu la pensée par une révélation orale, il ne faut pas leur attribuer votre sentiment sur ce point; dans aucun cas, vous ne pouvez leur reprocher de tomber dans cette contradiction: *Adam est docte, mais il est muet* (p. 104).

Mais ce qui est vraiment curieux, ce sont les efforts que vous faites pour prouver à vos adversaires que, selon eux, Dieu était pour Adam ce qu'est un instituteur pour ses écoliers. Ils protestent hautement contre cette imputation: n'importe, vous prétendez savoir mieux qu'eux ce qu'ils pensent, et pour montrer que par le mot d'*enseignement oral* ils n'entendent pas une révélation soudaine, vous présentez l'argument qui suit: « S'ils prétendaient que Dieu, par une opération extraordinaire et miraculeuse, a donné à l'homme, avec la première parole articulée, le secret d'une langue complète et la science de sa grammaire, ils seraient forcés d'admettre qu'il a pu également lui faire le même don avant toute parole et sans aucune parole articulée. » Mais, mon révérend père, ils admettent cela, et ils seraient bien forcés de l'admettre quand même ils soutiendraient l'opinion singulière que vous leur attribuez relativement au fait. Et d'ailleurs, que pouvez-vous conclure de là? ce n'est pas seulement la *possibilité*, mais la *réalité* d'un don purement intérieur que vous voulez établir; or, on peut très-bien soutenir la première sans la seconde, ou plutôt la première est absolument certaine, tandis que la seconde est seulement probable. En d'autres termes, non-seulement vos adversaires rejettent l'opinion que vous croyez qu'ils adoptent, mais encore ils adoptent celle que vous croyez qu'ils rejettent; ils disent comme vous que, d'après l'Écriture, il est certain, qu'en fait, Adam n'a pas reçu le langage

comme nous le recevons nous-mêmes, et, comme vous encore, ils disent que Dieu a pu le créer parlant; et ce dernier aveu ne les oblige pas, comme vous le supposez, à admettre qu'en fait Adam a reçu le langage dans sa création, quoique presque tous soient de cet avis pour d'autres motifs.

Vous continuez : « D'ailleurs que leur servirait cette « thèse (la révélation orale soudaine), puisque leur « système est de soutenir que l'homme aujourd'hui « apprend à penser et à parler comme le premier « homme? » Cela revient exactement à dire : à quoi leur servirait de prétendre qu'Adam n'a pas appris à parler comme un écolier, puisque leur système est précisément de soutenir qu'Adam a appris à parler comme un écolier? — A quoi cela leur servirait! Cela leur servirait, mon révérend père, à renoncer à un système que vous blâmez avec raison; cela leur servirait et leur sert en effet à échapper à vos critiques, et à rester dans le vrai, ou, du moins, dans le domaine des opinions soutenables. Oui, mon révérend père, on voit très-bien à quoi leur sert d'embrasser l'hypothèse de la révélation soudaine (que nous rejetons, quant à nous, comme il a été dit), et l'on voit aussi à quoi vous sert de prétendre qu'ils ne l'embrassent pas.

Toutefois, mon révérend père, je sais être juste; si je me vois forcé de critiquer souvent, je me hâte d'approuver dès que l'occasion s'en présente, et même de vous venger des appréciations inexactes. C'est ainsi que l'on a attaqué sans raison le passage suivant : « Quand « il s'agit d'un enseignement oral donné par Dieu « même à un élève aussi habile, à un esprit aussi orné « (qu'Adam), nous ne doutons pas que le maître n'arrive en peu de temps à se faire comprendre de son

« élève; mais nous disons qu'il faut nécessairement du « temps. » M. Bonnetty dit que celui qui a écrit ces lignes a perdu la notion chrétienne de Dieu que l'on enseigne dans le catéchisme : c'est là une exagération sans fondement. Sans doute, mon révérend père, vous ne deviez pas attribuer à d'honorables écrivains l'opinion que Dieu a instruit Adam absolument comme nos parents nous instruisent; mais vous avez raison de dire que cette opération divine, possible en elle-même, ne pouvait s'accomplir en un jour; car cela revient à soutenir que Dieu n'a pu instruire l'homme tout à la fois en beaucoup de temps et en peu de temps. On peut, à coup sûr, affirmer cela sans avoir perdu la notion chrétienne de Dieu¹.

Si vous êtes dans le vrai, en répétant que l'homme a été créé pensant et parlant, vous retombez dans un malentendu déjà indiqué en combattant² ceux qui attribuent à la révélation primitive l'origine de la pensée et du langage; car ceux-là pensent, ou peuvent penser, absolument comme vous. Si vous refusez le nom de révélation à ce qu'Adam a reçu dans sa création, il s'ensuit non-seulement que la révélation primitive n'était pas nécessaire, mais encore qu'elle n'a pas existé³,

¹ Dieu pouvait sans doute instruire Adam en un jour, puisqu'il pouvait même lui donner la faculté de s'instruire lui-même en cet espace de temps (ce que semble nier le P. Chastel); mais cet enseignement donné en un jour ne serait plus semblable à celui qui nous forme : remarquons toutefois que dans le sens où il n'est pas blasphématoire, le passage critiqué par M. Bonnetty contient une vérité puérile et banale.

² Dans la note de la p. 112.

³ Du moins comme source de la connaissance des vérités principales, qu'Adam connaissait, de l'aveu du P. Chastel, avant de

proposition qui heurte le sentiment général des philosophes catholiques. Vous-même, mon révérend père, dans votre premier opuscule (p. 22), vous reconnaissez que les vérités naturelles connues d'Adam, lors de sa création, peuvent être appelées le résultat d'une révélation; car vous dites formellement : « Dieu lui enseigna (avec les dogmes surnaturels) les principales vérités qui sont du ressort de sa raison..., et comme elles s'oblitéraient insensiblement..., Dieu a voulu, à diverses époques, en renouveler l'éclat par de nouvelles révélations. »

Vous terminez en répétant pour la parole ce que vous avez déjà dit pour la pensée, savoir que vos adversaires appuient, sur ce qui est arrivé à Adam, leurs théories relatives à l'homme actuel; après quoi, vous les dénoncez à l'autorité ecclésiastique comme abusant du texte sacré. Je n'ai rien à ajouter sur le premier point, qui a été suffisamment éclairci; quant au second, quelques écrivains ont pu se tromper sur le sens de certains passages de la Genèse, sans toutefois en rien conclure par rapport à ce qui se passe aujourd'hui; mais outre qu'il est injuste d'attribuer ces erreurs individuelles à toute une école, elles sont loin d'être assez dangereuses pour que l'autorité ecclésiastique s'en occupe : la dénonciation restera sans effet.

L'observation qui précède peut servir de réponse aux deux chapitres suivants, dans lesquels vous discutez le sens de plusieurs passages de l'*Ecclésiastique*, des *Psaumes* et de l'*Évangile*. Je pourrais relever, dans cette discussion, quelques raisonnements peu concluants, quelques détails inexacts, quelques expressions qui ne peuvent recevoir de Dieu ces communications verbales auxquelles plusieurs écrivains voudraient réserver le nom de révélation.

sions peu aimables¹; mais j'aime mieux avouer que, dans son ensemble, elle prouve très-bien que les textes en question n'affirment pas la nécessité de l'enseignement pour l'acquisition des vérités naturelles, et que, par conséquent, M. Bonnetty a eu tort de chercher là des arguments. Seulement vous auriez bien fait de ne pas insinuer que tous les écrivains, dont vous attaquez l'opinion, en ont adopté la même nuance, et l'ont appuyée sur les mêmes preuves. Presque tous avouent que les textes, dont vous parlez si longuement, n'ont aucun rapport à la question actuelle; presque tous croient, comme vous, que la révélation primitive a eu lieu dans l'acte même de la création; et ceux mêmes, qui la font consister dans un enseignement oral, protestent hautement contre cette proposition que vous leur attribuez : *La parole humaine est divine quand elle transmet la vérité religieuse, parce que cette vérité doit être reçue par une parole divine*².

Vient ensuite un chapitre de 66 pages, intitulé : *Si saint Paul était traditionaliste*, et consacré tout entier

¹ Par exemple à la p. 147 : « Il nous semble raisonner assez juste pour un partisan de la nouvelle école. » — Plus loin, à la p. 183, on lit ces paroles pleines d'harmonie imitative : « Mais nous devons admirer de plus en plus l'imperturbable aplomb des traditionalistes. »

² P. 149. — Nous n'avons pas besoin de montrer que M. Bonnetty lui-même n'a jamais soutenu le principe dont le P. Chastel tire la conséquence monstrueuse qu'il nous attribue. Dire que le premier homme a été instruit verbalement par Dieu lui-même, et dire que ce mode d'instruction est le seul possible pour tous les hommes, sont deux propositions que peu de personnes confondraient; autant M. Bonnetty a soutenu la première, autant il a combattu la seconde. Cette accusation inconcevable est répétée à la p. 154.

à discuter quelques passages de l'Épître aux Romains; nous en avons déjà parlé dans l'examen du premier opuscule; mais leur importance nous décide à nous y arrêter de nouveau, et à les examiner en détail.

CHAPITRE IV.

Si saint Paul était de l'opinion du P. Chastel.

Ici, mon révérend père, vous distinguez très-bien deux degrés de la question qui nous occupe : *L'homme peut-il développer sa raison sans le secours de la société; — peut-il, quand sa raison est développée dans une certaine mesure, découvrir les vérités naturelles sans aucun enseignement?* On sait que vous répondez affirmativement sur les deux points. Vous dites, à la vérité, que la raison doit être plus ou moins développée pour découvrir les vérités religieuses; mais comme, selon vous, elle peut arriver toute seule à ce degré de culture, il s'ensuit que vous la croyez capable d'opérer la découverte en question sans le secours d'aucun enseignement. Quant à nous, notre manière de voir est bien différente. Nous affirmons hardiment que jamais la raison n'arriverait à la connaissance de l'existence de Dieu, etc..., sans ce premier secours social que nous croyons nécessaire à son développement; en ce sens, vos adversaires sont unanimes à proclamer que la raison ne peut par elle-même découvrir les vérités naturelles. Maintenant, la raison, une fois développée, pourrait-elle opérer cette découverte? Sur la question de fait, nous sommes encore unanimes; nous pensons que jamais la raison n'a fait et n'a eu besoin de faire une pareille découverte, attendu que la notion des vé-

rités fondamentales ne s'est jamais totalement perdue. Quant à la question de possibilité, nous croyons que la négative est très-soutenable, et surtout qu'elle est renfermée dans les limites de l'orthodoxie; mais il n'est pas juste de supposer et même de prétendre qu'il y a sur ce point la même unanimité que sur les deux autres¹.

Vous posez ensuite, mon révérend père, deux affirmations qui me paraissent assez difficiles à bien concilier : vous reprochez d'abord à vos adversaires de soutenir que les philosophes païens ont connu les vérités naturelles par l'enseignement social; puis, immédiatement après, vous leur reprochez de dire que d'après saint Paul le crime de ces philosophes fut de *n'avoir pas puisé la connaissance de Dieu à cette source publique*. Si nous soutenions à la fois ces deux opinions, nous tomberions dans une contradiction que vous paraîseriez n'avoir pas remarquée; mais nous acceptons seulement la première, et nous montrerons bientôt qu'elle est irréprochable; quant à l'autre, nous déclarons qu'il n'y a aucun motif de nous l'attribuer². Mais cette contradiction, dont nous sommes exempts, se trouve en réalité dans vos affirmations; car vous adoptez l'opposé des deux opinions incompatibles que vous nous attribuez. Vous dites que, selon saint Paul, les philosophes ont connu Dieu par la contemplation de l'univers, et vous dites aussi que saint Paul leur repro-

¹ Pour montrer que nous soutenons la négative sur cette question de possibilité, le P. Chastel cite des passages presque uniquement relatifs *au fait*.

² Cette imputation n'est appuyée que sur une citation mal comprise. L'écrivain d'où elle est tirée dit seulement que les philosophes, après avoir reçu l'enseignement social, en ont attribué les résultats à leur raison.

che de n'avoir pas profité de ce moyen pour connaître Dieu; et c'est parce que vous n'avez pas vu cette contradiction réelle, que vous n'avez pas remarqué celle que vous nous attribuez à tort¹. Du reste, mon révérend père, si vous n'avez pas vu l'incompatibilité que nous venons de signaler, vous avez cru, par contre, voir une incompatibilité qui n'a rien de réel. Saint Paul, dites-vous, reproche aux païens, non d'avoir trop écouté leur raison, mais au contraire de ne pas l'avoir consultée et suivie : or il me semble que ces deux choses peuvent être vraies en même temps. Je dis plus : chaque fois qu'on écoute trop sa raison, qu'on s'y attache trop, on cesse de la suivre et de la consulter, car la raison elle-même nous dit hautement qu'il ne faut pas trop nous appuyer sur elle; saint Paul a donc pu reprocher tout à la fois aux païens de n'avoir pas agi en tout d'après la lumière qui brillait à leurs yeux, et de s'être égarés souvent dans les rêves d'une raison orgueilleuse.

Vous observez ensuite, mon révérend père, que saint Paul ne dit pas que les philosophes ont trouvé la notion de Dieu dans la société. C'est vrai, mais vous ajoutez, sans aucune raison, que cela doit paraître étonnant dans le système de vos adversaires. Il n'y a là rien qui doive étonner. Le silence de l'apôtre équivaut-il donc à une négation? Ne voit-on pas, au contraire, qu'il ne pouvait rien dire du fait en question, fait qui est banal à force d'évidence? Enfin, en disant que le silence de saint

¹ La raison pour laquelle le P. Chastel n'a pas vu la contradiction qui existe entre les deux affirmations sus-indiquées, c'est qu'il les confond tour à tour avec une troisième, qui n'est en contradiction avec aucune des deux : savoir que, selon saint Paul, les philosophes ont pu découvrir Dieu en contemplant l'univers.

Paul doit nous étonner, vous supposez qu'il parle des moyens de *découvrir* l'existence de Dieu; or c'est précisément ce qu'il vous fallait prouver; et ce qui est complètement inexact, comme nous le verrons bientôt.

« Mais admettons, dites-vous, qu'ils aient trouvé « cette vérité conservée dans la tradition contempo-
« raine; admettons qu'ils aient eu le tort de ne pas con-
« sulter cette tradition; toujours est-il que l'apôtre ne
« leur en parle pas, et que ce n'est pas là le tort dont
« il les dit coupables, mais uniquement de n'avoir pas
« profité des lumières que leur offrait leur propre rai-
« son et la contemplation de l'univers. Il est donc vrai
« qu'ils pouvaient, *par ce seul moyen*, acquérir cette
« connaissance et s'assurer de cette vérité, et *par là*
« est ruinée à jamais la thèse du lamennisme et du
« traditionalisme. »

Rarement on a vu une conclusion aussi triomphante s'avancer à la suite de prémisses plus vicieuses.

Nous ne répéterons pas ce qui a été dit sur le mot de *traditionalisme*, sur les différences entre notre opinion et le *lamennisme*, sur le tort de ne pas consulter la tradition, que nous n'avons jamais attribué d'une manière absolue aux philosophes païens, et surtout dont nous n'avons jamais cru que parlât saint Paul. Quant au reste de la citation, il se résume dans cet enthymème : saint Paul dit que le spectacle de l'univers offrait aux païens des *lumières* sur Dieu; donc, d'après saint Paul, le spectacle de l'univers était suffisant, sans le secours de la société, pour que les païens pussent découvrir les vérités naturelles. C'est à peu près comme si l'on raisonnait ainsi : Dieu a donné à l'homme le pied gauche pour qu'il pût se mouvoir; donc le pied gauche suffirait sans le pied droit pour que l'homme

pût marcher¹. De ce qu'une chose est *utile*, mon révérend père, on ne peut évidemment conclure qu'elle soit *suffisante*; et *par là est ruiné à jamais*, je ne dis pas votre *thèse*, mais bien votre argument².

Après avoir dit fort justement que saint Paul n'a pas affirmé la nécessité de l'enseignement pour que la raison puisse voir Dieu dans la création, vous ajoutez qu'il n'exclut pas la *possibilité* de cet enseignement, qu'il en fait abstraction; cela est vrai, sans doute, mais insuffisant. Non-seulement saint Paul, en faisant abstraction de cet enseignement, n'en exclut pas la *possibilité* ni le *fait*, il n'en exclut même pas la *nécessité*. Cela est évident pour le premier secours que nous disons nécessaire au premier développement intellectuel, car saint Paul parlant, de votre aveu, d'hommes dont la raison est déjà cultivée, ne peut exclure aucune opinion sur les conditions de ce premier développement. Quant à la nécessité de l'enseignement pour que la raison déjà formée puisse connaître les vérités naturelles, saint Paul ne l'exclut pas davantage. Montrons d'abord combien est peu solide tout ce que vous continuez d'opposer à cette proposition; puis nous la prouverons directement d'une manière irréfutable.

Vous présentez deux nouvelles raisons, mon révérend père, afin d'établir que saint Paul affirme la suffisance du spectacle de la création, et nie la nécessité

¹ La comparaison est incomplète, mais à notre avantage, car les deux pieds ont le même but, tandis que le *spectacle de la création* ne pourrait jamais suppléer au rôle que joue la société dans notre instruction.

² Quant à la thèse, à celle du moins qui est relative à saint Paul, son tour va venir; cette thèse n'est elle-même qu'un argument pour la thèse générale.

de l'enseignement, pour qu'une raison cultivée acquière la connaissance des vérités naturelles. D'abord, dites-vous, si saint Paul avait admis cette nécessité, il aurait reproché aux philosophes « non d'avoir pu chercher Dieu dans la contemplation de l'univers, mais d'avoir pu trouver cette vérité dans la société. » En second lieu, ajoutez-vous, dans notre explication « il ne serait pas vrai que la vue et la considération de l'univers a pu donner aux philosophes la connaissance de Dieu, comme cela ressort de tout l'ensemble du texte... (mais seulement) une preuve de plus de son existence... Or, la nouvelle école oserait-elle dire que c'est là ce que saint Paul a entendu? »

Pour ce qui est du premier argument, il y a plusieurs observations à faire : 1° Il n'est pas exact, qu'en fait, saint Paul ait reproché aux philosophes d'*avoir pu chercher Dieu dans la contemplation de l'univers*; il constate, au contraire, que ce moyen leur a servi à s'avancer dans la connaissance de Dieu; nous verrons tout à l'heure quel est le crime dont il les accuse; 2° c'est violer toutes les lois de la logique que de dire : Saint Paul n'a pas reproché aux philosophes d'*avoir pu trouver la connaissance de Dieu dans la société*, donc il nie la nécessité d'un enseignement pour connaître Dieu. Nous, mon révérend père, qui admettons cette nécessité, nous ne sommes pas obligés pour cela de faire aux philosophes le reproche dont vous parlez; et, en effet, nous ne le faisons pas; nous disons, au contraire, qu'ils ont trouvé la connaissance de Dieu dans la société. Donc, si la vérité de notre sentiment n'obligeait pas saint Paul à faire le reproche en question, l'omission de ce reproche n'est pas la négation de notre sentiment. Votre erreur est de supposer sans cesse que

saint Paul reproche aux philosophes de n'avoir pas connu Dieu. S'il en était ainsi, il aurait dû leur dire à la vérité, en cas qu'il crût notre opinion la meilleure : Vous êtes inexcusables, car vous aviez dans la société un moyen très-facile pour acquérir la connaissance de Dieu; mais nous verrons bientôt que le tort des philosophes païens ne fut aucunement d'avoir manqué de cette connaissance, et vous reconnaissez vous-même quelques pages plus loin la fausseté de cette supposition, qui sert de base à votre principal argument.

Le second en effet a bien peu de valeur; c'est une pétition de principe qu'on pourrait citer comme un modèle du genre, car il revient en réalité à ceci : La preuve que, d'après saint Paul, l'enseignement n'est pas nécessaire pour acquérir la connaissance de Dieu, c'est que pour cela le spectacle de la création suffit. Voilà, dis-je, en quoi consiste cette seconde preuve, à moins toutefois qu'elle ne soit renfermée tout entière dans ces mots : *Comme cela ressort de l'ensemble du texte*, ou dans ceux-ci : *La nouvelle école oserait-elle dire que c'est là ce que saint Paul a entendu?* Oui, mon révérend père, elle l'ose, et vous verrez tout à l'heure que ce n'est pas sans de bonnes raisons.

En résumé, vous supposez à tort : 1° Que saint Paul parle de la découverte de Dieu, d'où il suivrait qu'elle est possible; 2° qu'il l'a déclarée réellement faite par les philosophes; 3° qu'il leur reproche de ne pas l'avoir faite¹. Si vous aviez raison sur ces trois points, ou sur

¹ Les observations que contient ce paragraphe paraîtront sans doute bien arides. Nous les avons crues nécessaires pour fermer les issues par lesquelles on pouvait échapper aux précédentes. Du reste, le chapitre que nous examinons contient bien d'autres confusions; nous avons eu la patience d'en faire le relevé; mais

l'un d'eux, nous devrions avouer que saint Paul présente le spectacle de la création comme un moyen de découvrir Dieu. Mais bien loin de prouver la vérité de ces suppositions, vous les posez comme des axiomes, pour en déduire des conséquences contre nous; et non-seulement vous ne les prouvez pas, non-seulement nous allons les réfuter toutes, mais encore la deuxième et la troisième sont incompatibles et se détruisent d'elles-mêmes, comme nous l'avons montré. Il est vrai que pour les concilier, vous dites, à la page 220, que le crime des philosophes fut, non d'avoir ignoré Dieu, mais de n'avoir pas découvert, comme ils le pouvaient, plusieurs autres vérités. Cette assertion est acceptable en elle-même; mais vos paroles, que nous avons citées, prouvent que l'on ne peut interpréter en ce sens la troisième supposition indiquée plus haut; et, quand même on pourrait l'interpréter ainsi, elle altérerait encore la pensée de saint Paul. En effet, 1° nous allons montrer, non-seulement que saint Paul ne reproche pas aux philosophes païens la non-découverte de Dieu, mais aussi qu'il ne leur reproche pas un défaut de connaissance; 2° de plus, nous avons vu qu'il était contradictoire d'attribuer tout à la fois au texte *Invisibilia...*, etc... ces deux sens : *Les philosophes païens ont découvert Dieu, — ils auraient dû le découvrir*; il n'y a pas à la vérité la même contradiction entre ces deux phrases : *Les philosophes païens ont découvert Dieu, — ils auraient dû découvrir d'autres vérités*; mais il y a la même impossibilité que ces deux idées soient contenues ensemble dans le texte de saint Paul, puisqu'on n'y trouve aucune distinction, et qu'il est nous n'en disons rien ici, pour ne pas entraîner nos lecteurs dans des abstractions interminables.

aussi peu raisonnable d'attribuer aux mêmes paroles deux sens disparates que deux sens contradictoires. Ajoutons qu'en remplaçant la troisième supposition, énoncée plus haut, par celle-ci : *Saint Paul reproche aux philosophes, non d'avoir ignoré Dieu, mais de n'avoir pas découvert par le raisonnement plusieurs autres vérités*, vous pouvez, encore moins que tout à l'heure, en tirer un argument contre nous ; car nous admettons précisément que, quand on connaît l'existence de Dieu, on peut en conclure d'autres vérités par la déduction¹.

Passons maintenant à la partie positive. Il y a trois points à établir : 1° Que saint Paul ne reproche nullement aux philosophes de n'avoir pas découvert Dieu ; 2° qu'il n'affirme aucunement que le spectacle de la création leur ait servi à opérer cette découverte ; 3° qu'il ne parle même pas de cette découverte, de sorte qu'il n'en affirme même pas la possibilité. Ainsi, mon révérend père (cela est à remarquer), si vous prétendez que saint Paul partageait formellement votre manière de voir, nous nous bornons à soutenir qu'il n'a pas condamné la nôtre, ce qui est bien différent. Observons encore que vous ne pouvez combattre notre première proposition, sans embrasser avec nous la seconde, qui est la négation de votre thèse favorite. Du

¹ Donc, quand même saint Paul reprocherait aux philosophes de n'avoir pas découvert *certaines vérités* par le *raisonnement*, on n'en pourrait conclure qu'il nie la nécessité de l'*enseignement* pour connaître *Dieu*. Mais, comme nous allons le voir, il les dit *inexcusables*, non d'avoir manqué de connaissance, mais de n'avoir pas agi selon leur connaissance. Nous savons que les philosophes païens ne sont pas excusables dans toutes leurs erreurs, mais ce n'est pas là le tort que leur reproche saint Paul.

reste, en considérant cette première proposition en elle-même, on ne peut s'empêcher d'en reconnaître la justesse ; l'apôtre évidemment ne reproche pas aux philosophes de n'avoir pas connu Dieu, ni même de n'avoir pas été certains de son existence ; il dit au contraire en propres termes, qu'ils ont connu cette vérité (*qui quum cognovissent Deum...*) ainsi que le moyen de le démontrer (*invisibilia...*), et il les accuse uniquement de n'avoir pas glorifié par leurs actes le souverain maître qui leur avait donné jusqu'à la conviction de son existence et de ses attributs¹. Cela est si vrai, que tout en faisant des efforts inutiles pour rabaisser la science des philosophes (p. 213 et suiv.), vous êtes obligé d'avouer qu'ils ont connu précisément les mêmes vérités que, selon vous, saint Paul leur reprocherait de n'avoir pas découvertes. Les deux autres points sont aussi clairs que le premier. Oui, il est très-facile de montrer que saint Paul n'affirme pas la suffisance du spectacle de la création pour qu'on puisse découvrir les vérités naturelles, et de montrer aussi qu'il n'affirme pas que ce moyen ait servi aux philosophes pour opérer cette découverte. Vous donnez tour à tour, mon révérend père, ces deux sens (p. 179, 180) aux paroles de l'apôtre (outre le troisième déjà réfuté). Le second a l'avantage d'avoir pour conséquence le premier, mais celui-ci en revanche est moins évidemment faux ; aussi revient-il plus souvent

¹ Par conséquent, comme nous le disions, saint Paul ne leur reproche pas même un défaut de connaissance par rapport à d'autres vérités. Il faut remarquer que le *quum cognovissent* vient après l'indication des moyens de connaître et l'énumération des attributs divins (*invisibilia, etc...*).

sous votre plume. Tâchons de les réfuter tous les deux du même coup.

Une chose qui nous paraît indubitable (et que vous avouez d'ailleurs implicitement), c'est que saint Paul n'examine pas uniquement la question de possibilité, mais qu'il parle des connaissances religieuses que les philosophes possédaient réellement. Après avoir dit qu'ils retenaient la *vérité captive*, il prouve qu'ils avaient la vérité; il eût été fort peu concluant de prouver seulement qu'ils pouvaient l'avoir¹; et d'ailleurs le *quum cognovissent* est trop formel pour qu'on puisse à cet égard élever le moindre doute. Voilà donc un point admis : saint Paul parle de la *question de fait*, et par conséquent s'il dit que les philosophes païens ont réellement *découvert* l'existence de Dieu par le spectacle de la création, nous devons avouer notre défaite même sur la question de possibilité². Mais avant d'examiner le contexte, avant d'ouvrir aucun commentateur, nous pouvons hardiment et *à priori* affirmer que saint Paul n'a pas avancé ce qu'on lui attribue relativement *au fait*, car alors il aurait avancé une er-

¹ Il faut remarquer que si nous écartons, par une raison péremptoire, l'hypothèse d'après laquelle saint Paul parlerait *uniquement* de la possibilité, nous reconnaissons qu'il parle *implicitement* de la possibilité *du fait* qu'il rapporte, puisqu'une chose n'existe jamais sans être possible; mais il est clair que saint Paul n'affirme *implicitement* comme possible que ce qu'il déclare être arrivé réellement, et comme nous allons prouver que l'affirmation formelle *du fait* est uniquement relative à la démonstration, il s'ensuit qu'il en est de même de l'affirmation implicite de la possibilité.

² Circonscrite comme on l'a vu, c'est-à-dire, relative au cas d'une raison cultivée ignorant les vérités naturelles.

reur manifeste. Il est certain, en effet, qu'avant de raisonner, avant de conclure Dieu des merveilles de la création, les philosophes païens avaient reçu de la société la notion de Dieu; le raisonnement a pu l'éclaircir et la démontrer; mais, *en fait*, il ne l'a pas précédée, et par conséquent il ne l'a pas découverte. Vous avouerez, mon révérend père, que le raisonnement n'est pas le moyen *ordinaire* par lequel nous acquérons la connaissance de Dieu. Son emploi le plus commun est de nous démontrer les vérités que nous avons apprises; et, vous-même, pour soutenir qu'il pourrait à la rigueur nous les faire découvrir, vous êtes obligé¹ de supposer des hommes à qui la société n'en aurait rien dit. Donc, même d'après vous, les philosophes païens connaissaient Dieu avant d'avoir recours au moyen dont parlait saint Paul; donc ils n'ont pas découvert Dieu à l'aide de ce moyen; donc saint Paul ne parle pas de la découverte, et par conséquent il ne la déclare pas même possible. Cette preuve est sans réplique; mais remarquez, mon révérend père, que nous n'en avons pas besoin. Saint Paul parle de ce que le raisonnement nous apprend sur Dieu; nous devons en conclure qu'il reconnaît à la raison le pouvoir de démontrer le Créateur, parce que cela est nécessaire et suffisant, pour que son assertion soit exacte; parce que, d'ailleurs, tout le monde reconnaît à la raison ce pouvoir et que cette unanimité est le résultat de l'évidence. Maintenant, ceux qui croient qu'outre ce sens, les paroles de l'apôtre en contiennent un autre, ceux qui pensent qu'il reconnaît à la raison un pouvoir de découverte, doivent en administrer des preuves positives; et l'impossibilité où ils sont de le faire suffisait pour trancher ce débat en notre faveur.

¹ Voir 1^{er} opuscule.

Vous citez ensuite un grand nombre de commentateurs afin d'étayer votre interprétation; mais, pas plus que saint Paul, ces savants écrivains n'ont embrassé votre opinion et n'ont même examiné la question qui nous occupe. Quand ils disent qu'on peut connaître Dieu sans le secours de la révélation, ils excluent la nécessité des révélations positives; quand ils disent que Dieu peut être connu par la *lumière naturelle*, ils n'excluent pas la nécessité de l'enseignement social. Il serait fastidieux de discuter en détail tous ces textes; ce serait toujours la même observation à faire, car ils sont tous relatifs à la *démonstration*, du moins quand il s'agit de ce que la raison peut opérer par elle-même. Plusieurs des écrivains que vous citez sont d'ailleurs très-formels pour exclure la pensée que vous attribuez à saint Paul; ils traduisent *intellecta* par *compris, démontré*, et Melchior Cano dit en propres termes que ce que nous connaissons par la *lumière naturelle* vient, en un sens, de la révélation. Enfin, on peut dire pour tous ces écrivains ce que nous avons dit pour les paroles de l'Épître aux Romains: quand ils affirment que les païens sont parvenus par la philosophie à la connaissance de Dieu, il est clair qu'ils ne parlent pas de la *découverte*, puisque ces païens connaissaient Dieu, avant d'être philosophes; c'est là une preuve irréfutable que le mot *invenerunt* lui-même ne doit pas être pris dans le sens de *découvrir*, avec lequel il n'a d'ailleurs aucune liaison nécessaire. Toutefois, je ne m'étonne pas que vous ayez cru votre cause gagnée, dès que vous avez aperçu dans saint Augustin ce mot: *invenerunt, ils ont trouvé*, bien que par lui seul il n'eût pu trancher la question, dans le cas même où nous n'aurions pas eu de preuves positives contre votre explication;

on comprend qu'au premier coup d'œil, il ait pu faire illusion par une apparence trompeuse; mais ce qui est incompréhensible, c'est que vous *découvriez* le sens de *découvrir* jusque dans ces paroles de saint Thomas: *Philosophi de Deo nulla demonstrative probaverunt*. Et ce qu'il y a de plus étonnant, c'est la preuve que vous apportez de cette interprétation: « Il suffit, dites-vous, pour s'en convaincre, de rétablir le texte du saint docteur où l'on a pris cette citation, dont on abuse. Il se trouve dans *la Somme Contr. gent.*, l. 1, c. 3: « Parmi les vérités que nous professons sur Dieu, il faut distinguer. Il y en a qui surpassent toutes les facultés de la raison humaine, comme la Trinité; et il y en a d'autres auxquelles la raison humaine peut arriver, peut atteindre elle-même, comme l'existence et l'unité de Dieu, et autres vérités de ce genre, que les philosophes eux-mêmes ont prouvées par le raisonnement, *demonstrative probaverunt*, à l'aide de la lumière et de la raison naturelle. » Ainsi, les mots *ils ont prouvé* signifient *ils ont découvert*, parce que ici ils doivent être pris dans le même sens que les mots *arriver, atteindre elle-même*, qui ne peuvent signifier *démontrer*. Mais, mon révérend père, je tirerais de cette citation une conclusion totalement opposée. Si un mot peut quelquefois déterminer le sens d'un autre, c'est évidemment le plus clair et le plus précis qui doit déterminer le sens du plus vague; or les mots *parvenir, atteindre*, sont des expressions générales qui peuvent s'appliquer, soit à la découverte, soit à la démonstration, tandis que le mot *prouver* ne s'applique jamais qu'à ce dernier objet; donc sa présence dans le passage de saint Thomas nous atteste que les mots de *parvenir* et d'*atteindre* doi-

vent se prendre eux-mêmes dans le sens de *prouver*.

Les autres commentateurs que vous citez au sujet de la distinction entre les vérités naturelles et les vérités surnaturelles ne sont pas plus opposés à notre sentiment; ils disent tous que la raison peut quelque chose relativement aux premières, et rien relativement aux secondes. Or c'est ce que nous disons nous-mêmes, puisque, selon nous, la raison peut démontrer directement l'existence de Dieu, mais non la Trinité; donc la distinction posée par les commentateurs n'est nullement détruite par notre opinion. De plus, quand, comparant la Trinité à l'existence de Dieu, ils disent que la première de ces deux vérités ne peut être connue par le raisonnement, cela ne peut s'entendre que de la démonstration; car si *connaître* signifiait ici *découvrir*, l'assertion serait sinon fausse, du moins incomplète; or *connaître* a évidemment le même sens dans les deux membres de la comparaison. Enfin vous avouerez, mon révérend père, que ces écrivains parlent du principal pouvoir de la raison dans l'ordre naturel, de ce que la raison peut faire facilement et de ce qu'elle fait en réalité tous les jours. Or, vous reconnaissez vous-même que, de fait, elle n'a presque jamais l'occasion de *découvrir* la vérité, et qu'elle ne le peut qu'avec des difficultés qui ressemblent à une impossibilité morale; donc les commentateurs parlent de la démonstration, et uniquement de la démonstration, puisqu'elle seule peut établir une distinction radicale et incontestée entre les vérités naturelles et les vérités surnaturelles.

Il est un autre passage de saint Paul dont vous essayez de tirer parti, mais avec aussi peu de succès, c'est celui où l'apôtre dit (Rom. II. 14 et 15): « Lors donc que les gentils, qui n'ont pas la loi, font naturelle-

« ment les choses que la loi commande, n'ayant point « la loi, ils sont à eux-mêmes la loi; faisant voir que « ce qui est prescrit par la loi est écrit dans leur cœur. » Ce texte ne présente aucune difficulté; il signifie que les païens n'avaient pas besoin de la loi mosaïque pour savoir ce qui est bien et ce qui est mal de droit naturel. Vous admettez ce sens, mais, comme tout à l'heure, vous voulez faire dire à l'apôtre quelque chose de plus, et vous prétendez qu'il affirme, comme vous, la non-nécessité de l'enseignement social, pour que l'homme puisse connaître la loi naturelle. Nous répondrons encore qu'il est impossible de prouver cette interprétation, et que, de plus, sa fausseté ressort clairement de la discussion qui précède, car les païens, à coup sûr, n'étaient pas privés de l'enseignement social. Nous ne prétendons pas que saint Paul déclare, comme nous, la loi naturelle primitivement révélée; nous prouvons seulement qu'il n'a pas combattu notre opinion. Remarquez aussi, mon révérend père, que vous nous faites un reproche sans fondement, en nous accusant de confondre la loi naturelle avec les lois positives. Vous admettez vous-même, qu'en fait, la première a été révélée comme les autres; nous disons de plus qu'un homme séparé de la société ne la découvrirait pas. Mais cette seconde assertion ne produit pas plus de confusion que la première, qui nous est commune; car nous reconnaissons que la raison peut se démontrer la vérité de la loi naturelle sans la connaissance des monuments de la révélation, ce qui est impossible pour les lois positives, puisqu'elles dépendent de la volonté libre de Dieu.

Après avoir cité ces paroles de saint Thomas: « Les gentils observent la loi naturelle, sans avoir entendu « du dehors cette loi, *sine auditu exteriori legis*, » et

celles-ci de Menochius : « Les gentils font naturellement « ce que prescrit la loi, *naturellement*, c'est-à-dire, ayant « la nature pour guide et sans aucun enseignement « extérieur, *naturâ duce et sine doctrinâ exteriori*, » vous terminez par ces paroles plus que tranchantes : « Il n'y a rien à répondre à cela, et tous les faux-« fuyants sont impossibles. Le *traditionalisme* est en-« serré dans un cercle de fer : qu'il se rende. » C'est vrai, mon révérend père, il n'y a rien à répondre à cela; non pas que ce soit impossible, mais parce que, après ce qui a été dit plus haut, c'est complètement inutile. Nous sommes enserrés dans un *cercle*; c'est vrai encore, mais dans un *cercle vicieux* : cela n'a rien d'inquiétant¹. Nous n'avons donc besoin ni de chercher de faux-fuyants, ni encore moins de nous rendre. Il suffit d'observer que saint Thomas et Menochius disent, comme vous et nous, qu'on peut connaître la loi naturelle sans une révélation positive, mais qu'ils restent complètement en dehors de la question qui nous divise.

Enfin, mon révérend père, vous terminez par une discussion fort longue sur un passage de saint Jean; cinquante-deux pages sont consacrées à cette digression, qui commence ainsi : « Le Verbe et la parole sont « devenus un thème inépuisable pour certains écri-« vains de nos jours. Nous avons subi sur ce sujet de-« puis trente ans bien des déclamations improvisées, « et des élucubrations aux prétentions sérieuses, des

¹ Le *cercle vicieux* se compose de ces deux propositions qui sont contenues dans les paroles du P. Chastel : 1° Mon opinion est la vérité, parce que saint Thomas la soutient; 2° il faut interpréter saint Thomas dans le sens de mon opinion, parce que c'est le seul vrai.

« articles de revues et des colonnes de journaux, des « brochures et des ouvrages. C'était plus qu'il n'en fal-« lait pour embrouiller la matière, et la rendre inin-« telligible à la foule des esprits. Ce résultat a été en « grande partie obtenu. » Après ce sévère début, dont certains passages seraient peut-être susceptibles d'être rétorqués, vous tâchez de trouver un argument dans ce texte fameux : *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, il était la véritable lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. Vous reconnaissez, il est vrai, que plusieurs commentateurs entendent par là la lumière surnaturelle et la sanctification de l'âme; mais ceux, dites-vous, qui appliquent ces paroles à la formation de la raison dans l'homme, les entendent d'une intervention immédiate de Dieu, sans aucune parole extérieure; et vous citez en preuve ce passage de saint Cyrille : « Il « éclaire, non en enseignant comme font les anges et « les hommes, mais en créant comme Dieu, c'est-à-« dire qu'il met en chacun de nous des semences de « sagesse et des principes d'intelligence. » Mais, mon révérend père, je puis vous répondre en empruntant vos propres expressions : « Cette diversité de senti-« ments ne touche pas à la question présente, et n'a rien « qui doive vous réjouir. » Nous avouons que saint Jean n'affirme pas plus que saint Paul la nécessité de l'enseignement, mais il ne la nie pas plus que lui; et même en appliquant ses paroles à la lumière naturelle de la raison, on peut très-bien les entendre de ces aptitudes innées, ou, comme dit saint Cyrille, de ces *semences de sagesse, de ces principes d'intelligence* qui ont besoin pour se développer du secours de la parole. La conclusion de ce quatrième chapitre, c'est donc

que si certains écrivains ont eu tort de chercher dans l'Épître aux Romains, et dans le quatrième Évangile, des preuves à l'appui de notre opinion, vous n'avez pas moins tort d'y chercher des arguments à l'appui de la vôtre. De plus, vous attribuez à tous vos adversaires une argumentation qui n'appartient qu'à l'un d'eux, et des opinions qui répugnent à eux tous. Quant à la conclusion de cette troisième partie, elle est la même que celle des deux premières : chaque fois que vous êtes dans le vrai et que vous raisonnez juste, vous êtes en dehors de la question principale ; chaque fois que vous êtes à la question, la logique aussitôt se dérobo sous vos preuves ¹.

¹ Nous venons de terminer cet ouvrage, lorsque nous avons eu le plaisir de trouver dans une des meilleures revues qui se publient aujourd'hui en France, *la Bibliographie catholique* (août 1853) une appréciation entièrement conforme à la nôtre. Et ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que cette appréciation sévère des écrits du P. Chastel a pour auteur M. l'abbé Maynard, qui a publié récemment les plus chaudes apologies de la Compagnie de Jésus.

QUATRIÈME PARTIE.

OBSERVATIONS SUR QUELQUES PARTISANS DES OPINIONS
DU PÈRE CHASTEL.

CHAPITRE I.

Critique de M. de Bonald par M. Victor de Chalambert ¹.

Les partisans des opinions du père Chastel sont peu nombreux et peu connus. L'un des principaux est M. Victor de Chalambert, qui a publié, en 1849, dans *le Correspondant* (t. XXIII, p. 566), deux articles très-violents contre M. de Bonald. Nous avons hésité longtemps avant d'en parler ici, parce que cette attaque est un peu ancienne ; néanmoins, si l'on réfléchit que M. de Chalambert a écrit dans *le Correspondant* immédiatement avant le père Chastel, dont il a été, en quelque sorte, le précurseur, et qu'il pourrait bien, à l'exemple de ce dernier, réunir ses articles en brochure, on ne pourra trouver mauvais que nous consacrons quelques pages à venger M. de Bonald d'une des critiques les plus vives dont il ait été l'objet.

M. de Chalambert commence par exposer le système de M. de Bonald ; il le réduit à trois propositions qui en forment la base, à un principe qui en est l'essence,

¹ Il est clair que nous n'entendons nullement rendre le P. Chastel responsable de tout ce que dit M. de Chalambert ; nous constatons seulement qu'il y a entre eux plusieurs opinions communes.

et à trois conséquences qui en découlent. Les trois propositions sont : « 1° L'homme n'a la connaissance de sa pensée que par son expression, qui lui est transmise par les sens ; 2° la parole n'a pas été inventée par l'homme, car l'homme n'a pu découvrir l'instrument sans lequel il ne connaît même pas sa pensée ; 3° la parole n'ayant pas été inventée par l'homme, qui cependant en a besoin pour penser, il est nécessaire qu'elle lui ait été révélée ; d'où il suit que tout ce que l'homme pense, tout ce qu'il connaît, il le doit à la parole révélée ou à la révélation. » Le principe est que « la révélation est pour l'homme le moyen unique de la connaissance. » Les conséquences sont : « La religion chrétienne est la seule religion vraie ; la monarchie absolue la seule forme de gouvernement légitime ; la société chrétienne et monarchique la seule société civilisée. »

On pourrait examiner jusqu'à quel point cet exposé est fidèle ; mais nous le supposons parfait, et c'est de là que nous partons pour apprécier la justesse des reproches qui sont adressés à M. de Bonald¹.

Le critique attaque d'abord la première proposition, de laquelle, selon lui, découlent toutes les autres. C'est aussi sur ce terrain que nous aurons le plus d'observations à lui faire, et, tout d'abord, nous sommes forcé de combattre l'assertion soulignée, car, parmi les autres propositions, il en est que nous blâmerons comme lui, quoique nous admettions la première, et en revanche, il en est qu'il admet lui-même, quoiqu'il rejette leur prétendu principe.

¹ Il faut évidemment en excepter les cas où le critique cite les paroles de M. de Bonald ; on ne peut alors s'empêcher d'examiner s'il l'interprète bien.

Avant de produire ses objections, M. de Chalambert expose de nouveau le sens de cette première proposition : « M. de Bonald, dit-il, suppose la préexistence de la pensée, et il n'accorde à la parole que la vertu d'en révéler à l'homme la connaissance. » Après l'opinion de son adversaire sur le point en litige, il nous donne la sienne : il dit que la *formation de la connaissance* est le produit combiné de l'élément spirituel, de l'élément corporel et de l'élément social, de manière que ces deux derniers (y compris la parole) sont des *instruments nécessaires dans la production du phénomène de la connaissance*. Et il ajoute immédiatement : « Sans la parole, la connaissance serait sans doute, mais elle demeurerait imparfaite, vague, indéterminée, comme celle du sourd-muet, lorsqu'il n'a pas encore un moyen quelconque d'exprimer sa pensée ; ou bien comme celle de l'homme qui, se recueillant en lui-même pour penser, ne fait d'abord qu'apercevoir l'idée, et ne la voit, n'en acquiert la connaissance pleine et entière, claire et précise, que lorsqu'il a trouvé le mot qui l'exprime. » Ainsi on peut apercevoir l'idée, mais non la voir avant d'avoir trouvé le mot qui l'exprime ; ainsi encore, la connaissance existe avant la parole, quoique la parole soit un instrument nécessaire de la production de la connaissance. Prenons bonne note de ces contradictions ; quant à la comparaison du sourd-muet et de l'homme qui cherche un mot, nous la laissons passer, parce que nous en verrons bientôt de plus singulières.

Dans sa quatrième exposition de la première proposition de M. de Bonald, le critique lui fait dire : « La pensée préexiste, mais l'homme n'en a aucune connaissance jusqu'au moment où elle lui est révélée par une

« parole venue du dehors, de telle sorte que la pensée « sans son expression n'est pas. » Si, vraiment, M. de Bonald a dit : la pensée existe avant la parole, mais elle n'existe pas avant la parole; si, en l'espace de deux lignes, il a confondu la pensée avec la connaissance de la pensée, après avoir distingué ces deux choses, pourquoi ne pas l'accuser de contradiction? Au lieu de cela, voici comment le critique réfute la phrase qu'il attribue à M. de Bonald : « Nous avons vu que les choses ne se « passaient pas ainsi; que non-seulement la pensée pré- « existe, mais que l'homme en acquiert une certaine « connaissance avant qu'elle soit exprimée. » On pourrait demander d'abord pourquoi vous distinguez ici la *pensée* de la *connaissance de la pensée*, après avoir plus haut confondu non sans raison ces deux choses; car vous dites indifféremment : *Phénomène de la génération de la pensée* (p. 572), *production du phénomène de la connaissance* (*ib.*), et même *production de la connaissance de la pensée* (p. 573). On pourrait remarquer aussi que ce qui, selon vous, préexiste à la parole, c'est précisément ce qui, selon vous, ne peut se former qu'à l'aide de la parole, c'est-à-dire, la connaissance de la pensée ou l'idée actuelle. M. de Bonald est bien plus conséquent. Il ne dit pas que la pensée proprement dite préexiste à la parole; il dit seulement qu'il préexiste, non-seulement une faculté, mais un véritable germe, soit qu'il faille entendre par là, comme le pensent quelques-uns, les formes des idées futures, soit que cela signifie, comme d'autres le veulent, l'idée générale de l'être dont la parole produirait les déterminations diverses. Ce qui préexiste à la parole, suivant M. de Bonald, ce n'est donc pas l'idée actuelle qui, selon lui, ne peut se former qu'à l'aide de la parole. Il faut

donc reconnaître qu'il ne se contredit pas, et qu'il a été mal interprété; mais son critique se contredit : 1° en ne proportionnant pas son appréciation à l'exposition inexacte qu'il a faite de M. de Bonald; 2° en distinguant la *pensée* de la *connaissance de la pensée*, après avoir confondu ces deux expressions; 3° en soutenant que la connaissance de la pensée précède la parole, après avoir dit que la parole est l'instrument nécessaire de la formation de cette connaissance.

Et en effet, cette préexistence de la connaissance de la pensée est inadmissible. Elle ne pourrait se soutenir tout au plus que dans le sens de cette conscience sourde, que Leibnitz attribuait aux monades; or ce n'est pas ainsi, évidemment, que l'entend le critique. On peut l'admettre encore pour les idées des objets sensibles; mais pour les notions intellectuelles, il est impossible d'établir qu'elles aient un caractère d'actualité et de perceptibilité avant l'acquisition de la parole. On pourrait dire avec raison au critique, à l'occasion de *cette préexistence de la connaissance de la pensée*, ce que, plus loin, il dit à tort à M. de Bonald, à l'occasion de la préexistence de l'aptitude : « C'est là une vaine hypothèse dont il est impossible de donner la démonstration. »

« Il n'est pas plus vrai, continue le critique, de dire « que la pensée, sans son expression, n'est pas, qu'il « ne le serait de prétendre que la pensée de l'artiste « n'est pas avant que son ciseau l'ait sculptée sur le « marbre. » On pourrait dire à l'auteur de cette assertion ce qu'il ajoute à l'adresse de M. de Bonald : « Rien « ne prouve mieux le vice de cette théorie que l'exem- « ple proposé par l'auteur lui-même pour l'expliquer. » Assurément, s'il fut jamais comparaison inexacte, c'est

celle-là. Sans doute, il est vrai que la pensée de l'artiste existe avant que le ciseau l'ait exprimée sur le marbre, puisque cette pensée contribue à produire la sculpture. Mais c'est précisément ce qui prouve que la pensée ne précède pas l'expression; car ce n'est pas la pensée qui produit l'expression, c'est l'expression au contraire qui *contribue* à produire la pensée. La comparaison qu'on nous oppose ne serait donc exacte que s'il y avait analogie complète entre l'origine du langage et l'origine des statues.

Le critique cite ensuite le passage suivant de la *Législation primitive* (t. I, p. 246): « Que cherche notre esprit quand il cherche une pensée? Le mot qui l'exprime, et pas autre chose. Je veux représenter une certaine disposition de l'esprit dans la recherche de la vérité: *habileté, curiosité, pénétration, finesse* se présentent à moi. La pensée qu'ils expriment n'est pas celle que je cherche, parce qu'elle ne s'accorde pas avec ce qui précède et ce qui doit suivre; je les rejette. *Sagacité* s'offre à mon esprit. Ma pensée est trouvée, elle n'attendait que son expression. »

C'est là une vérité d'expérience; cela signifie uniquement que jamais nous ne nous rappelons une idée métaphysique avant de nous rappeler le mot qui sert à l'exprimer. Eh bien! c'est contre cette réflexion si naturelle que le critique entasse arguments sur arguments. Quant à leur valeur, on va en juger: « Que cherche notre esprit, dit-il, quand il cherche une pensée? Il nous semble que poser la question en ces termes, c'est admettre tout d'abord que l'esprit a déjà une certaine connaissance de l'idée qu'il cherche. » Ainsi, supposer qu'on n'a pas une idée, c'est admettre qu'on l'a! *Il nous semble*, au contraire, qu'avoir

une certaine connaissance d'une idée et chercher cette idée sont deux choses qui s'excluent totalement. Je puis chercher un livre quoique je le connaisse; mais pour une idée, c'est autre chose; dès que je la connais, je la tiens. — « Car, comment la chercherait-il, si elle lui était entièrement inconnue? » — Mais ce qui m'embarrasserait bien davantage, c'est de savoir comment il pourra la chercher, si elle lui est connue. — « Lorsque je cherche un livre, c'est apparemment que j'en ai quelques notions. » — Nous venons de montrer que cette comparaison est inexacte; bien plus, qu'elle prouve le contraire de ce qu'elle veut prouver, attendu que les idées et les in-octavo entretiennent avec l'esprit des rapports tout différents. — « Je sais d'abord que ce livre existe. » — Comment! on ne peut pas chercher quelque chose qui n'existe pas! Évidemment, vous avez confondu *chercher* avec *trouver*; il ne laisse pas cependant que d'y avoir une petite différence.

La suite est digne de ce début; il faut tout citer: « Je sais d'abord que ce livre existe; ensuite qu'il a certains caractères distinctifs, sans quoi tous les livres de toutes les bibliothèques du monde me passeraient sous les yeux, sans qu'il me fût possible de trouver celui que je cherche. De même, lorsque je veux représenter une certaine disposition de l'esprit, dans la recherche de la vérité, il faut que j'en aie connaissance; sinon tous les mots se présenteraient en vain à mon esprit, je n'aurais aucun motif de prendre l'un plutôt que l'autre; et si, dans le cas que l'on suppose, je choisis *sagacité*, c'est que je constate la concordance parfaite de l'idée exprimée par ce mot avec celle que j'avais dans l'esprit. En trouvant ce mot, ou si l'on veut en nommant ma pensée, je ne fais donc

« que lui donner une forme extérieure et sensible qui
« la rende plus précise et plus saisissable. Je fais, pour
« me servir d'une comparaison employée par M. de Bo-
« nald, comme un peintre qui, voulant représenter la
« figure d'un ami absent, retouche son dessin, jusqu'à
« ce qu'il ait trouvé l'expression du visage qu'il re-
« connaît aussitôt. Ce dernier mot explique tout, car il
« faut connaître déjà une personne ou une idée pour
« les reconnaître. D'ailleurs l'expérience de chaque
« jour nous apprend qu'on peut avoir la connaissance
« d'une idée ou d'une personne sans que les mots qui
« servent à les nommer soient encore présents à notre
« pensée. »

La voilà donc cette fameuse théorie qui doit rempla-
cer à jamais celle de M. de Bonald! Nous l'avons citée
loyalement; comptons maintenant les méprises, con-
tradictions, etc., car nous avons besoin ici du secours
de l'arithmétique.

1° On pourrait croire que le critique se contredit en
raisonnant dans l'hypothèse de M. de Bonald, après
avoir nié qu'on puisse raisonner dans cette hypothèse,
c'est-à-dire, après avoir nié qu'on puisse chercher une
idée qu'on n'a pas; mais en réalité, il ne traite pas la
même question, et par conséquent sa théorie, fût-elle
vraie, ne prouverait rien contre M. de Bonald. Celui-ci
s'occupe de la recherche d'une idée qu'on n'a pas, au
moyen d'un mot que l'on n'a pas non plus, et le cri-
tique s'occupe uniquement de la recherche d'un mot
que l'on n'a pas, au moyen d'une idée que l'on a : ce
sont là deux choses tout à fait différentes.

2° Vous établissez la proportion suivante : l'idée est
à la parole comme la notion d'un livre est à la sub-
stance du livre lui-même. Il s'ensuivrait que la parole

produit la pensée, de même que la vue du livre en pro-
duit, dans l'esprit, l'image qui sert à le reconnaître. Du
reste, si la comparaison n'avait que l'inconvénient de
ruiner votre système, cela ne prouverait rien contre
elle, mais je vous ai montré plus haut qu'elle a d'autres
côtés vulnérables.

3° Vous oubliez ici les principes posés dans votre
étude du *phénomène de la génération de la pensée*, car
vous devenez partisan de l'invention humaine du lan-
gage, en supposant que la pensée produit la parole,
comme l'idée du peintre produit les traits d'un dessin.
D'ailleurs, vous ne vous occupez que de la recherche
des mots, et dans l'opération que vous décrivez, c'est la
pensée qui est l'instrument; c'est donc, d'après vous, à
l'esprit humain que l'on doit le langage¹.

4° Puisqu'il n'y a qu'un rapport arbitraire entre les
mots et les idées, quand même tous les mots du dic-
tionnaire passeraient devant vous, vous ne pourriez ja-
mais saisir au passage celui qui concorderait avec votre
idée; aussi vous ne comparez pas le mot avec l'idée,
mais l'idée intérieure avec l'idée qui est généralement
attachée au mot. Nouvelle impossibilité. Si vous igno-
rez le rapport entre le mot et l'idée qu'on y attache gé-
néralement, la recherche que vous décrivez ne peut
avoir de résultat; si, au contraire, vous connaissez ce
rapport, l'idée intérieure et l'idée extérieure se con-
fondent, le mot lui-même est déjà connu, et je ne vois
pas ce qu'il vous reste à chercher. Vous objectez à
M. de Bonald que, pour chercher une idée, il faut déjà

¹ Le critique ne pourrait me répondre qu'il s'agit du *souvenir* et non de *l'acquisition*, puisque sa thèse (qu'il suppose vraie au lieu de la prouver) est que la connaissance de l'idée préexiste à *l'acquisition* du mot.

l'avoir. Il pourrait très-bien vous répondre que, d'après vous, pour chercher un mot, il faut déjà l'avoir. Il y a seulement une petite différence ; c'est que l'objection faite à M. de Bonald étant l'opposé de son principe, ce principe est confirmé par la fausseté évidente de l'objection, tandis que celle qu'on vous oppose, étant une conséquence rigoureuse de vos principes, les entraîne nécessairement dans sa ruine.

5° Nous arrivons à la comparaison du peintre. Elle vaut celles du sourd-muet, de la statue et du livre, car elle revient à cette proportion : l'image que le peintre a dans l'esprit est à son tableau comme l'idée est au mot qui l'exprime ! Mais si le peintre reconnaît l'image de son ami, après l'avoir faite, c'est parce qu'il y a un rapport naturel entre l'image qu'il a dans l'esprit, et celle que vient de tracer son pinceau ; l'image intellectuelle peut produire l'image matérielle, et réciproquement. Or le critique ne peut pas dire que la pensée produit la parole, et il ne veut certainement pas dire que la parole produit la pensée ; je ne vois donc que des contrastes.

6° De plus, si le peintre reconnaît son œuvre après l'avoir faite, il s'ensuit, à cause de la parité, qu'on reconnaît aussi le mot qu'on trouve ; par conséquent qu'on le connaissait déjà, par conséquent qu'il est inné, puisqu'il est question de l'acquisition et non pas seulement du souvenir.

7° Il nous reste à parler du mot reconnaître et du singulier parti que le critique a prétendu tirer de la particule *re*. Ce mot explique tout, dit-il. Il nous semble, au contraire, que ce mot n'explique rien. Singulier raisonnement : pour reconnaître il faut connaître ; donc la pensée existe avant la parole ! Il y a loin du

premier membre au second ; vous faites un enthymème, et un sorite n'eût pas suffi. D'ailleurs, si le fait de la reconnaissance suppose la connaissance, vous m'avouerez que le fait de la recherche d'un mot qu'on ignore suppose que le trouver ne sera pas le reconnaître : or vous parlez précisément de la recherche d'un mot qu'on ignore ; donc l'expression de reconnaître ne peut s'appliquer *aux mots*. Vous me direz peut-être qu'elle s'applique aux idées ; mais c'est précisément ce qui est en question. Prouvez donc que lorsqu'on acquiert une idée, on ne fait que la reconnaître, ou plutôt avouez qu'il est impossible de prouver une proposition d'où il suivrait que toutes les idées sont innées.

8° Enfin, nous sommes arrivés au terme ; il ne nous reste plus que la comparaison de la personne et de l'idée, et nous serons brefs, car son faible saute aux yeux. Elle revient en effet à cette proportion : une idée est au mot qui l'exprime comme une personne est à son nom. Comment un homme sérieux a-t-il pu se tromper à ce point ? La dernière comparaison péchait par un rapport trop intime entre ses deux termes, l'idée du peintre et le tableau ; ici c'est l'excès opposé. Mais à quoi bon s'arrêter à combattre de pareils arguments ? A quoi bon se fatiguer à prouver que si la parole concourt au *phénomène de la génération de la pensée*, les noms de famille ou de baptême ne sont pour rien dans le *phénomène de la génération de l'homme* ?

En résumé, en attaquant l'hypothèse de M. de Bonald, c'est-à-dire, en niant qu'on puisse chercher une idée qu'on n'a pas, le critique était dans l'erreur, mais il était à la question ; dans son argument, il est, comme nous l'avons vu, aussi loin de la question que de la vérité. Son principe fondamental, c'est que la connais-

sance de la pensée préexiste à la parole ; c'est là le nœud de la difficulté, c'est là ce qu'il devait prouver contre M. de Bonald. Au lieu de cela, il pose uniquement la question de savoir comment, étant données ces idées antérieures actuelles, on peut acquérir la parole ; et il donne une réponse où les contradictions se croisent et s'entrelacent tellement qu'il y aurait à s'y perdre. Oublions donc un instant les réflexions précédentes qui, pour la plupart, nous révèlent ses méprises, sans éclaircir le problème, et pour reposer notre esprit, exposons brièvement les vrais principes sur la question débattue.

CHAPITRE II.

Suite du précédent.

Comme on l'a vu, M. de Chalambert a complètement échoué dans les efforts qu'il a faits pour prouver que la connaissance de la pensée préexiste à la parole ; en essayant cette démonstration impossible, il devait être conduit nécessairement aux contradictions les plus évidentes et à la confusion la plus complète. La clarté de l'opinion qu'il combat va mettre dans un nouveau jour la faiblesse de ses arguments.

Sans les mots, nous dit-on, la connaissance est sans doute plus vague, mais enfin il y a connaissance. Ceci repose sur une confusion. Il est très-vrai qu'avant le mot *propre* on peut avoir l'idée *vague* ; mais c'est au moyen d'autres mots, d'expressions générales qui sont au mot propre ce que l'idée vague est à l'idée précise, de sorte que le rapport entre le mot et l'idée se soutient constamment. Posé ce principe, tout s'enchaîne

parfaitement. L'idée ne s'acquiert et ne se rappelle qu'au moyen du mot, parce que, dans l'état présent de l'existence humaine, il y a une liaison aussi intime entre la pensée et le langage qu'entre l'âme et le corps. Rien ne m'empêche donc de chercher une idée dont je n'ai aucune connaissance ; il suffit pour cela que j'en sente non la présence, comme on le dit, mais l'absence. Cette absence, je la sens par d'autres idées qui ont rapport à celle que je cherche, et qui m'y conduisent, parce qu'elles ne satisfont pas mon esprit, et l'excitent par là même à pousser au delà son activité. On a donc, si l'on veut, une notion négative de l'idée qu'on cherche ; cette notion négative se forme des idées voisines, grâce auxquelles on fait pour ainsi dire le *tour* de celle qu'on ignore ; on voit ainsi le nœud avant le dénoûment, le problème avant la solution, et on ne possède cette notion négative qu'au moyen de mots qui y sont proportionnés, de *périphrases*, car *ce mot explique tout*. C'est précisément ce que M. de Bonald, dans le passage incriminé, entend par *ce qui précède et ce qui doit suivre* ; c'est le contexte idéal. Voilà ces caractères distinctifs, cette connaissance antérieure qui sert de terme de comparaison dans la recherche de l'idée et du mot ; car, encore une fois, il n'y a pas de recherche du mot seul ni de l'idée seule ; ce qui est réel, c'est qu'à l'aide de l'idée négative et des expressions qui y correspondent, l'esprit trouve l'idée précise, en même temps que le mot propre, et par le moyen du mot propre¹.

Nous n'avons pas besoin maintenant de décliner pour M. de Bonald les accusations violentes que son cri-

¹ Nous ne faisons ici qu'exposer notre manière de voir sur le point en question, devant présenter les preuves dans la vi^e partie.

tique continue de lui tenter. Par son système *exorbitant*, s'il faut en croire celui-ci, « l'intelligence subit « l'idée fatalement, sans pouvoir la discuter, sans avoir « aucun moyen de discerner si elle est vraie ou si elle « est fautive. Elle perd toute liberté, toute spontanéité, « elle est ruinée dans son essence. De là au sensualisme, il n'y a qu'un pas. » Si des preuves solides sont nécessaires quelque part, c'est à côté de pareilles attaques, adressées à un pareil homme. Quant à nous, nous ne voyons aucun rapport entre ces conséquences et le principe de M. de Bonald; bien plus, nous remarquons que plusieurs de ces reproches se détruisent les uns les autres. Ainsi le critique ne paraît pas avoir une idée bien nette de la liberté dans ses rapports avec l'intelligence; c'est précisément quand celle-ci ne peut *discerner le vrai du faux* qu'elle est libre; dès que l'évident lui apparaît, elle n'est plus libre, elle *subit l'idée fatalement*, par là même qu'elle discerne le vrai, et cependant elle n'est pas *ruinée* pour cela *dans son essence*. Quant au reproche de sensualisme, à peine est-il besoin de faire remarquer que M. de Bonald représente précisément une réaction puissante contre le sensualisme. Aussi les matérialistes sont-ils bien plus éloignés de son système que de celui qui prétend que la raison peut se développer sans aucun secours extérieur. Les tronçons du rationalisme savent se rejoindre, et, au besoin, on verrait sensualistes et éclectiques unir leurs forces contre l'ennemi commun.

Mais il faut citer la singulière preuve que donne le critique du sensualisme de M. de Bonald; nous verrons qu'elle prouve tout autre chose: « M. de Bonald, dit-il, « suppose, sans doute, la préexistence de la pensée, ce « que ne font pas les sensualistes; mais cette préexis-

« tence, il ne peut la prouver; elle n'est qu'une pure « hypothèse; car, du moment où on ne connaît la pensée « que par la parole, on ne peut sans la parole en *constater* l'existence. » Cela revient exactement à dire: M. de Bonald, philosophe distingué, et jouissant par conséquent d'une raison cultivée, ne peut pas prouver la préexistence de la pensée, par la raison qu'un homme qui n'aurait pas encore l'usage de la parole ne pourrait pas fournir cette preuve. Sans doute M. de Bonald, dans le sein de sa mère, ou à l'âge de six mois, n'était pas capable de *constater* en lui la préexistence de la pensée; mais s'ensuit-il que, dans la maturité de son talent, il fût incapable de *démontrer* cette préexistence? Est-il besoin d'ajouter que c'est par l'induction, et non par la perception ou *constatation*, que l'on peut découvrir et démontrer où en est l'homme avant d'avoir la parole, et que, par conséquent, s'il y avait un moyen de démontrer l'opinion du critique à ce sujet, ce ne serait pas non plus la *constatation*? Ainsi la raison que l'on donne de l'impuissance où serait M. de Bonald de démontrer son système ne soutient pas l'examen; mais de plus nous allons montrer tout à l'heure: 1^o que quand même M. de Bonald ne pourrait démontrer son système, ce système n'en serait pas moins l'opposé du sensualisme; 2^o qu'il peut très-bien le démontrer; de sorte que le critique est tombé ici dans une triple méprise.

Il soutient ensuite que M. de Bonald échoue dans sa prétention de concilier Descartes et Condillac. « L'intention, dit-il, était louable; mais pour concilier, il « ne faut pas tout accorder aux uns et tout refuser aux « autres. Or dans la transaction proposée, on voit bien « où est la part de Condillac, mais non pas où est celle

« de Descartes. Condillac, en effet, eût été peu embar-
« rassé de cette vaine hypothèse de la préexistence de
« la pensée, dont il était impossible de donner la dé-
« monstration. Descartes, au contraire, aurait eu à re-
« faire en entier le *Discours sur la méthode*, et eût dû tout
« d'abord substituer à sa belle proposition : Je pense,
« donc je suis ; celle-ci : Je parle, donc je pense. »

Il y a dans ce passage autant de méprises que de mots.

« L'intention était louable. » Je distingue. Si, par conciliation, on entend réunion pure et simple, il est impossible de concilier des systèmes opposés. Si, par exemple, on joint ce qu'il y a de vrai dans le sensualisme à ce qu'il y a de vrai dans l'idéalisme, au lieu de réunir ces deux systèmes, on les détruit, car ce qui les caractérise, c'est moins la portion de vérité qu'ils retiennent que celle qu'ils rejettent. Si, par conciliation, on entend un choix à faire entre les divers systèmes, à la vérité, c'est là quelque chose de possible, mais je n'oserais encore l'appeler louable. Il ne faut pas trop pousser nos contemporains à cette manie de concilier, qui est devenue beaucoup trop commune, surtout chez certains esprits flottants, dédaigneux des erreurs anciennes, et incapables d'en forger de nouvelles. Cette prétention de concilier tous les systèmes est une des plus grandes illusions de l'école éclectique, non-seulement parce qu'il lui manque un *criterium* pour opérer sûrement son triage, mais encore parce que cette opération, faite dans les meilleures conditions possibles, ne saurait avoir l'importance capitale qu'elle lui attribue.

Si, maintenant, par *conciliation des systèmes*, on entend seulement une critique qui indique ce qu'ils

ont de bon et ce qu'ils ont de mauvais, et si l'on ne donne pas la réunion de ces parcelles de vérité comme la meilleure méthode philosophique, j'avoue que c'est là quelque chose d'utile et de louable, et en effet, c'est tout ce qu'a prétendu faire M. de Bonald. Dans ce sens, pour bien concilier, il faudrait, quoi qu'en dise le critique, tout accorder aux uns et tout refuser aux autres, si les *uns* avaient tout à fait raison et les *autres* tout à fait tort ; mais dans la réalité, il est complètement inexact que M. de Bonald ait tout accordé à Condillac et tout refusé à Descartes. Comment prouve-t-on cette étrange accusation ? En disant que Condillac eût été peu embarrassé de cette vaine hypothèse de la préexistence de la pensée, dont il était impossible de donner la démonstration. A cela je réponds : 1^o quand même M. de Bonald ne pourrait prouver la vaine hypothèse qui le sépare de Condillac, il n'en résulterait pas qu'il accorde tout à ce philosophe. Il y a, je le suppose, deux systèmes en présence ; je pense que l'un est prouvé en ceci, que l'autre est prouvé en cela : voilà la conciliation faite ; quand je ne pourrais démontrer que le premier a raison, en ce que je lui emprunte, s'ensuit-il que je lui refuse tout, et que j'accorde tout à l'autre ? 2^o Mais ce n'est pas tout, car M. de Bonald peut très-bien démontrer la préexistence de la *pensée* ou plutôt de l'*aptitude*. Et quelles preuves en donne-t-il ? eh ! les mêmes que Descartes, de sorte qu'il accorde bien plus à Descartes qu'à Condillac, car il emprunte au premier non-seulement la *vaine hypothèse* de la préexistence de la pensée, mais encore les excellentes preuves que celui-ci en donne. Ceci demande une courte explication. Le système de Descartes, sur le point qui nous occupe, se compose des deux as-

sertions suivantes, qui sont bien distinctes : 1° il existe dans l'âme des idées innées¹ non perçues (c'est ce que nous appelons aptitudes, germes, ou prédispositions) ; 2° l'attention suffit pour éveiller ces idées et les rendre actuelles. Sur le premier point, M. de Bonald est d'accord avec Descartes ; il admet comme lui, et pour les mêmes raisons, qu'il préexiste quelque chose dans l'âme ; seulement il se sépare de Descartes relativement au moyen qui éveille ces idées latentes, et il a également raison, soit qu'il suive ce philosophe, soit qu'il le contredise.

Ainsi, pour penser comme M. de Bonald, Descartes n'aurait pas eu à *refaire en entier le Discours sur la méthode* ; il aurait eu seulement à le refaire en partie, ce qui aurait été fort utile au discours en question.

Pour ce qui est de substituer à la belle proposition : *Je pense, donc je suis*, celle-ci : *Je parle, donc je pense*, je ne dirai pas cette fois que Descartes eût eu raison de le faire. Je pense, au contraire, qu'il aurait eu grand tort ; mais comme il n'y a jamais pensé, il n'est pas responsable de cette singulière invention. Le critique me dira qu'il ne se fait pas davantage le champion de l'incroyable axiome : *Je parle, donc je pense*. Sans doute, il ne veut pas plus la substitution blâmable des propositions que les corrections nécessaires de la *méthode* ; mais son erreur consiste, 1° à dire que Descartes eût été obligé, par les principes de M. de Bonald, à faire cette substitution ; 2° à traiter de belle la proposition : *Je pense, donc je suis*.

¹ Par idées innées, nous n'entendons pas, comme M. Flourens (*Hist. de Buffon*, p. 133), des idées nées dans l'âme ; d'après l'acceptation généralement reçue, le mot inné signifie né avec l'âme.

Le premier point est bien simple : le critique a confondu, pour faire une antithèse, l'ordre chronologique ou d'acquisition, avec l'ordre logique ou de démonstration ; il a confondu l'idée de motif et l'idée de moyen. M. de Bonald n'a jamais voulu prouver la parole par la pensée ou la pensée par la parole, comme Descartes prouve *l'existence par la pensée* ; Descartes, de son côté, était loin de soutenir que la pensée soit le moyen par lequel on acquiert l'existence, comme *la parole est le moyen d'acquisition de la pensée*. Mais quand même M. de Bonald aurait voulu prouver comme Descartes, il n'aurait pas cherché à prouver la même chose ; il y a donc entre les propositions de ces deux philosophes, non-seulement différence de point de vue, mais encore différence d'objet, et c'est là une double preuve qu'il n'y a pas d'opposition entre ces deux propositions.

On peut également montrer de deux manières qu'il n'y a pas de liaison entre la proposition de M. de Bonald et celle-ci : *Je parle, donc je pense*, qui lui est attribuée à tort. D'abord, comme nous l'avons vu, M. de Bonald parle d'*acquisition* et non de *démonstration* ; ensuite, quand même il parlerait de *démonstration*, il prouverait non pas la pensée par la parole, mais la parole par la pensée. Il y a donc aussi différence de point de vue et différence d'objet entre sa proposition et celle qu'on lui attribue, et par conséquent il n'y a entre l'une et l'autre aucune liaison ; car il ne peut y avoir connexion ou opposition entre deux propositions que si l'on y trouve le même objet et le même point de vue : hors de là, elles sont simplement compatibles.

Ainsi le critique a doublement tort de supposer une

opposition entre la proposition de Descartes et le système de M. de Bonald, comme il a doublement tort de supposer une liaison entre ce dernier système et la proposition : *Je parle, donc je pense*. Mais de plus il a tort de supposer qu'il y a incompatibilité entre la proposition de Descartes (je pense, donc je suis) et celle-ci : Je parle, donc je pense. Cette dernière, qui diffère du système de M. de Bonald par le point de vue et par l'objet, diffère par l'objet de la proposition de Descartes, et par conséquent ne peut avoir avec elle aucun rapport, soit de connexion, soit d'opposition.

Nous craignons d'avoir fatigué le lecteur par ce dédale de raisonnements ; mais ils étaient nécessaires pour montrer toute l'étendue de la méprise où est tombé le critique. Voici ce qu'on peut en conclure : 1^o la preuve que Descartes n'eût pas dû sacrifier sa proposition (je pense, donc je suis) pour penser comme M. de Bonald, c'est que cette proposition n'est pas incompatible avec le système de M. de Bonald ; 2^o la preuve que Descartes, pour penser comme M. de Bonald, n'eût pas dû remplacer sa proposition par celle-ci : Je parle, donc je pense, c'est que cette dernière proposition n'a aucun rapport avec le système de M. de Bonald, qui aurait dit plutôt : Je pense, donc je parle ; 3^o enfin une nouvelle preuve que Descartes, pour penser comme M. de Bonald, n'eût pas été obligé de faire le changement de propositions dont parle le critique, c'est que ces deux propositions, différant entre elles par leur objet, ne peuvent être incompatibles ¹.

¹ Je ne m'arrête pas à montrer le faible de cette proposition, *Je parle, donc je pense*, parce que le critique avoue qu'elle est insoutenable ; elle ne peut sourire qu'aux partisans de l'invention humaine du langage.

Tout cela est relatif à la première erreur que j'ai reprochée au dernier passage cité ; quant à la *belle proposition* en elle-même, des hommes sérieux ont cru y voir une contradiction, d'autres simplement une phrase insignifiante. Ce qui est certain, c'est que le fait de notre existence n'a pas besoin de preuves, et que, s'il en avait besoin, il en faudrait aussi au fait de la pensée. L'existence et la pensée sont des faits primitifs, improuvables ; la certitude du second de ces faits est une partie de la certitude du premier, et l'on ne peut prouver l'un par l'autre sans tomber dans la tautologie.

Passant à la deuxième proposition de M. de Bonald, le critique reconnaît que la parole n'a pu être inventée. Il ajoute qu'elle n'a pas été révélée non plus après la création, mais que l'homme a été créé parlant. C'est très-vrai ; seulement les preuves qu'il en donne sont faibles, et de plus il a grand tort de reprocher à M. de Bonald d'avoir méconnu cette vérité. J'avoue que M. de Bonald ne la soutient pas *ex professo*, mais il ne l'exclut pas non plus, comme le prouve le passage suivant de la *Législation primitive* : « L'homme a reçu la parole et n'a pu l'inventer, comme il la reçoit aujourd'hui et ne l'invente pas. Et admirez la fécondité et pour ainsi dire le bon sens naturel de ce principe : *Soit que l'Être suprême ait créé l'homme parlant*, soit que par des moyens qui nous sont inconnus, et qu'il est inutile de connaître, il lui ait donné la parole après l'avoir créé, il est certain..., etc. » Je termine ici la citation, parce que la suite n'a aucun rapport à la question présente ; mais qu'on juge par cet extrait de ce que nous aurions à relever si nous entrions plus avant dans l'examen de l'exposition de M. de Bonald.

J'ai dit que le critique prouve faiblement la vérité qu'il accuse à tort M. de Bonald d'avoir méconnue; j'ai dit trop peu. En effet, il se demande comment le premier homme a été créé parlant, puisqu'aujourd'hui tous les hommes reçoivent le langage de la société après leur création; et il donne de cette différence la plaisante raison que voici : « Si chaque enfant avait la « faculté de parler en naissant, il parlerait *nécessairement* une langue qui lui serait propre, et ne serait « celle d'aucun autre; dès lors on compterait autant « de langues que d'individus, et il n'y aurait plus « moyen de s'entendre. » — Mais c'est tout le contraire. Si chaque enfant parlait dès sa naissance, comme le premier homme, bien loin qu'il y eût autant de langues que d'individus, il n'y en aurait qu'une seule. Est-ce que c'est l'enfant lui-même qui en naissant se ferait sa langue suivant son caprice? Est-ce que Dieu, en la lui donnant, se plairait *nécessairement* à faire une Babel universelle et sempiternelle? Enfin est-ce qu'Adam et Ève ne furent pas tous deux créés parlant? Et cependant je doute fort qu'ils parlassent une langue différente! C'est précisément parce que l'enfant reçoit le langage de la société que la diversité des langues se perpétue et s'étend; le critique a donc pris une source de variété pour une cause d'unité, et *vice versa*.

Pourquoi s'épuiser ensuite à prouver que la révélation n'est pas le moyen unique de la connaissance, quand personne ne le conteste? Ce qu'on pourrait contester, ce sont les preuves qui sont alléguées à l'appui de cette vérité si simple. On pourrait examiner, par exemple, si la faculté de connaître est l'objet de l'être intelligent, et la volonté, son sujet; si l'on peut dire que la nécessité de la révélation vienne des rapports du

fini et de l'infini, c'est-à-dire que la révélation eût eu lieu sans le péché originel, quand on a refusé auparavant d'appeler révélation ce que l'homme reçut dans sa création¹. Malheureusement, il nous serait impossible de discuter tous ces détails sans dépasser les limites que nous nous sommes tracées.

En somme, M. de Bonald, s'il faut en croire son critique, 1° admet en théorie la révélation comme moyen unique de la connaissance; 2° en fait, il compromet la révélation, et y substitue les procédés logiques qui lui sont propres; 3° si Hegel absorbe Dieu en l'homme, lui, absorbe l'homme en Dieu, ce qui revient au même; 4° il substitue en réalité la raison générale à la révélation; 5° il faut se rappeler ce qui a été dit de ses tendances sensualistes; de sorte que le pauvre M. de Bonald est à la fois illuministe, rationaliste individuel, rationaliste général, panthéiste et matérialiste. Il faut avouer que voilà un éclectique du premier ordre.

Je croyais avoir fini, mais il reste un incident à vider sur le mot de *civilisation*. Le critique gourmande très-fort M. de Bonald pour avoir prétendu que la société chrétienne est la seule civilisée : « Cette proposition, nous dit-il, est contraire à la fois et à la notion véritable de l'idée de civilisation et aux données « de l'histoire. La civilisation en soi n'est autre chose

¹ Il est très-vrai que l'homme, en tant qu'être créé, comme dit le critique, c'est-à-dire, même placé dans l'état de pure nature, eût eu besoin de la révélation; seulement dans ce cas la révélation n'eût pas été surnaturelle dans son objet. Il ne faut donc pas se servir du mot *surnaturel* sans en distinguer les divers sens; il aurait pu y avoir des miracles dans l'état de nature, ainsi que des révélations *surnaturelles* dans leur mode.

« que le résultat du développement des forces intel-
« lectuelles et physiques de l'humanité; d'où il suit
« qu'elle est, comme l'homme qui la produit, essen-
« tiellement incomplète et défectueuse, si elle n'est
« pas fécondée par la révélation chrétienne. Mais de
« ce qu'elle est imparfaite, il n'est pas permis de
« conclure qu'elle n'est pas : l'histoire en effet nous
« montre, d'une part, qu'il y a eu des sociétés, telles
« que celles de la Grèce et de Rome, qui ont été civi-
« lisées, quoiqu'elles ne fussent pas chrétiennes; de
« l'autre, que la civilisation de ces peuples a été infé-
« rieure sous des rapports essentiels à celle de la so-
« ciété moderne. »

Vous n'avez donc pas vu que l'on peut vous rétorquer tout ce que vous dites à M. de Bonald, et vous pousser, de retranchements en retranchements, jusqu'à vous faire dire que les sauvages eux-mêmes sont civilisés? En effet, à tous les degrés de l'échelle qui sépare l'état sauvage de notre civilisation, les hommes ont des forces intellectuelles et physiques qu'ils développent d'une certaine manière. Si donc vous reprochez à M. de Bonald d'aller contre votre définition en bornant la qualité de *civilisé* à un degré trop rapproché du haut de cette échelle sociale, de quel droit vous arrêtez-vous au milieu? Vos propres termes vous forcent de descendre de degré en degré jusqu'en bas, et il est évident que si votre définition était la seule vraie, elle vous condamnerait tout autant que M. de Bonald.

Mais, de plus, il est facile de montrer que la condamnation n'atteint pas votre illustre adversaire. En effet, il n'admet pas votre définition, lui; il la rejette bien loin; il n'est donc pas tenu d'en partir, et il a le droit de n'être pas jugé d'après elle. Il vous dit : Par *civili-*

sation, j'entends le développement des facultés humaines selon la vérité; et il est très-conséquent avec sa définition, tandis que vous ne l'êtes pas avec la vôtre. Vous vous trompez donc doublement, et en ne voyant pas toutes les conséquences de votre principe, et en ne voyant pas le principe des conséquences de M. de Bonald.

Enfin, non-seulement M. de Bonald est aussi conséquent que vous l'êtes peu, mais encore il serait facile de montrer que son principe est aussi juste que le vôtre est insoutenable. Je ne prétends pas que sa définition soit la seule possible, la seule légitime; je dis seulement qu'elle n'aboutit pas comme la vôtre à des conséquences radicalement fausses. En effet, puisqu'il y a, d'après vous-même, une différence essentielle entre la société païenne la plus avancée et les sociétés chrétiennes, M. de Bonald a un motif plausible pour fixer dans l'échelle des sociétés existantes, la limite du mot de *civilisation*, là où il trouve la plus grande solution de continuité : il est donc conséquent avec un principe juste, tandis que vous êtes inconséquent avec un principe faux¹.

Nous le demandons au lecteur impartial : qu'est-ce que le travail qui vient de passer sous nos yeux, sinon une longue série d'accusations violentes, d'affirmations sans preuves, de développements vagues, et de comparaisons boiteuses? Est-ce avec de telles armes qu'il peut être permis d'attaquer un philosophe comme M. de Bonald? Un écrivain moins illustre et moins vénérable ne mériterait-il pas plus d'égards?

¹ On dit souvent : la *civilisation païenne*, et le mot *civilisé* est certainement reçu en ce sens; mais cela ne détruit aucune des choses que nous avons avancées.

M. de Chalambert, il est vrai, rend justice, en terminant, à la métaphysique élevée de M. de Bonald, mais il met encore à ses éloges des restrictions démesurées, qu'il réfute d'ailleurs par le rôle important qu'il attribue lui-même à la parole. Pour la partie politique, quelques-unes de ses critiques sont justes, notamment ce qu'il dit de la différence entre la société domestique et la société politique; mais là encore, il va beaucoup trop loin : « M. de Bonald, dit-il, est tombé dans trois graves erreurs : 1° il a fait dériver de la révélation le principe du pouvoir politique, qui prend sa source, au contraire, dans le droit naturel; 2° il a confondu le principe du pouvoir politique avec sa forme... (en accordant à celle-ci le caractère d'immutabilité qui n'appartient qu'au principe); 3° il n'a tenu aucun compte de l'un des deux éléments constitutifs de l'ordre social, du principe de liberté. » Il y aurait bien à dire sur ce passage; peut-être aurait-on le droit de reprocher au critique d'être tombé aussi dans trois graves erreurs : 1° en supposant que le droit naturel n'a pas été révélé, et confondant ainsi l'essence de ce droit avec les moyens de le connaître; 2° en exagérant la part de l'homme et restreignant celle de la Providence, dans le choix des formes politiques; 3° en supposant une séparation radicale entre le principe d'autorité et le principe de liberté, tandis que l'autorité et la liberté sont essentiellement solidaires, et qu'ainsi les vrais intérêts des individus ne sont pas opposés aux vrais intérêts du pouvoir. Mais nous devons terminer ici cette discussion déjà trop longue, et nous borner à énoncer des propositions qui sont plus claires que le jour.

Une réflexion pénible nous attriste en finissant :

c'est que peu de philosophes rationalistes ont critiqué M. de Bonald avec autant d'injustice que l'écrivain catholique auquel nous venons de répondre. La critique, sans doute, a ses droits, même à l'égard des grands hommes; mais elle a ses limites qu'elle ne doit pas dépasser, et qu'elle ne dépasse jamais sans en porter la peine. C'est là ce qui nous console. M. de Bonald est mieux vengé par les contradictions de ses adversaires que par le zèle de ses partisans. La valeur éprouvée de ses écrits rend impuissantes des attaques qui ne nuiront qu'à leurs auteurs, et sa gloire, qui augmente tous les jours, nous révèle en lui, comme le disait naguère une bouche vénérable, *le père de la génération bien pensante.*

CHAPITRE III.

De quelques autres partisans des opinions du P. Chastel.

M. Delacouture, M. Bordas - Demoulin, M. Pabbé Hugonin,
M. B. Saint-Bonnet.

M. Delacouture a publié sous ce titre : *Observations sur le décret de la congrégation de l'Index, du 27 septembre 1851*, un gros pamphlet où il se fait tout à la fois le champion du gallicanisme et du père Chastel. Nous avons d'abord été passablement étonné de cet accouplement. Mais, en y réfléchissant bien, nous avons compris que les journaux les plus dévoués au Saint-Siège étant généralement de notre avis dans la question qui fait l'objet de ce livre, un gallican acharné devait nécessairement les contredire en tout. Quoi qu'il en soit, cette coïncidence est très-fâcheuse pour l'estimable religieux que nous avons dû com-

battre. Aussi le père Chastel, qui partage à coup sûr notre aversion pour les maximes gallicanes, a-t-il été certainement plus peiné encore par les éloges de M. Delacouture que par les critiques de M. Bonnetty.

Cela est d'autant plus vrai que M. Delacouture, en associant dans ses hommages les quatre articles et le père Chastel, paraît avoir eu pour but, non-seulement de contredire les meilleurs organes de la pensée catholique, mais encore de compromettre les jésuites au profit du gallicanisme. C'est ce qui ressort d'une pièce justificative où il s'efforce de présenter les jésuites français comme partisans de la déclaration de 1682, et dans laquelle il prouve uniquement qu'ils en furent les victimes. De ce qu'on les persécuta au nom des quatre articles, de ce qu'on les obligea à les enseigner malgré eux, il n'est pas permis de conclure qu'ils aient été gallicans : jamais la compagnie de Jésus n'a mérité une pareille injure.

Du reste, nous ne réfuterons pas en détail la partie du pamphlet de M. Delacouture, qui est relative aux questions philosophiques, et cela pour plusieurs raisons : 1^o parce que ce pamphlet, se bornant à répéter tout ce qui a été dit par le père Chastel, se trouve réfuté d'avance par ce que contiennent les trois premières parties de ce livre ; 2^o parce que, malgré le ton agressif et passionné dont il est empreint, il est peu dangereux, étant ignoré du grand nombre, et ne pouvant être lu jusqu'au bout par ceux qui le connaissent. Quand je dis que M. Delacouture n'a fait que répéter le père Chastel, je me trompe ; il a ajouté au travail de ce dernier : 1^o l'indication des volumes cités, de quoi je le loue fort ; 2^o des expressions déplacées et violentes qui de-

vraient être bannies de toute discussion sérieuse¹ ; 3^o des aperçus métaphysiques qui font involontairement sourire. Il dit, par exemple (p. 134), que le domaine de la philosophie « comprend toutes les questions sur lesquelles la révélation n'a pas prononcé, » et qu'ainsi « la philosophie peut examiner toutes les vérités de l'ordre naturel. » Mais, pour ne rien dire de la confusion entre la révélation et l'Église, il y a bien des vérités de l'ordre naturel sur lesquelles l'Église a prononcé, et il y a bien des vérités de l'ordre surnaturel qui sont restées libres, quoiqu'elles soient du domaine de la théologie. Il dit ailleurs que M. Saisset « donne, comme doctrines du clergé, précisément les doctrines que le clergé a réprouvées ; » or c'est ce qu'il fait lui-même par rapport aux catholiques qu'il attaque, car, entre autres choses, il dit qu'en admettant la nécessité de l'enseignement, ils admettent que l'esprit doit regarder comme vrai tout ce qui lui est enseigné. Au même endroit, il dit que l'homme peut par lui-même découvrir la loi naturelle, attendu que jamais on ne l'ignore invinciblement, quand on a l'usage de la raison ; ce qui revient à dire que la raison peut se développer toute seule, quand elle est déjà développée. Du reste, M. Delacouture, suivant en cela un exemple bien connu, attribue sans cesse à tous les écrivains

¹ Ainsi un écrit fort remarquable est traité (p. 28) de *galimatias* philosophico-théologique ; à la p. 23 on lit que les *traditionalistes* soutiennent *mordicus* un système réprouvé par le pape..., etc. Et ce qu'il y a de plus curieux, c'est que tout en prodiguant ces expressions que le dégoût nous empêche de citer plus longuement, M. Delacouture reproche à chaque instant à ses adversaires de manquer de convenance et de *bon goût*.

qu'il attaque la moindre exagération commise par l'un d'eux ; de plus, il les assimile tous à M. de Lamennais, et confond à chaque instant le pouvoir de découverte qu'il accorde à la raison, avec le pouvoir de *démonstration* que nous admettons avec lui ; il en résulte qu'il se trompe, non-seulement en affirmant le premier comme certain, mais encore en supposant que nous nions le dernier.

M. Bordas-Demoulin, auteur d'un ouvrage intitulé : *le Cartésianisme, ou la véritable rénovation des sciences*, est moins passionné que M. Delacouture. Son livre contient même des réflexions utiles ; mais tout ce qu'il dit contre M. de Bonald prouve que, s'il l'a lu, il ne l'a pas compris. Il ne voit pas de milieu entre dire que le langage produit les idées, et dire qu'il n'est pas une condition nécessaire pour qu'elles deviennent actuelles. Il affirme cette dernière proposition sans donner aucune preuve, et il attribue la première, en dépit de l'évidence, à l'illustre auteur de *la Législation primitive*. Il faut en dire autant de M. Huet, dans son *Discours sur la réformation de la philosophie au dix-neuvième siècle*, et de M. Senac dans *le Christianisme considéré dans ses rapports avec la civilisation moderne*. Il est impossible de discuter sérieusement des ouvrages superficiels, où les affirmations les plus tranchantes ne sont appuyées que sur les déclamations les plus creuses. Un écrivain peut désarmer la critique non-seulement par son exactitude, mais aussi par son incompétence.

M. l'abbé Hugonin n'est pas de cette dernière trempe, et c'est avec un plaisir réel que nous saisissons l'occasion de lui présenter quelques remarques sur la dissertation qu'il a publiée dans l'Annuaire de l'école des

Carmes. A la vérité il se range de lui-même, à certains égards, parmi les partisans du père Chastel ; mais au fond il n'en adopte guère que la terminologie, et il s'en sépare par la reconnaissance formelle de nombreuses et importantes vérités, qui ont dû lui attirer, comme à tant d'autres, le surnom injuste de *traditionnaliste*.

Indiquons d'abord sur quels points nous sommes d'accord avec M. l'abbé Hugonin. Il commence par dire qu'au lieu de parler *des rapports de la foi et de la raison*, on devrait dire : *rapports de la foi et de la science*, parce que la foi et la science sont deux états ou deux actes de la raison, que l'on peut comparer entre eux, mais qui ne peuvent être mis en opposition avec leur sujet commun. Cette réflexion est juste, mais elle serait trop exclusive si on ne la complétait par une autre. Cette expression : *rapports de la foi et de la raison* n'a pu être généralement acceptée, pendant plusieurs siècles, dans les écoles catholiques, sans une raison légitime ; elle peut donc, selon nous, être justifiée pour exprimer les rapports de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel dans le domaine de l'intelligence, rapports qui ne sont pas les mêmes que ceux de la foi et de la science ; mais nous avouons qu'elle a été étendue par suite d'une confusion fâcheuse à ces derniers rapports, auxquels convient beaucoup mieux la formule proposée par M. Hugonin.

Cet écrivain montre ensuite, avec beaucoup de clarté, que le premier acte de la vie de l'intelligence, c'est la foi, la foi naturelle, bien entendu ; la science en est le développement et ne vient qu'en seconde ligne. Il y a donc une double foi et une double science, comme il y a une double révélation. La révélation naturelle qui est

faite à chacun par la société donne naissance à la foi naturelle, par laquelle nous adhérons à la vérité reçue et non inventée; et cette révélation naturelle se fait aujourd'hui par la parole, qui est, non le principe de nos connaissances, mais une condition nécessaire de leur apparition dans l'âme. Ensuite, la foi naturelle donne naissance à la science naturelle, ou philosophie, qui est par conséquent le travail de l'esprit sur la vérité reçue par la foi naturelle. De même, la révélation surnaturelle nous met en possession de vérités auxquelles nous adhérons par la foi surnaturelle, et le travail de l'esprit sur les vérités ainsi reçues forme une nouvelle science, qui est la théologie. Donc la philosophie est à la théologie ce que l'ordre naturel est à l'ordre surnaturel (et non pas ce que la science est à la foi), d'où il suit : 1° que ces deux sciences sont à la fois distinctes et unies; 2° que la philosophie ne crée pas la vérité; 3° qu'elle est nécessaire, non à tel individu, mais à l'humanité; 4° qu'elle est nécessaire à la théologie, comme la foi naturelle à la foi surnaturelle; 5° qu'elle ne doit jamais être en opposition avec la foi naturelle; 6° que la théologie est supérieure à la philosophie, comme l'ordre surnaturel à l'ordre naturel, et qu'elle est nécessaire aux hommes, par cela seul qu'ils sont destinés à la vision intuitive; 7° qu'elle ne doit jamais être opposée à la foi surnaturelle, sous peine d'hérésie; 8° que l'autorité et la liberté sont ainsi conciliées, car la foi est immuable et la science progressive.

Nous nous associons de tout notre cœur à cet exposé; il est l'expression de nos propres sentiments sur l'ordre naturel et l'ordre surnaturel considérés chacun à part. Mais il y aurait en outre à comparer la philo-

sophie et la théologie; car la science surnaturelle n'a pas seulement des rapports avec la foi surnaturelle, mais aussi avec la foi et la science naturelles; et pareillement la science naturelle n'a pas seulement des rapports avec la foi naturelle, mais aussi avec la foi et la science surnaturelles.

On voit combien nous avons raison de dire que le père Chastel avait dû voir un *traditionaliste* dans M. l'abbé Hugonin. S'il ne mérite pas plus que nous ce nom singulier, il est certain qu'il a senti le faible de toutes les opinions que nous avons combattues; disons maintenant deux mots de quelques assertions qui laissent à désirer.

M. l'abbé Hugonin dit d'abord que sa théorie de la foi naturelle est indépendante de tous les systèmes sur l'origine de nos connaissances. Cela est évidemment peu exact, car cette théorie est précisément le vrai système que le père Chastel a attaqué et que nous avons défendu; du moins c'en est une partie importante. Mais voici quelque chose de plus grave. Après avoir dit que la parole n'est pas le principe de la pensée, mais une condition nécessaire de son apparition dans l'intelligence, M. Hugonin ajoute ces mots : « On a cru « voir dans ce passage la doctrine des *traditionalistes* « sur l'origine du langage; nous en avons été très-« étonné. Il est actuellement nécessaire que l'homme « parle à l'enfant, pour que l'enfant parle à son tour; « mais le premier homme fut créé parfait avec une « nature complète et développée, et par conséquent « pensant et parlant. La révélation primitive de Dieu « parlant à l'homme est une révélation surnaturelle. « Donc elle n'était nécessaire que dans l'hypothèse où « l'homme serait destiné à une fin surnaturelle. » 1° Si

par *traditionalisme* M. Hugonin entend les exagérations relatives au premier homme, que nous combattons dans la cinquième partie, sans doute il en est bien éloigné; mais s'il entend par là tout ce qu'a combattu le père Chastel (l'enseignement, condition nécessaire pour le développement de la raison), il est bien et dûment *traditionaliste*. Je comprends qu'il repousse cette qualification; mais alors qu'il renonce à s'en servir, et qu'il ne l'adresse pas à ceux qui sont d'accord avec lui; qu'il ne se range pas sous la bannière du père Chastel, dont il nie les opinions favorites. 2° Il reconnaît comme nous que Dieu a donné au premier homme, en le créant, le langage que nous recevons de nos semblables; seulement il refuse d'appeler ce don une *révélation*. C'est une question de mots que nous pourrions négliger, mais sur laquelle nous ne craignons pas d'être battu. Il faut bien le remarquer, l'homme a été créé non-seulement pensant et parlant, mais encore doué de privilèges surnaturels; or si le don des vérités surnaturelles, quoique simultané à la création, s'appelle cependant *révélation surnaturelle*, pourquoi le don des vérités naturelles, fait dans les mêmes conditions, ne pourrait-il pas s'appeler *révélation naturelle*? Quand donc on dit que la révélation surnaturelle n'était nécessaire que dans une certaine hypothèse, il faut distinguer: elle n'était nécessaire que dans cette hypothèse, en tant que contenant des vérités surnaturelles, je l'accorde; en tant que révélation, je le nie. Même dans l'état de pure nature, il fallait une révélation primitive naturelle pour que l'homme reçût la pensée et la parole, ou plutôt cela n'était nécessaire que dans cette hypothèse, car en fait, c'est la révélation surnaturelle, simultanée

à la création, qui a communiqué à l'homme, même les dons qu'il eût dû recevoir dans l'état de pure nature.

M. Hugonin dit aussi: Les rationalistes nient la révélation, les *traditionalistes* prouvent sa nécessité, les cartésiens, son existence comme fait contingent. Nous répondons à cela: 1° le nom de cartésiens est aussi impropre pour désigner les partisans du père Chastel, que le nom de *traditionalistes* pour désigner ses adversaires; 2° dans la phrase citée, le mot de *révélation* n'a pas le même sens dans tous les membres. Ainsi en prenant ce mot dans le sens le plus large, c'est-à-dire, dans celui d'une intervention divine, quel qu'en soit le mode, le père Chastel en admet la nécessité aussi bien que nous; et au contraire si l'on prend le mot de révélation dans le sens d'un enseignement oral, postérieur à la création, aucun des adversaires du père Chastel n'en soutient la nécessité, et quelques-uns seulement en soutiennent l'existence. Vient ensuite une suite d'antithèses où l'on voit les *cartésiens* toujours *juste-milieu* entre les *traditionalistes* et les rationalistes. Ainsi les *traditionalistes* ne cèdent pas à l'autorité de l'évidence, mais à celle de l'enseignement, ils tirent la pensée de la parole, ils absorbent la science dans la foi; les rationalistes soutiennent l'opposé de ces trois excès; les cartésiens seuls ne sont pas exclusifs. Or, je ne crains pas de le dire, les écrivains attaqués par le père Chastel rejettent les excès attribués ici aux *traditionalistes*, et ils adoptent les vérités attribuées aux cartésiens. Et ce qu'il y a de plus curieux, c'est qu'on nous dit que ces assertions des *traditionalistes* s'enchaînent, de sorte que si certains d'entre eux en abandonnent quelques-unes, c'est par inconséquence! Ainsi, admettre la né-

cessité d'une révélation primitive, c'est *ne pas céder à l'autorité de l'évidence, c'est absorber la science dans la foi, c'est tirer la pensée de la parole!* Nous avons montré suffisamment qu'on peut admettre cette grande vérité et rejeter en même temps ces trois excès, et nous sommes convaincus que M. l'abbé Hugonin, le reconnaissant lui-même, corrigera dans une seconde édition les quelques taches que nous avons dû signaler dans son beau travail.

Nous ne dirons rien ici des rationalistes, qui tous, et c'est là le moindre de leurs torts, sont partisans des opinions que nous combattons dans le père Chastel; mais nous devons dire deux mots d'un écrivain catholique bien connu et en qui nous aimons à reconnaître un coup d'œil très-large. M. B. Saint-Bonnet, dans son livre *De l'Unité spirituelle* (2^e édition, 1845), pose d'abord l'axiome des excès contraires, qui depuis a servi à tant d'autres; puis, pour le justifier, il développe, dans un style étrange, des théories pleines de nuages et même d'erreurs graves. C'est ainsi que, selon lui, Adam, avant son péché, aurait été dans un état purement naturel, de manière que l'état surnaturel aurait été uniquement le remède de la chute, la restauration de la nature. Et cependant plus loin M. Saint-Bonnet nous dit que s'il n'avait pas péché, l'homme serait arrivé au bonheur du ciel; d'où il suit qu'on pourrait arriver à la vision intuitive sans avoir été placé dans un état surnaturel! Voilà à coup sûr une preuve irrécusable qu'avant d'aborder des matières si graves, il serait bon de s'y préparer par des études théologiques. Une dernière observation que nous devons consigner ici, c'est que le livre *De l'Unité spirituelle* est le premier, à notre connaissance, où il soit question de *traditiona-*

listes : là est né ce mot, qui, bien jeune encore, devait mourir ailleurs ¹.

¹ Nous devons dire que M. Saint-Bonnet a publié depuis deux ouvrages excellents : *La Restauration française*, et le mémoire *sur l'affaiblissement de la raison*. Dans ces deux livres, la sublimité des aperçus fait presque oublier l'étrangeté du style.

CINQUIÈME PARTIE.

OBSERVATIONS SUR QUELQUES ADVERSAIRES DU PÈRE
CHASTEL.

CHAPITRE I.

M. Bonnetty.

Tous nos lecteurs connaissent le savant directeur de l'*Université catholique* et des *Annales de philosophie chrétienne*; il serait superflu d'énumérer ici tous les titres qu'il possède à l'estime et à la reconnaissance des catholiques; bornons-nous à indiquer sur quels points nous nous séparons de lui dans la question qui fait l'objet de ce livre.

On a souvent reproché à M. Bonnetty un excès de véhémence dans la forme de sa polémique. Nous n'essaierons pas de le justifier entièrement sous ce rapport. Nous croyons même qu'il regrette aujourd'hui les paroles trop peu mesurées qui lui ont échappé quelquefois dans la chaleur de la lutte, et qui forment un contraste fâcheux avec le ton habituel des *Annales*. Seulement, nous devons faire observer qu'on a eu à son égard des torts très-graves, et qu'il n'est pas facile de conserver son sang-froid, quand on est en butte à des attaques passionnées.

Le fond de la polémique de M. Bonnetty nous paraît mériter des critiques plus graves. A la vérité, nous

sommes d'accord avec lui sur le point capital de la nécessité de l'enseignement; mais il nous semble que dans les discussions philosophiques, il a été plus d'une fois *incomplet* dans ses preuves et *exagéré* dans ses affirmations.

Ainsi il a cherché à différentes reprises à étayer sur des passages de la Bible son opinion sur l'origine des connaissances humaines. Sur ce terrain, il a été facilement réfuté par le père Chastel, comme on l'a vu dans notre troisième partie, et ainsi il a fait tort à une thèse irréprochable, par la fragilité des appuis qu'il lui avait donnés. Plus tard, en répondant aux deux premiers opuscules du père Chastel, il a terrassé son adversaire quant aux citations, tellement qu'il a épuisé ce chapitre et rendu la réplique impossible¹; mais il n'a pas abordé la question dans ses bases, et c'est en partie pour cela qu'une nouvelle réfutation nous a paru nécessaire.

Si M. Bonnetty a compromis, par des preuves sans valeur, l'opinion que nous défendons avec lui, il l'a compromise plus encore en la confondant avec des opinions contestables et même notoirement exagérées. Ainsi il veut à toute force que la révélation primitive ait été extérieure, orale, sensible; et il refuse d'appeler *révélation* l'action intérieure que Dieu a pu exercer sur l'âme du premier homme. Selon lui, quand Dieu révèle, il doit produire un son, il doit faire du bruit; toute révélation, avant d'arriver à nous, doit nécessairement ébranler l'atmosphère.

¹ Nous croyons cependant que M. Bonnetty s'est mépris sur le sens de certains passages. Ainsi saint Augustin n'a pas rétracté, à ce qu'il nous semble, la phrase sur laquelle le P. Chastel s'appuie d'ailleurs à tort.

Ce qu'il y a d'étonnant, c'est que cette notion assez singulière de la révélation est également adoptée par le père Chastel, au moins d'une manière implicite, de sorte que ces deux adversaires si prononcés sont d'accord pour admettre une erreur. Il en résulte un singulier malentendu. Le père Chastel dit à M. Bonnetty : Le langage n'a pas été révélé, attendu que l'homme a été créé parlant. M. Bonnetty lui répond : L'homme n'a pas été créé parlant, attendu que le langage a été révélé; et ils ne voient ni l'un ni l'autre que l'opinion de *l'homme créé parlant* est une nuance de l'opinion qui soutient la révélation du langage.

On voit que cette assertion de M. Bonnetty en contient deux qui n'ont pas la même gravité : 1° il prétend qu'une révélation orale mérite seule le nom de révélation, tandis que le contraire est certain; 2° il soutient que la révélation primitive a eu lieu réellement sous un mode sensible, tandis que le contraire est infiniment probable. Mais ce qui est plus grave, c'est de l'entendre affirmer que l'opinion de *l'homme créé parlant* est une hypothèse qui mérite le nom de rationaliste. Pour justifier cette exagération, M. Bonnetty dirait-il que l'hypothèse en question est admise par les rationalistes? S'il en était ainsi, comme cette hypothèse suppose la révélation, il faudrait dire, non pas qu'elle est rationaliste, mais que les rationalistes, en l'admettant, renoncent partiellement à leur erreur. Mais, dans la réalité, ils sont bien loin de reconnaître que l'homme a été créé parlant. Ce qu'ils disent, c'est que l'homme ne doit le langage qu'à lui-même, et qu'il l'a créé, soit par une série d'efforts séculaires, soit par un élan de son énergie native.

Quand l'imagination est remplie d'un fantôme, elle

le retrouve partout; c'est ainsi que le père Chastel, en feuilletant les meilleurs écrivains catholiques de notre époque, voyait à chaque instant se dresser devant lui le spectre du *traditionalisme*. M. Bonnetty paraît être tombé dans une illusion à peu près semblable, en découvrant des vestiges de rationalisme, de panthéisme et de paganisme dans une foule de livres entourés jusqu'à lui d'un respect universel. Si l'on nous disait que depuis trois siècles le paganisme est ressuscité au milieu de la société chrétienne, qu'il a fait sentir son influence dans la philosophie comme dans les autres branches de l'activité humaine, et qu'il y a là une réforme à opérer, ce serait une thèse soutenable; mais faire remonter l'invasion du paganisme jusqu'au moyen âge et même au delà, c'est tomber dans une exagération évidente : s'il en était ainsi, il faudrait dire que le monde a vécu et doit mourir païen.

Il s'est manifesté dans ces derniers temps un mouvement de retour vers la philosophie scolastique dont saint Thomas a posé les bases avec tant de profondeur. Plusieurs écrivains ont tâché de faire revivre l'esprit de cette école mémorable, dont nous avons à peine conservé les formules, et un succès consolant a couronné ces louables tentatives. Nous devons le dire, cette réaction salutaire a été vivement contrariée par M. Bonnetty, qui, ne retrouvant pas dans les docteurs du moyen âge l'expression de ses idées favorites, les embrassait dans son accusation de paganisme¹. Ici en-

¹ On trouverait certainement dans la collection des *Annales* des textes en faveur de la scolastique; mais il n'en est pas moins vrai que dans ses plans de réforme philosophique, M. Bonnetty a plusieurs fois présenté le moyen âge, non comme le modèle à suivre, mais comme la source du mal qui nous ronge.

core, sa méprise touche de près à celle du père Chastel, qui a cherché dans saint Thomas des arguments en faveur de sa thèse. Nous avons montré que les docteurs du moyen âge sont bien loin de penser comme le père Chastel; il s'ensuit qu'ils sont bien loin de contredire M. Bonnetty. Les deux adversaires ont oublié ensemble que les écrivains de ces âges reculés ne pouvaient prendre parti dans une question qui n'avait pas été posée; ils ont pris tous les deux une évolution progressive pour une opposition radicale.

Il est plusieurs autres points sur lesquels il nous est impossible de penser comme M. Bonnetty. Tantôt il semble croire qu'il y a incompatibilité absolue entre le système des idées innées et l'opinion que nous défendons avec lui; tantôt il soutient qu'on ne peut admettre que l'homme a été créé parlant, sans contredire par là même M. de Bonald. Son exposition des trois partis actuellement existant sur la question de l'origine des connaissances manque certainement d'exactitude; c'est qu'il l'a dressée à la fois contre M. Maret et contre le père Chastel, avec lesquels cependant il n'agitait pas les mêmes questions. Il caractérise notamment d'une manière très-imparfaite ce qu'il appelle l'école *mixte*¹; et ce qu'il y a de plus étonnant, c'est qu'après avoir trop rapproché cette école des opinions de M. de Bonald, il la confond ailleurs avec le semi-rationalisme italien dont parle la *Civiltà cattolica*, et qui est un système complètement hétérodoxe. Dans un autre endroit, il exagère encore plus la portée des erreurs que nous avons combattues dans nos quatre premières parties. A l'entendre, on ne peut admettre les idées du père Chastel

¹ C'est celle que nous combattons dans cet ouvrage.

sans se placer par là même dans l'impossibilité de réfuter les rationalistes, et de prouver la révélation chrétienne¹. C'est là une accusation sans fondement. Sans doute, le système du père Chastel fournit au rationalisme des armes qu'il nous importe de ne pas lui laisser, mais il n'a pas pour conséquences « l'inutilité de l'Église, et la justification des attentats qui ont chassé Pie IX de Rome. » Dans la sixième division de cet ouvrage, nous indiquerons nettement la situation des différents partis sur la question qui nous occupe; nous ferons voir, avec toute la précision qui nous sera possible, la portée funeste des opinions qui nous paraissent fausses, et nous n'aurons pas besoin d'appeler à notre aide des exagérations comme celles qu'on vient de lire, pour montrer combien les opinions du père Chastel compromettent, de nos jours, le succès de la polémique chrétienne.

Nous profiterons de l'occasion pour déclarer qu'à notre avis, dans sa discussion avec M. l'abbé Maret et quelques autres écrivains, M. Bonnetty, tout en ayant raison en plusieurs circonstances, a quelquefois forcé les expressions de ses adversaires, pour en faire sortir un sens qui n'y était pas². De plus, il a poursuivi à

¹ T. I, p. 136, 4^e série. Ce reproche est le *pendant* de celui que nous adresse le P. Chastel, quand il dit que notre opinion nous met dans l'impossibilité de démontrer l'existence de Dieu. — La possibilité d'un développement *naturel* spontané, si elle était démontrée, n'aurait nullement pour conséquence la non divinité de l'Église.

² Ainsi M. Maret n'a jamais dit qu'il y ait dans la Trinité trois principes *autre* les trois personnes. Du reste M. Bonnetty a très-bien fait d'attaquer l'expression de *principe* appliquée aux personnes divines.

outrance et qualifié beaucoup trop sévèrement un grand nombre d'expressions dont quelques-unes sont irréprochables.

Un seul exemple peut servir de résumé aux deux sortes de critiques que j'ai adressées à la polémique philosophique de M. Bonnetty, considérée quant au fond. Après avoir adressé à l'hypothèse de l'*homme créé parlant* la dure épithète de *rationaliste*, il déclare que, si l'homme avait été créé avec une langue, il la parlerait encore, attendu que le rossignol et l'âne parlent aujourd'hui de la même manière que quand ils sortaient des mains du Créateur. Il est étonnant que M. Bonnetty n'ait pas senti le faible de cet argument. Ceux qui admettent que la langue du premier homme ressemble à celle du rossignol par l'époque de son commencement, ne peuvent-ils plus soutenir qu'elle en diffère sous une foule de rapports? Et d'ailleurs, qu'Adam ait reçu le langage dans sa création, ou que Dieu le lui ait donné ensuite d'une manière sensible, n'est-il pas toujours également vrai que ses descendants ont appris à parler autrement que les descendants du premier rossignol ont appris à chanter? Et par conséquent les lois qui régissent les métamorphoses des langues ne sont-elles pas essentiellement indépendantes de ce qui s'est passé à l'origine des choses?

Nous terminerons en faisant observer que M. Bonnetty, quoiqu'il soit revenu fort souvent sur les questions débattues entre lui et le père Chastel, ne les a pas toujours posées d'une manière satisfaisante. Ainsi, dans la lettre récente, et si belle d'ailleurs, où il soumet tous ses écrits au jugement du Saint-Siège, il prétend qu'il ne s'agit dans la controverse actuelle que d'une question de fait. Nous montrerons bientôt combien cela est

peu exact; mais nous devons faire remarquer ici que M. Bonnetty lui-même a souvent abordé et résolu dans le même sens que nous cette question de possibilité, qu'il voudrait reléguer maintenant parmi les subtilités puérides et oiseuses. Nous pourrions signaler encore dans la collection des *Annales* plusieurs passages qui laissent à désirer; mais il nous tarde de mettre un terme à ces observations, et d'exprimer l'espoir qu'elles ne manqueront pas leur but. Ce but, qui n'est autre que celui de tout l'ouvrage, c'est d'éclaircir une question difficile, qui a été agitée jusqu'ici avec trop de chaleur, pour que la clarté et la précision n'en souffrissent pas un peu. A coup sûr, quelques-unes de nos appréciations peuvent n'être pas fondées; mais elles sont tellement inspirées par l'amour du vrai, que nous sommes prêts à désavouer aussitôt les erreurs qu'on nous ferait remarquer. Nous voudrions, en finissant, rendre une pleine justice à l'homme éminent dont nous venons de parler, et qui depuis vingt ans a rendu tant de services à la science et à la religion. Malheureusement nous sommes forcés de nous arrêter ici. Pour indiquer les dissentiments qui existent entre M. Bonnetty et nous, il a suffi d'un court chapitre; pour énumérer toutes les productions utiles qui sont sorties de sa plume, il nous faudrait un livre.

CHAPITRE II.

Le P. Ventura.

Nous n'avons pas à nous occuper ici des illusions par lesquelles le père Ventura s'est laissé entraîner dans une voie politique, qui sera jugée sévèrement par l'his-

toire; mais nous pouvons bien rendre hommage au talent avec lequel il évangélisa le grand peuple qui avait chassé l'anarchie de la ville éternelle. *Les conférences sur la raison philosophique et la raison catholique* feront époque dans les annales religieuses du dix-neuvième siècle. Nous n'en louerons ni le style, qui a cependant des qualités rares chez un étranger écrivant en français, ni le plan, qui, au point de vue de l'art, n'est pas irréprochable. Mais avant d'aller plus loin, nous avancerons hardiment que ce livre doit son succès, et par conséquent son utilité, autant à ses défauts qu'à ses qualités réelles. C'est par son côté excentrique qu'il attira l'attention, tandis qu'il la récompensait par l'exposition des plus hautes vérités. A nos yeux, le père Ventura a surtout deux grands mérites : d'abord il a fait faire un grand pas à la restauration encore incomplète de la philosophie thomiste; ensuite il a éclairci, on ne peut plus à propos, la notion de cette science que nos pères appelaient *la servante de la théologie*, et dont le rationalisme a tant abusé dans les derniers siècles. Ce double mérite se retrouve dans une petite brochure intitulée : *De la vraie et de la fausse philosophie, en réponse à une lettre de M. le vicomte Victor de Bonald*. Dans cette brochure, le père Ventura résume les développements contenus dans le premier tome de ses conférences, et il le fait avec une clarté et une précision qu'on ne saurait assez louer. Malheureusement cette discussion si grave est déparée par des personnalités dont la bouffonnerie tempère seule l'amertume¹.

¹ Comme on pourrait trouver ces expressions trop fortes, nous devons les justifier par quelques citations. Le P. Ventura dit

Après ces observations générales, qui nous font reconnaître dans les écrits du père Ventura un mélange assez rare de qualités précieuses et de regrettables taches, nous devons parler de son opinion sur l'origine des idées. Lui aussi a été attaqué comme *traditionaliste*; lui aussi a été accusé de méconnaître la puissance légitime de la raison. Tout ce que nous avons dit, depuis le commencement de cet ouvrage, montre suffisamment combien ces reproches sont injustes, du moins relativement aux phrases où le père Ventura soutient la même opinion que nous; mais en prenant son parti sur ce point, nous sommes forcé de nous séparer de lui sur plusieurs autres, où il nous paraît avoir manqué de sa précision habituelle. Ainsi le père Ventura prétend que la faculté appelée par saint Thomas *intellect actif* forme les idées métaphysiques *spontanément* et sans le secours de la parole, en s'exerçant sur les données que les sens lui fournissent. La parole, dit-il, est nécessaire pour formuler ces idées, non pour les former; l'enseignement n'est absolument indispensable que pour l'acquisition des connaissances religieuses. Il est facile de voir combien cette nouvelle théorie offre peu de cohésion entre ses deux parties. Si l'on accorde au père Chastel que l'intelligence n'a besoin d'aucun secours social pour passer de l'ignorance

(p. 36) qu'il lui semble entendre M. de Bonald père crier du haut du ciel à son fils : « Tais-toi donc, étourdi, tu ne sais ce que tu dis. » Ailleurs (p. 26), il appelle son adversaire : *Mon illustre vicomte*. Ailleurs encore (p. 48), il appelle *cartésiens* les professeurs qui jouent aux cartes. A la page 49, on lit : « Si Descartes vivait de nos jours, en voyant ce qui se dit et se fait à l'ombre de son nom, il se déchirerait la perruque... » Tout cela est peut-être fort spirituel en italien; mais en français ce n'est que bouffon.

absolue à la possession des idées métaphysiques, on est peu conséquent de soutenir que, parvenu à ce point, l'esprit humain ne puisse aller au delà, et découvrir de lui-même les vérités morales. Pour appuyer la première partie de sa thèse, le père Ventura ne trouve rien autre chose qu'un des arguments que nous avons réfutés dans la première partie¹; quant à la seconde, elle est l'occasion d'une contradiction nouvelle que nous devons signaler. Après avoir en effet affirmé nettement l'impossibilité de découvrir les vérités naturelles (ce qui, pour le dire en passant, lui a valu la censure du père Chastel), il avoue ailleurs que cette découverte est possible à la rigueur, et il se borne à soutenir que, sans la révélation, elle ne pourrait se faire qu'avec beaucoup de temps, par un petit nombre, et avec une certitude insuffisante; de sorte qu'après avoir nié l'impuissance absolue où est la raison inculte d'acquiescer seule les idées métaphysiques, il diminue l'impuissance morale où est la raison cultivée de découvrir les vérités naturelles.

La source de ces incohérences nous paraît se trouver dans deux passages de saint Thomas dont le père Ventura n'a pas saisi le véritable sens. D'abord le docteur angélique n'a pas attribué à l'intellect actif la puissance de former les idées abstraites sans le secours de la parole; comme nous l'avons déjà dit, il est resté en dehors de cette question. Il n'a pas non plus rejeté les idées innées², dans le sens où nous les entendons; il affirme seulement que les idées actuelles n'apparais-

¹ Voir I^e partie, chapitre vii, 4^e argument.

² Le P. Ventura rejette les *idées innées* autant que la nécessité de la parole pour les rendre actuelles; il remplace le tout par son *intellect actif*.

sent dans l'âme qu'après qu'elle a été mise en rapport avec les objets extérieurs, ce qui ne tranche ni la question de savoir ce qui préexiste aux idées actuelles, ni la question de savoir quelles sont les conditions strictement nécessaires à leur formation. L'autre passage, sur le sens duquel le père Ventura nous paraît s'être mépris, est celui où l'Ange de l'école établit la nécessité d'un enseignement divin, même pour les vérités que la raison peut comprendre. Tous ceux qui liront avec attention ce passage célèbre demeureront d'accord (et, s'il en est besoin, nous le démontrerons ailleurs d'une manière invincible), que saint Thomas parle uniquement de la nécessité d'une seconde révélation, postérieure au péché originel, et même de la nécessité d'un enseignement continu, comme celui de la théologie et du ministère apostolique. Saint Thomas ne s'occupe nullement de la révélation primitive, ni de la découverte des vérités naturelles. Sa pensée est que l'homme placé dans l'état social, et par conséquent sous l'influence de la révélation primitive, ne pourrait, sans l'autorité de l'Église, discerner ce qu'il y a de vrai dans le mélange altéré que la tradition lui apporte; ou au moins que ce discernement ne pourrait être opéré qu'avec beaucoup de temps, par un nombre d'hommes infiniment restreint, et que jamais ces quelques hommes, malgré tous leurs travaux, n'arriveraient à une certitude complète. Le père Ventura, en appliquant cet argument à la question de la révélation primitive, l'a donc dénaturé; ce n'est plus le même raisonnement; c'en est un autre, calqué sur celui de saint Thomas pour un objet différent. Sans doute le père Ventura avait le droit de créer pour sa thèse un argument nouveau qui ressemblât plus ou moins à celui de saint Thomas;

mais son tort est, 1° de n'avoir pas vu qu'il s'efforçait de prouver tout autre chose que ce qu'a prouvé le docteur angélique; 2° de n'avoir pas remarqué que l'argument en question, qui a tant de force dans la *Somme théologique*, devient impuissant à atteindre son but, si on l'applique à la découverte des vérités naturelles. En effet, il revient alors à ceci : l'homme a sans doute en lui tout ce qu'il faut pour découvrir la vérité par lui-même; cependant, malgré cela, Dieu devait la lui révéler, parce que très-peu d'hommes l'eussent trouvée, et encore avec beaucoup de peine, et sans une certitude suffisante. Il est clair que si cet argument a sa valeur pour établir la nécessité d'une révélation primitive, il ne prouve nullement l'impossibilité de découvrir la vérité religieuse. Le père Ventura n'a donc pas assigné avec toute la précision désirable la portée de cette preuve; nous tâcherons de réparer cette omission dans la sixième partie.

Nous pourrions présenter d'autres observations sur les conférences du père Ventura¹. Il y aurait beaucoup à dire sur le deuxième volume, où, entre autres choses, il finit par adopter le cercle vicieux qu'il reproche à Descartes, au sujet de la véracité divine, considérée comme preuve de l'existence des corps. Nous aimons mieux rester dans les limites de la question qui fait l'objet de ce livre. Disons toutefois que le monde lui-même s'est ému à l'apparition des conférences sur la

¹ Ainsi il juge beaucoup trop sévèrement M. de Bonald. Il lui reproche d'être tombé dans l'erreur de Lamennais pour éviter celle de Descartes. C'est une accusation éminemment injuste, et basée sur une déplorable méprise. M. de Bonald dit à la vérité que le consentement universel est un *criterium*, mais il n'a jamais dit que ce fût le seul.

raison philosophique. M. Lerminier en a parlé dans la *Revue contemporaine* en termes qui l'honorent; M. Albert de Broglie les a critiquées dans la *Revue des Deux-Mondes* avec un aplomb qui fait sourire. Le grand crime du père Ventura, selon M. de Broglie, c'est de prôner exclusivement la *philosophie démonstrative*, qui déduit les vérités contenues dans les dogmes, et de condamner la *philosophie inquisitive*, qui est nécessaire pour démontrer rationnellement la foi. M. de Broglie n'aurait qu'à relire le père Ventura pour se convaincre que celui-ci comprend dans la *philosophie démonstrative* aussi bien la démonstration des fondements de la foi que la déduction des vérités qui en sont la conséquence, et qu'il entend par *philosophie inquisitive* celle qui a la prétention de créer la vérité et de se suffire à elle-même¹. Si le père Ventura n'est pas sans

¹ M. Charles de Rémusat a aussi publié dans la *Revue des Deux-Mondes* un article sur le P. Ventura. Il y parle à plusieurs reprises de la révélation surnaturelle avec un respect et une exactitude qui ont dû étonner les lecteurs de ses autres ouvrages. Cependant on pourrait encore signaler dans son travail bien des imperfections, s'il n'était pas superflu d'examiner en détail un article de journal, écrit à la hâte. Pour nous borner à un très-petit nombre d'exemples, M. de Rémusat accuse de matérialisme l'opinion de saint Thomas sur l'union de l'âme et du corps; il prétend qu'on ne peut reconnaître chez tous les peuples païens des vestiges de la révélation primitive, sans compromettre la divine originalité de la religion chrétienne; il ne comprend pas mieux que M. de Broglie le sens attaché par le P. Ventura aux mots *inquisitive* et *démonstrative*. Nous ne disons rien du reproche qu'il fait à certains catholiques de vouloir anéantir la raison et la philosophie. Depuis quelques années, cette accusation injuste a été si souvent publiée par des prêtres, qu'on est porté à se montrer indulgent, lorsqu'on la retrouve chez un écrivain laïque.

reproche, il est donc innocent des griefs qui lui sont imputés, soit par les beaux esprits des revues éclectiques, soit par le père Chastel et ses partisans. La question de l'origine des idées n'est cependant pas celle où il brille le plus. Nous avons vu que, sur ce point, il se rapproche beaucoup trop des écrivains catholiques qui l'ont accusé de donner trop peu à la raison. Sa vraie gloire, je le répète, est d'avoir donné une meilleure définition de la vraie philosophie, et d'avoir popularisé les idées de saint Thomas dans une société qui négligeait trop d'étudier ce grand homme.

CHAPITRE III.

M. Auguste Nicolas, Mgr Doney.

L'écrivain le plus original qui se soit produit en Europe depuis quinze ans est sans contredit l'illustre Balmès. Nous n'hésitons pas à placer immédiatement après lui l'auteur des *Études philosophiques sur le christianisme*. Cet admirable ouvrage n'est pas seulement un *signe*, comme l'a si bien dit le père Lacordaire; il est en même temps une grâce, une grande grâce de Dieu, et la plus opportune, à coup sûr, qui pût être accordée à une nation désolée par le doute. Elles sont nombreuses les âmes que ce livre a ramenées à la foi et par là au bonheur, et cela devait être, car il est éminemment actuel. Les preuves les plus vulgaires y sont présentées d'une manière si neuve, les dogmes principaux y sont étudiés avec tant de profondeur, tant d'aperçus ingénieux y sont semés à chaque pas, tant de chaleur en rehausse la clarté idéale et la pressante logique, que peu d'hommes l'ont lu sans avoir été transformés, s'ils avaient besoin de l'être.

Et cependant c'est ce livre, l'auxiliaire par excellence de l'apôtre catholique, que des écrivains religieux ont osé attaquer avec une ardeur inouïe ! C'est ce livre qu'ils n'ont pas craint de présenter comme dangereux pour la foi, comme erroné et condamné par l'Église ! Et qu'y trouvaient-ils à reprendre ? Des propositions que nous avons déjà démontrées parfaitement soutenables, des propositions tellement innocentes que le père Lacordaire n'en avait pas parlé, dans la critique, si détaillée pourtant, qu'il fit de l'ouvrage au moment où il parut. Mais à quoi bon plaider pour M. Nicolas ? Autant il serait injuste de vouloir l'attaquer, autant il est superflu de le défendre. Que si d'exigeants lecteurs, tout en admirant son magnifique ouvrage, lui reprochaient quelques incorrections, ou lui demandaient pour certains passages une note explicative, nous répondrions hardiment : Quand même ces imperfections seraient toutes réelles, quand même elles ne disparaîtraient pas des éditions futures, elles ne sauraient nous empêcher de voir en ce livre un des résultats les plus remarquables, et l'un des instruments les plus énergiques de la renaissance chrétienne au dix-neuvième siècle¹.

Si l'on doit s'étonner des critiques si véhémentes dirigées contre M. Nicolas, on doit s'étonner plus encore de celles qui ont été adressées au vénérable évêque de Montauban. Monseigneur Doney est sans contredit un des philosophes catholiques les plus distingués de notre époque. La sagacité de son coup d'œil n'est égalee

¹ M. l'abbé Chassay (*Dém. évang.* de Migne), sans nommer M. Nicolas, paraît lui reprocher indirectement de n'avoir pas réfuté les objections les plus récentes. Cette appréciation est injuste; l'œuvre de M. Nicolas n'est pas polémique; elle est dogmatique, et, dans son genre, elle est réellement pleine d'actualité.

que par la précision qu'il sait mettre dans l'expression de ses idées, et par la modération dont il offre le modèle aux écrivains qui discutent. Nous ne voyons rien dans ses écrits qui ne soit l'expression de nos propres pensées; c'est donc sans aucune restriction que nous aimons à nous proclamer son disciple. Puisse cet hommage, dont la sincérité fait toute la valeur, le consoler en partie de ces critiques violentes, qui, outre qu'elles étaient sans fondement, blessaient en lui le respect dû à l'autorité, en même temps que les droits d'une opinion libre.

SIXIÈME PARTIE

OU L'ON TRAITE A FOND LA QUESTION SOULEVÉE
PAR LE PÈRE CHASTEL.

CHAPITRE I.

Énumération complète de toutes les opinions possibles sur la question présente.

Ce que nous avons à dire dans cette sixième partie se trouve déjà disséminé dans les cinq précédentes; mais il est important de résumer ici les principes et de les présenter sous une forme didactique, pour que la vérité se dégage nettement de toutes les erreurs qui ont passé sous nos yeux.

Les méprises où plusieurs écrivains sont tombés sur la question présente viennent en grande partie de la confusion qu'ils ont faite entre les divers éléments dont elle se compose. Le meilleur moyen de l'éclaircir, c'est donc de la disséquer par l'analyse, et d'énumérer avec une exactitude sévère, j'oserai même dire fastidieuse, toutes les questions particulières qui y sont renfermées.

Il ne s'agit pas de savoir si l'âme est essentiellement active; le débat ne porte pas sur ce point. Il est certain que nous pouvons penser aux objets sensibles avant d'avoir reçu aucune instruction; et lors même que les premières sensations n'ont pas encore pénétré jusqu'à l'âme, elle est déjà en possession d'aptitudes innées, aussi réelles qu'imperceptibles. La question

générale que nous avons à traiter est celle des conditions nécessaires pour que l'intelligence humaine pense d'une manière distincte aux objets métaphysiques et acquière la connaissance des vérités morales; c'est donc toujours ce sens que nous aurons en vue quand nous parlerons de l'origine du développement intellectuel.

Avant de faire connaître notre manière de voir, indiquons, dans le plus grand détail, toutes les opinions réelles et possibles, qui se rattachent à la solution de cet important problème.

Première partie de la question. — L'homme commence-t-il tout seul son développement intellectuel, c'est-à-dire, acquiert-il les idées métaphysiques sans aucun secours extérieur, et par les seules forces qu'il reçoit de Dieu dans sa création?

Cette question de fait peut donner lieu à deux opinions, l'une négative, l'autre affirmative, dont chacune soulève une question de possibilité.

1° *Première question de possibilité.* — Étant admis que la raison ne commence pas seule son développement (c'est-à-dire étant admis l'opinion négative sur la question de fait), la raison *pourrait-elle* commencer seule ce développement?

2° *Seconde question de possibilité.* — Étant admis que la raison commence seule son développement (c'est-à-dire étant admis l'opinion affirmative sur la question de fait), la raison *pourrait-elle* ne pas commencer seule ce développement?

Chacune de ces deux questions de possibilité donne naissance, comme la question de fait, à deux opinions, l'une négative, l'autre affirmative. Il serait superflu d'énoncer ces quatre opinions sur les deux questions

de possibilité; mais nous ferons remarquer qu'en les joignant aux deux opinions sur la question de fait, on obtient un total de six opinions sur le premier degré de notre problème.

Nous ferons observer aussi qu'il est impossible d'associer une opinion sur la question de fait avec l'une ou l'autre des deux opinions sur la question de possibilité correspondante. Il y aurait tautologie ou contradiction. On peut seulement associer chaque opinion sur la question de fait avec les deux opinions sur la possibilité du fait opposé. Par exemple, celui qui dit : *En fait, la raison commence seule son développement*, n'hésite pas sur la possibilité de cette puissance en l'homme, et réciproquement, celui qui dit : *En fait, la raison ne commence pas seule son développement*, n'hésite pas sur la possibilité de cette impuissance.

Nous avons exposé ceci un peu au long, pour servir d'exemple, et pour nous ménager le moyen d'être dorénavant plus bref; car chaque *question* de fait peut engendrer six opinions par le même procédé. Avant de passer à un autre degré du problème, remarquons que celui-ci en contient deux; les six opinions exposées plus haut peuvent être affirmées en effet, soit pour le premier homme, soit pour l'homme actuel, ce qui donne un total de douze opinions imaginables pour ce premier degré.

Deuxième partie de la question. — Étant admis que la raison ne peut commencer seule son développement, quelle est la nature du secours qui lui est nécessaire pour cet objet?

On peut dire : 1° que Dieu l'a éclairée par une illumination intérieure, postérieure à la création¹;

¹ On comprend que l'opinion qui affirme l'illumination inté-

2° Que l'âme sortant des mains de Dieu à l'état de *table rase* reçoit, par la sensation, les idées toutes faites;

3° Que l'âme, comme tout à l'heure, *table rase*, reçoit les idées toutes faites au moyen de la parole;

4° Que les idées préexistent, mais qu'il faut la parole pour les éveiller;

5° Qu'il suffit de la sensation pour éveiller les idées préexistantes (la sensation étant d'ailleurs aussi nécessaire que suffisante);

6° Que les idées ne préexistent pas, mais que l'âme les forme, par sa force propre, quand elle est sous l'influence de la parole;

7° Que la sensation suffit pour que l'âme forme les idées par la force qui est seule innée.

Troisième partie de la question. — La raison découvre-t-elle les vérités naturelles (religieuses et morales) sans le secours de l'enseignement?

Cette question de fait donnant lieu à deux opinions, l'une négative, l'autre affirmative, qui soulèvent chacune une question de possibilité, il s'ensuit qu'ici encore il y a six opinions possibles, et douze en s'occupant du premier homme.

Toutefois, il faut bien le remarquer, les deux opinions sur la question de fait ainsi posée sont nécessairement trop vagues et trop générales; pour qu'elles deviennent catégoriques et claires, il faut les combiner avec les deux opinions relatives au premier degré, ce qui nous donne ici quatre opinions complexes sur la question de fait.

1° La raison acquiert sans aucun secours et les premières innées, ou la suffisance de l'attention, rentre dans la première partie du problème.

mères idées métaphysiques et les premières vérités morales¹;

2° La raison n'acquiert sans un secours extérieur à elle, sans l'enseignement de la société, ni les idées métaphysiques, ni les vérités morales;

3° La raison acquiert sans aucun secours les idées métaphysiques, mais non les vérités morales;

4° La raison acquiert sans aucun secours les vérités morales, mais non les idées métaphysiques.

De même, les quatre opinions simples sur la possibilité de découvrir les vérités naturelles doivent, pour plus de précision, être combinées avec les quatre qui sont relatives à la possibilité de l'acquisition des idées métaphysiques (voir première partie de la question), on peut donc imaginer huit opinions complexes, relatives à la possibilité. Nous en mettons le tableau en note, pour que ceux qui ne voudraient pas nous suivre dans ces détails arides et accessoires puissent sauter par dessus².

¹ La seconde partie de cette opinion peut recevoir deux sens; car, quand on parle de la découverte des vérités morales, il faut distinguer entre l'homme qui possède quelques idées métaphysiques, et celui qui n'en possède aucune. On peut distinguer encore entre celui qui, quoique instruit, ne connaît aucune des vérités en question, et celui qui en connaît quelques-unes et en ignore d'autres; ces autres se divisent en deux classes, selon qu'elles peuvent ou ne peuvent pas se déduire des premières.

² Pour avoir les quatre plus usuelles des huit opinions annoncées, on n'a qu'à remplacer le mot *acquiert* par *peut acquérir* dans les quatre opinions complexes sur la question de fait. Voici les quatre autres:

1° La raison peut ne pas acquérir, sans un secours, les idées métaphysiques et les vérités morales;

Quatrième partie de la question. — Dans ce qui précède, nous n'avons envisagé la découverte des vérités religieuses que sous deux aspects, l'un très-général, l'autre uniquement relatif au premier degré de la question. Nous croyons utile de placer ici un tableau des opinions possibles sur toutes les faces de cet important sujet.

Quand on parle de la puissance de la raison ou de la nécessité de la révélation, relativement aux vérités religieuses, il peut être question, soit de la première révélation, soit de la seconde, et la nécessité de la première peut être envisagée, soit dans l'état d'innocence, soit après la chute. De plus, ces deux révélations peuvent être réputées nécessaires, soit pour les vérités naturelles, soit pour les vérités surnaturelles. Enfin ces révélations peuvent être affirmées nécessaires, par rapport à ces vérités, pour leur découverte, pour

2° La raison ne peut pas ne pas acquérir..., etc. ;

3° La raison peut ne pas acquérir, sans secours, les idées métaphysiques, mais elle ne peut pas ne pas acquérir ainsi les vérités morales ;

4° L'inverse de la précédente.

On peut même imaginer plus de huit opinions ; car les quatre dernières, qui roulent sur la possibilité de l'*opinion négative quant au fait*, peuvent croiser leurs *éléments* avec les quatre premières (relatives à la possibilité de l'opinion affirmative). De plus, entre les deux premières des quatre opinions complexes, relatives au fait (voir plus haut), et qui sont *contraires*, on peut en imaginer une autre qui serait la *contradictoire* de la première, savoir : La raison n'acquiert pas sans secours les idées métaphysiques et les vérités morales. Il en est de même pour les deux premières opinions complexes, relatives à la possibilité, puisqu'elles sont calquées sur les deux dont nous venons de parler.

leur certitude, pour leur démonstration, pour leur conservation, et en dernier lieu pour leur systématisation. Si l'on ajoute à cela les différents degrés imaginables de *nécessité*, on aura réuni tous les éléments qui doivent concourir à une solution complète.

Ainsi on peut demander : Relativement à l'homme déchu, la révélation primitive est-elle nécessaire pour la découverte (ou plutôt pour la connaissance), — pour la certitude, — pour la démonstration, — pour la conservation (de la connaissance et de la certitude), — pour la systématisation des vérités naturelles. Ces cinq questions, appliquées en outre aux vérités surnaturelles, donnent un total de dix. Et comme ces dix questions peuvent être faites également pour la révélation chrétienne, nous arrivons au chiffre de vingt. Enfin, comme les dix premières de ces vingt questions (celles qui sont relatives à la révélation primitive) peuvent être posées pour l'état d'innocence, nous obtenons une somme de trente questions, qui, pouvant toutes recevoir une réponse négative et une affirmative, donnent naissance à soixante opinions possibles¹.

Cinquième partie de la question. — La révélation primitive a-t-elle été distincte de l'acte par lequel Dieu a opéré la création de l'homme ?

¹ Abstraction faite des degrés de la nécessité. Il faut aussi remarquer qu'outre ces soixante opinions *simples*, on peut en imaginer une foule de *complexes* formées par la réunion et l'exclusion de plusieurs simples. Enfin nous ferons observer que plusieurs écrivains catholiques confondent à tort la certitude avec la démonstration. Il y a sans doute quelque chose de commun entre ces deux idées ; mais il y a aussi entre elles une grande différence. Dans l'ordre chronologique, la certitude existe ordinairement avant la démonstration, qui n'est autre chose que la *certitude raisonnée*.

Les deux réponses que peut recevoir cette question de fait donnent naissance à deux questions et à quatre opinions sur la possibilité, selon le procédé indiqué plus haut.

Sixième partie de la question. — La révélation primitive naturelle et la révélation primitive surnaturelle ont-elles été opérées séparément.

Ici, comme tout à l'heure, il y a deux opinions imaginables sur la question de fait, et quatre sur les deux questions de possibilité.

Septième partie de la question. — La parole et la pensée sont-elles dues à la nature humaine, c'est-à-dire, Dieu aurait-il pu en priver l'homme s'il l'avait créé dans l'état de pure nature?

Cette question ne roulant pas sur un fait, ne peut donner lieu en tout qu'à deux opinions.

Huitième partie de la question. — Jusqu'à quel point les mots sont-ils nécessaires à la pensée?

Cette question jette un grand jour sur les rapports entre celle de l'origine du langage et celle de l'origine des idées. Ceux qui prétendent que la raison peut acquérir seule les idées métaphysiques et les vérités morales se divisent en deux classes : 1° ceux qui disent que la raison peut faire cela sans les mots ; 2° ceux qui disent que, pour cela, les mots lui sont nécessaires. Ces derniers seuls sont obligés de soutenir que la raison peut trouver le langage par elle-même. Les premiers, quoique leur affirmation soit plus erronée, peuvent penser comme nous sur l'origine du langage. De plus, outre les deux opinions sur cette question : *les mots sont-ils nécessaires à l'acquisition de la pensée*, on peut en imaginer deux autres sur celle-ci : *les mots sont-ils nécessaires pour qu'une intelligence cultivée puisse penser*

aux objets métaphysiques, et il n'y a aucune incompatibilité entre l'opinion affirmative sur la première question, et la négative sur la seconde.

Nous savons bien que quelques personnes trouveront cette nomenclature fastidieuse ; à coup sûr, elle contient beaucoup de choses fort peu usuelles, et parmi les opinions que nous avons indiquées, il en est un grand nombre qui n'ont jamais été émises et qui ne le seront jamais. Cependant nous persistons à croire que, pour éviter la confusion dans une question si compliquée, il fallait en distinguer soigneusement toutes les parties séparables ; et puisqu'une énumération était nécessaire, il nous a semblé qu'autant valait la rendre parfaitement complète, au risque d'entrer dans certains détails peu pratiques.

Mais après avoir indiqué tout ce qui peut être soutenu, il est temps de préciser ce que nous pensons nous-mêmes.

CHAPITRE II.

Preuves des opinions que nous avons soutenues.

Nous ne perdrons pas notre temps à réfuter, l'une après l'autre, toutes les opinions fausses qui ont été exposées au chapitre précédent ; nous n'essayerons pas davantage de prouver en détail toutes celles qui sont vraies ; il nous suffira d'établir solidement celles que nous avons soutenues.

Ces opinions, on le sait, sont au nombre de deux, et se trouvent renfermées dans la proposition suivante : l'homme ne peut acquérir, sans un enseignement par la parole¹, ni les idées métaphysiques, ni les vérités

¹ Orale, écrite ou gesticulée.

morales. Le vrai caractère de cette opinion complexe ressort pleinement de ce qui a été dit au chapitre premier. Nous savons maintenant quelle est sa place véritable dans le vaste ensemble des opinions possibles sur la question générale de l'origine des idées. Nous avons d'ailleurs réfuté plus haut les objections nombreuses qu'on lui a opposées; il nous reste, pour finir, à en développer les raisons positives, et à en établir l'inébranlable certitude.

Plusieurs écrivains, en traitant cette question, s'étendent longuement sur les preuves historiques. Ils prouvent, avec une logique invincible, que l'état sauvage primitif est une hypothèse chimérique; que la vérité religieuse brilla sans nuages dès l'origine de l'homme, et qu'elle s'altéra de plus en plus dans la suite des siècles, tandis que si elle eût été le résultat d'une invention humaine, elle eût dû, comme les sciences physiques, recevoir du temps une perfection toujours croissante. Ils démontrent qu'en fait la vérité religieuse a toujours été reçue, que chaque génération l'a apprise d'une génération antérieure, et que chaque peuple l'a connue, plus ou moins, selon les rapports qu'il a eus avec le foyer unique, où elle apparut d'abord et se conserva plus pure. Ces considérations sont d'une vérité évidente; mais il ne faut pas en exagérer la portée. Si elles tranchent sans réplique la question de fait, elles laissent intacte celle que nous examinons, et qui ne se rapporte qu'à la possibilité. Il y a plus : la preuve historique dont nous parlons n'est décisive que pour une partie de la question de fait. Car, d'un côté, elle ne s'applique pas à ces idées métaphysiques, qui, selon le père Ventura, sont formées par l'*intellect actif*; et, de l'autre, elle ne prouve pas que les vérités

morales elles-mêmes n'aient pas été quelquefois découvertes par des individus isolés. Sa conséquence véritable, c'est qu'en exceptant les révélations positives, toutes les lueurs de vérité religieuse, qui ont acquis dans le monde un caractère public, découlaient d'une lumière primitive, que l'induction nous oblige d'attribuer à une cause surhumaine.

Une autre preuve, qui joue aussi un grand rôle dans les travaux sur l'origine des connaissances, sur la puissance de la raison et sur la nécessité de la révélation, c'est celle qui est calquée, comme nous l'avons vu, sur un argument répété par saint Thomas en plusieurs endroits de ses écrits. Cette preuve consiste à dire que Dieu, en vertu de sa Providence, devait révéler, dès l'origine du monde, les vérités naturelles, parce que les hommes en avaient un besoin impérieux, et que laissés à eux-mêmes ils n'eussent pu les découvrir qu'après de longs efforts et d'une manière insuffisante. Nous l'avons dit plus haut : c'est là, non pas une citation; mais une application des idées de saint Thomas; application d'ailleurs très-légitime; pourvu que la portée en soit bien définie. Cette preuve va plus loin que la première, car elle se développe dans le domaine de la possibilité; elle montre que la révélation est nécessaire même pour les vérités que la raison peut découvrir, et, de l'aveu de tous, il y en a beaucoup dans cette catégorie; car nous reconnaissons nous-mêmes la puissance de la déduction. Cependant cette preuve perd en profondeur, si l'on peut ainsi parler, ce qu'elle gagne en superficie. S'il s'en suit qu'il fallait à la raison un secours, même pour ce qu'elle peut faire dans certaines circonstances, il ne s'ensuit pas que la raison, privée de ce secours, ne puisse absolument rien pour l'objet

en question. Ajoutons que cette preuve n'a de force que relativement aux vérités morales, et que par conséquent elle ne peut s'appliquer directement à la première partie du problème¹.

Nous arrivons à l'argument qui a été si bien développé par l'auteur de la *Législation primitive*, et qui présente des contrastes frappants avec celui qui précède²; nous voulons parler de celui qui est tiré de l'origine du langage. Cette question importante a subi des phases bien diverses. Les écrivains qui s'en occupèrent les premiers n'allèrent pas au delà de ce que la Genèse nous raconte, et ils se bornèrent à établir qu'en fait, l'homme a reçu la parole du Dieu qui lui avait donné la vie. Plus tard une discussion s'engagea sur la possibilité d'une invention humaine que tous s'accordaient du reste à envisager comme une pure chimère. Les uns soutenaient que si Dieu avait créé l'homme dans un état complet de mutisme, celui-ci eût pu parvenir à se créer une langue; les autres soutenaient que cette invention est aussi impossible qu'opposée à la réalité. Les premiers, sans doute, comme nous le verrons tout à l'heure, raisonnaient fort mal; mais les seconds n'étaient pas toujours à l'abri de la critique. Leur grand argument, c'était que la parole eût été nécessaire pour inventer la parole, attendu que, sans cela, les hommes n'eussent pu convenir du

¹ Elle s'applique sans doute à celles des idées métaphysiques qui sont inséparables des vérités morales, mais elle ne s'applique nullement à celles qui ne sont pas nécessaires à l'homme pour diriger sa conduite.

² Quoique n'ayant pas la même portée que l'argument historique, il a, comme lui, moins de *superficie* et plus de *profondeur* que celui qui est tiré de saint Thomas.

sens à attacher à chaque mot. Dans cette opinion, on suppose les hommes munis de la pensée, et cherchant à se créer une langue pour se communiquer ce qu'ils pensent; ils peuvent bien, à la vérité, s'aider du geste pour convenir qu'ils attacheront désormais tel son particulier à tel objet visible; mais pour les idées métaphysiques qui ne peuvent être désignées que par des mots, toute convention, à ce qu'on prétend, est impossible pour des hommes privés de la parole. Nous devons l'avouer, cet argument nous paraît plus spécieux que solide. En effet, il semble accorder que chaque homme eût pu facilement se créer une langue, mais il affirme que, cette création accomplie, les hommes n'eussent pu s'entendre pour généraliser l'usage d'une des langues ainsi inventées. Or, il nous paraît certain que cette seconde opération, présentée comme si difficile, l'est infiniment moins que la première, dont on ne parle pas. Comment les choses se passent-elles aujourd'hui? Un homme possédant une langue parvient à l'enseigner à ses petits enfants, qui resteraient toujours muets si on ne leur parlait pas. Cela montre clairement que si le premier homme était parvenu à inventer une langue, il eût pu facilement la faire apprendre à ses descendants; mais cela prouve aussi que si Dieu l'avait créé dans l'état où nous naissons tous, il aurait été comme nous dans l'impossibilité d'inventer la parole. Et en supposant même, avec les philosophes que nous avons en vue, un homme muni de la pensée et possédant les idées métaphysiques sans avoir de langage, en raisonnant dans cette hypothèse, du reste insoutenable, nous disons que la meilleure preuve à donner contre la possibilité d'une invention de la parole, ce serait non pas la difficulté

d'une convention entre les individus, mais la difficulté pour chaque individu de créer quelque chose d'aussi compliqué qu'une langue; puisque des hommes de génie, possédant, non-seulement la pensée, mais encore une foule d'idiomes, ont échoué dans leurs efforts pour réaliser une création analogue. Et si l'on répondait que ce qui est impossible à un seul ne l'est peut-être pas pour plusieurs, si l'on disait que l'invention des langues a pu se faire peu à peu, grâce aux efforts de plusieurs générations successives, on viendrait se briser contre un autre caractère qui se montre avec éclat dans les langues les plus anciennes : si leurs complications infinies rendent insoutenable l'invention par un seul, leur admirable unité anéantit l'opinion d'une invention collective.

Mais c'est assez s'occuper d'une hypothèse chimérique. Ce qui fait que l'invention en question est absolument impossible, c'est que pour inventer la parole, il fallait au moins posséder la pensée, et que la pensée elle-même, du moins celle qui est relative aux objets intellectuels, est impossible sans le secours de la parole. M. de Bonald a élevé cette dernière proposition à la hauteur d'un principe; c'est lui qui a eu la gloire de faire faire à la question de l'origine du langage ce gigantesque progrès, et de la retirer pour toujours de l'ornière des suppositions impossibles. Ses efforts n'ont pas été stériles. Tandis que des catholiques aveugles déclament entre lui, et lui attribuent des erreurs qu'il ne professa jamais, tous les philosophes sérieux, même les rationalistes, reconnaissent aujourd'hui la vérité de sa thèse principale, et enseignent, d'un commun accord, qu'on ne peut avoir une idée métaphysique sans

son expression¹. Plusieurs, il est vrai, croient pouvoir admettre cette grande vérité, tout en soutenant que le langage n'a pas été un don du Créateur, et que l'homme l'a produit, en même temps que la pensée, par la force native de ses facultés vierges; mais cette production spontanée étant, comme nous allons le voir, une hypothèse insoutenable, l'impossibilité de penser sans le langage prouve évidemment que l'homme ne l'a pas produit, qu'il l'a reçu, et de cette conséquence réunie à son principe, nous avons le droit de conclure que les idées métaphysiques ne peuvent devenir actuelles sans un enseignement.

La connaissance des vérités morales suppose celle des idées métaphysiques; donc, de ce que, sans l'enseignement, il est absolument impossible de posséder ces dernières, on peut conclure que l'enseignement est également indispensable pour la connaissance des vérités morales; et comme la première de ces deux propositions est invinciblement démontrée par la preuve qui est tirée du langage, il s'ensuit que la seconde est pareillement indubitable. Cependant nous devons placer ici une distinction importante. Cette proposition : *L'homme ne peut découvrir les vérités morales*, peut avoir deux sens; car il peut être question de l'homme qui ne possède encore aucune idée métaphysique; et l'on peut supposer aussi un individu dont la raison serait développée, mais à qui on aurait pris soin de cacher, autant qu'il est possible, les vé-

¹ Nous pourrions citer ici une foule d'auteurs, même parmi ceux qui sont le plus opposés aux conclusions de M. de Bonald. Qu'il suffise d'indiquer Ancillon, *Essais de philosophie, de politique et de littérature*, t. 1, p. 73. — Damiron, *Histoire de la philosophie*. — De Gérando, Dugald-Stewart, etc.

rités dont nous parlons. C'est uniquement dans le premier sens, que notre proposition, relative aux vérités morales, est démontrée par la preuve tirée du langage; quant à l'autre sens, nous en ferons l'objet d'un examen spécial.

Il y a entre l'origine de la pensée et l'origine de la parole une liaison si intime, qu'on ne peut examiner l'une de ces deux questions sans l'autre; si on en traite une, soit par rapport au premier homme, soit par rapport à l'homme actuel, on se trouve avoir posé les principes qui les dominent toutes deux. Cela est vrai surtout de la dernière preuve qu'il nous reste à fournir, preuve qui est sans contredit la plus forte, sur laquelle reposent même plusieurs des précédentes, et qui établit en même temps la nécessité d'un secours extérieur pour l'acquisition des idées métaphysiques et pour celle du langage. Nous avons vu que plusieurs rationalistes, pour échapper à la preuve que nous avons empruntée à M. de Bonald, prétendaient que l'homme n'a pas possédé la pensée avant la parole, mais qu'il les a acquises toutes deux ensemble par une production spontanée; cette assertion, si elle était fondée, saperait en effet par la base l'argument qui est tiré du langage; mais elle ne peut tenir un instant contre celui que nous allons présenter.

Rappelons bien d'abord l'état de la question. Nous ne disons pas que, sans l'enseignement, la raison ne puisse avoir un pressentiment confus des idées métaphysiques et des vérités morales; nous n'examinons pas cette question, qui nous paraît oiseuse. Ce que nous déclarons impossible, ce n'est pas non plus une connaissance pleine et entière: car alors nos adversaires seraient d'accord avec nous. Nous parlons d'une con-

naissance explicite actuelle proprement dite, quel qu'en soit d'ailleurs le degré. Nous avons dit aussi que notre assertion ne s'applique nullement aux idées des choses sensibles, ni aux vérités métaphysiques qui pourraient se déduire de celles que l'on connaît déjà. Quant à la nécessité d'un enseignement par la parole, nous l'entendons non-seulement d'une nécessité morale, mais bien d'une nécessité tellement absolue que pas un seul homme ne puisse y échapper. En parlant de nécessité *absolue*, nous ne disons donc pas que Dieu n'eût pu faire en sorte que l'enseignement eût été inutile; nous disons seulement que, d'après les lois qu'il a jugé à propos d'établir, aucun homme ne peut, à moins d'un miracle, acquérir, sans un secours social, les idées métaphysiques et les vérités religieuses.

Il est clair que cette thèse, bien que relative à une question de possibilité, peut et doit se prouver principalement par des faits; car c'est par l'expérience que l'on peut découvrir les lois naturelles de la création. Si tous ceux qui possèdent les connaissances métaphysiques ne les ont acquises que par l'enseignement; si tous ceux qui ont été privés d'enseignement n'ont pu les acquérir; si enfin pas une seule exception ne vient infirmer la certitude de ces faits généraux, il faut dire que, dans l'état actuel de la nature humaine, l'enseignement est une condition nécessaire du développement de notre intelligence. Or, précisément rien n'est plus avéré que les faits dont nous venons de parler. Nous tous dont la raison est formée, nous savons fort bien que nous ne sommes arrivés à cet heureux état que par l'influence des hommes au milieu desquels nous vivons. C'est là une vérité dont tout le monde convient. Examinons plus en détail le fait

inverse, qui est plus contesté, parce qu'il est plus décisif.

L'histoire nous a conservé le souvenir d'un grand nombre d'enfants qui, pour des motifs divers, ont été séparés dès leur bas âge du reste des hommes, et sur lesquels, par conséquent, nous pouvons étudier d'une manière pratique et expérimentale ce que peut la raison privée d'enseignement. On connaît la dramatique histoire de ce *Gaspard Hauser* qui, séquestré longtemps pour une cause inconnue, se trouva un jour au milieu d'une ville sans savoir d'où il venait, et périt assassiné, après avoir été initié laborieusement à la vie intellectuelle. M. de Bonald parle plusieurs fois d'un autre malheureux abandonné de son temps dans les forêts de l'Auvergne. Feller, dans son *Catéchisme philosophique*, nous fait connaître plusieurs individus qui, au dix-huitième siècle, furent trouvés dans les mêmes conditions. Plusieurs écrivains ont raconté l'histoire de cette jeune fille qui fut trouvée en Champagne, vers 1731, et à laquelle on donna dans la suite le nom de *Leblanc*. Moréri, dans son dictionnaire, parle aussi de deux jeunes gens qui furent rencontrés dans les forêts de la Lithuanie; et, pour ne rien dire d'une foule d'autres faits particuliers du même genre, tout le monde sait qu'à diverses époques des souverains idolâtres ont séquestré de jeunes enfants, pour savoir ce que la nature laissée à elle-même produirait sous le rapport du langage ou sous celui des idées. Ces expériences barbares ne pourraient se renouveler dans les pays chrétiens; mais des crimes commis par des parents dénaturés, ou des accidents fort heureusement bien rares, semblent avoir été permis par la divine Providence pour offrir à la philosophie catho-

lique un résultat qu'elle n'eût pu désirer. Tous les faits que nous avons rapportés aboutissent en effet à la même conclusion; tous ces malheureux qui avaient été abandonnés dès l'âge le plus tendre furent trouvés dans le dénûment intellectuel le plus complet; les récits authentiques des contemporains ne laissent aucun doute à cet égard. Vaincus par l'évidence, les écrivains que nous combattons en ce moment ont prétendu que ces infortunés, qui n'avaient d'humain que la figure et dont toute l'activité était concentrée dans la vie animale, étaient nés idiots et devaient leur déplorable état à une organisation défectueuse ou à un vice inhérent à leur intelligence. Cette allégation peut être vraie pour quelques-uns, mais elle est complètement inexacte si on l'applique à tous. Les mêmes récits qui nous apprennent l'abrutissement des *séquestrés* au moment où ils furent découverts, nous apprennent aussi que la plupart furent bientôt transformés par leurs rapports avec les autres hommes; et c'est là une preuve invincible que l'enseignement est une condition nécessaire à la possession des idées métaphysiques.

Nous pourrions appuyer un raisonnement semblable sur les phénomènes que présentent les *sourds-muets*; nous pourrions citer un nombre immense de faits avérés pour établir que, s'ils sont de beaucoup au-dessus des séquestrés, parce qu'ils ont eu beaucoup plus de rapports avec les autres hommes, l'imperfection de ces rapports suffit cependant pour qu'ils soient privés des idées métaphysiques, jusqu'à ce que des moyens artificiels viennent remplir à leur égard le rôle de la parole. Nous n'entrerons pas dans tous ces détails, parce que nous avons déjà abordé ce côté de

la question dans la partie polémique, et surtout parce qu'il a été épuisé dans un excellent ouvrage, intitulé : *Recherches sur les connaissances intellectuelles des sourds-muets*, par A. Montaigne. On y lit, entre autres choses, qu'un jeune homme de Chartres, sourd-muet de naissance, acquit à vingt-quatre ans, par une révolution soudaine et imprévue, l'ouïe et la parole. Dès qu'il fut en état de communiquer ses pensées, on s'empressa autour de lui, et on l'accabla de questions sur ce qu'il avait éprouvé pendant son long mutisme. On lui demanda notamment ce qu'il pensait alors sur Dieu, sur l'âme, sur les préceptes de la loi naturelle, et, en général, sur tous les objets métaphysiques. Sa réponse fut que jamais il n'avait soupçonné aucune de ces choses, et qu'en imitant les actes religieux de sa famille, en l'accompagnant à l'église et s'y prosternant comme les autres, il avait agi d'une manière machinale, sans rien comprendre à ce qu'on lui faisait faire.

On conçoit difficilement que des hommes distingués, entraînés par l'habitude ou par des raisons que nous n'avons pas à qualifier, refusent de se rendre à l'évidence quand elle se manifeste avec un si vif éclat. Nous avons vu dans la première partie combien sont futiles plusieurs objections qui ont été opposées à l'argumentation qui précède; il en est de même de toutes celles qu'on pourrait imaginer, car il est impossible d'avoir raison contre des faits indubitables. « En perdant mes sens, dit M. Flourens ¹, je perds les occasions de penser, je ne perds pas ma pensée. » Fort bien; si vous perdez tous vos sens après les avoir eus

¹ *Histoire des travaux et des idées de Buffon*, p. 110.

et avoir été instruit, j'avoue que vous conserverez la pensée; mais si vous perdez ces *occasions de penser* avant d'avoir acquis les idées métaphysiques, il me semble que vous perdez l'espoir de pouvoir jamais penser. Si l'échelle se brise quand je suis monté, je n'en reste pas moins en haut, cela est vrai; mais si elle se brise avant que je monte, il faut bien que je reste en bas.

En résumé, des faits nombreux et incontestables établissent que jamais homme n'a été complètement séparé de la société sans avoir été privé des idées métaphysiques; cela est tellement appuyé sur une expérience universelle, que nos adversaires eux-mêmes, s'ils étaient certains de la séquestration absolue d'un enfant qu'on leur présenterait, n'hésiteraient pas à affirmer *a priori* qu'il n'a aucune idée des objets insensibles, et qu'il ne pourrait commencer à les connaître qu'au moyen d'un enseignement quelconque. Oui, c'est là une vérité que les plus ignorants reconnaissent d'instinct. Séquestrez un enfant qui vient de naître; séparez, autant qu'il est possible, les soins par lesquels la société conservera sa vie, de ceux par lesquels elle prépare en tous les autres l'apparition de la pensée; tous les témoins de cet acte barbare n'auront qu'une voix pour en prédire les conséquences et pour les dépeindre telles que nous les avons dépeintes. Donc, pouvons-nous conclure, l'enseignement est une condition nécessaire pour que l'homme, dans son état actuel, acquière les idées métaphysiques et les vérités morales; donc le premier homme, si Dieu l'avait créé comme nous tous, aurait été comme nous dans l'impossibilité de développer tout seul son intelligence; donc il fallait que Dieu lui donnât directement quel-

que chose de plus que ce qu'il a donné aux autres hommes ; il fallait qu'Adam reçût la pensée de la même manière qu'il avait reçu l'existence, c'est-à-dire par un don immédiat de son créateur, comme ses descendants ne peuvent recevoir, sans intermédiaire, ni la pensée ni la vie¹.

Ainsi que nous l'avons fait remarquer, la preuve d'expérience qui précède a deux conséquences distinctes : elle prouve que l'homme, dans l'état où il naît aujourd'hui, est dans l'impossibilité d'acquérir par lui-même les idées métaphysiques, et elle prouve également l'impossibilité de l'invention ou de la production spontanée du langage. Quant à la découverte des vérités morales, ce dernier argument prouve qu'elle est impossible dans le premier des deux sens indiqués plus haut ; c'est-à-dire pour l'homme dont la raison n'est nullement développée. Car s'il lui faut le secours de l'enseignement pour acquérir les idées métaphysiques, il le lui faut à *fortiori* pour arriver aux vérités morales qui ont pour éléments les plus relevées des idées métaphysiques. Tous les faits que nous avons rapportés sont même plus concluants par rapport aux vérités que par rapport aux idées toutes pures, car il est bien plus facile de constater l'absence des premières

¹ Les mots de *pensée*, de *développement de l'intelligence* doivent toujours être pris dans le sens d'*idée métaphysique actuelle*. — Si l'on disait que l'homme dans l'état d'innocence pouvait peut-être produire spontanément le langage, etc., on ne contredirait pas notre affirmation, car nous disons seulement que le premier homme n'aurait pu faire cela avec les facultés que nous apportons en naissant. L'état d'innocence n'est pas une conséquence de cette vérité, mais il se concilie très-bien avec elle, et la confirme même.

que celle des secondes pendant la période de la séquestration. Quand donc le père Ventura nous dit qu'un secours extérieur est plus nécessaire pour l'acquisition des vérités morales que pour celle des idées métaphysiques, il aurait raison *jusqu'à un certain point* s'il parlait uniquement de l'enfant qui vient de naître ; mais, dans le fait, on a encore plus raison contre lui, en disant qu'un secours extérieur est plus nécessaire à l'enfant qui vient de naître, pour l'acquisition des idées métaphysiques, qu'à celui qui possède ces idées, pour l'acquisition des vérités morales. Si l'impossibilité de découvrir la vérité religieuse est entendue dans ce dernier sens, c'est-à-dire par rapport à un homme instruit, nous reconnaissons qu'elle n'est nullement prouvée par les faits que nous avons rapportés. Le père Ventura n'aurait donc le droit d'en invoquer aucun à l'appui de sa proposition, puisque tous ces faits ont pour objet des individus aussi dépourvus des idées métaphysiques que des vérités morales, tandis qu'il déclare l'acquisition de ces dernières impossible aux hommes qui posséderaient déjà les premières.

L'impossibilité de la découverte des vérités morales par un homme instruit est donc moins démontrée que les opinions dont jusqu'ici nous avons pris la défense ; elle peut cependant se soutenir, et nous avouons que, pour notre compte, nous l'admettons complètement. Cette impossibilité, il est vrai, nous semble, non pas *absolue* comme celle du développement spontané, mais seulement *morale*. Remarquons toutefois qu'il y a bien des degrés dans l'impossibilité morale, et qu'ainsi il n'est pas étonnant que la découverte des vérités naturelles soit beaucoup plus impossible que leur conser-

vation. L'histoire nous apprend combien la raison est faible, même pour ce dernier objet : rien ne montre mieux combien elle est impuissante relativement au premier. Nos adversaires, vaincus par l'évidence, avouent que dans les temps antérieurs à JÉSUS-CHRIST, le genre humain en était arrivé à altérer grossièrement les vérités principales, quoiqu'il les eût reçues primitivement de Dieu; et ils reconnaissent qu'il était moralement impossible aux hommes de dégager ces vérités de la fable, et de les conserver pures, sans une nouvelle effusion de l'Esprit d'en haut. Il n'en faudrait pas davantage pour établir la justesse de notre affirmation. Si une seconde révélation était moralement nécessaire pour conserver dans la société humaine les vérités naturelles, combien plus la révélation primitive n'était-elle pas moralement nécessaire pour les lui apprendre? Comment l'homme aurait-il soupçonné ces dogmes, si Dieu, en l'instruisant, les lui avait cachés, puisqu'après les avoir reçus, il s'est montré incapable de les garder intacts? Notre expérience personnelle confirme puissamment cette grande expérience qui a eu le monde entier pour théâtre, pendant une longue suite de siècles. Lors même que notre esprit possède les idées métaphysiques, quel effort ne lui faut-il pas pour s'élever à la pensée des choses invisibles? Quelles fatigues ne sont pas nécessaires pour enseigner aux masses la vérité religieuse, et pour les amener à en garder le souvenir? Que la prédication catholique, qui s'exerce aujourd'hui, sous tant de formes diverses, pour le salut des hommes, cessât tout à coup d'éclairer le monde de sa divine lumière, et l'on verrait aussitôt les dogmes les plus clairs et les plus importants se couvrir de nuages,

et une progression effrayante de ténèbres morales ramènerait bientôt cette obscurité profonde qui fut dissipée par l'Église naissante.

Une conséquence des réflexions qui précèdent, c'est que la distinction entre la puissance *logique* et la puissance *morale* de la raison est applicable, non à l'origine du développement intellectuel de l'homme, mais seulement à la découverte de la vérité religieuse par celui qui posséderait déjà les idées métaphysiques. En appliquant au premier de ces deux objets l'impuissance *purement morale*, le père Chastel s'est trompé d'autant plus que le père Perrone, à qui il empruntait cette distinction, ne l'appliquait même pas, comme nous croyons pouvoir le faire, à la découverte des vérités naturelles par un homme instruit, mais uniquement à leur conservation et à leur démonstration. La preuve en est (comme nous l'avons déjà vu) que le savant jésuite italien parle de *l'impuissance* qui nécessitait la seconde révélation; or, cette seconde révélation fut nécessitée par l'impuissance morale de conserver la vérité, tandis que l'impuissance de la découvrir (impuissance que nous n'appelons *morale* que relativement à une raison cultivée) nécessitait une révélation primitive. Chaque fois d'ailleurs qu'on parle du genre humain, et de ce que nous apprend l'histoire, il s'agit de la *conservation* de la vérité religieuse; l'hypothèse de la découverte ne pouvant être faite tout au plus que pour des individus isolés. L'observation précédente s'applique également à l'argument tiré de la Providence et emprunté à saint Thomas. Cet argument peut servir à montrer que, malgré la puissance *logique* que possède une raison cultivée de découvrir les vérités principales au moyen d'une déduction laborieuse, la

révélation primitive à l'égard du premier homme, et l'enseignement à l'égard de l'homme actuel, sont encore *moralement* nécessaires pour l'objet en question. Mais si cet argument peut être appliqué à l'hypothèse d'un homme instruit, ignorant les vérités naturelles, nous avons vu que dans la pensée de saint Thomas, il a un but tout à fait différent, et ne se rapporte pas à la révélation primitive.

Terminons par quelques réflexions qui se rattachent intimement à la question que nous venons d'étudier, et qui contribueront puissamment à en éclaircir un certain nombre d'aspects que nous avons dû négliger jusqu'ici.

CHAPITRE III.

Réflexions diverses sur le même sujet.

Nous réunissons dans ce chapitre plusieurs considérations qui sont indépendantes les unes des autres, quoiqu'elles se rapportent toutes au problème que nous examinons; pour plus de clarté, nous ferons de chacune la matière d'un article spécial.

§ 1^{er}.

Sur la portée polémique de la question que nous avons discutée.

Il y a deux manières d'examiner le problème que nous avons tâché de résoudre : on peut le traiter au point de vue polémique et au point de vue dogmatique. La première méthode, considérée en général, a pour but de montrer dans tout leur jour les preuves des vérités qui ont des conséquences favorables à la religion révélée; la seconde prend le dogme pour point de dé-

part, comme une chose indubitable, et recherche quelles sont, parmi ses conséquences, celles qui peuvent éclaircir les questions obscures de la philosophie¹. Ainsi la méthode polémique part de la science naturelle pour arriver et pour conduire à la foi surnaturelle; tandis que la méthode dogmatique part, au contraire, de la foi pour arriver à une augmentation de science. La première de ces méthodes est devenue plus importante et plus nécessaire que jamais, aujourd'hui que tant d'esprits cultivés vivent tout à fait en dehors des vérités religieuses. Cependant on aurait tort, selon nous, de circonscire toutes les spéculations de la philosophie catholique dans cette première manière, et de se priver ainsi des magnifiques résultats que peut fournir la seconde. En effet, nous catholiques, nous sommes intimement convaincus de la vérité de nos dogmes; tous les mystères que l'Église nous enseigne sont pour nous aussi certains que les axiomes de la géométrie. Pourquoi donc ne les prendrions-nous pas comme des axiomes pour en tirer, par voie de déduction, tout ce qu'ils contiennent de lumière? Certaines vérités dont la croyance sera, pour les incrédules, le fruit de longues discussions, peuvent être, pour le chrétien, la source de grandes découvertes. Au moins, il sera bien plus en mesure de formuler une méthode polémique, quand il aura suivi longtemps la méthode dogmatique, parce que par la seconde il travaille à s'instruire lui-même, tandis que par la première, il se propose de convaincre les autres.

¹ Nous reconnaissons pleinement qu'outre ces deux méthodes on peut en imaginer une troisième; sur beaucoup de points en effet on peut ne prendre la vérité révélée ni comme point de départ ni comme fin de la discussion.

Pour ce qui regarde en particulier la méthode polémique, en indiquant plus haut la portée de chaque preuve, nous avons déjà fait pressentir à quel genre d'adversaires elle peut être opposée. Celle qui démontre la nécessité physique d'un enseignement quelconque pour le développement de la raison dans l'ordre naturel, réfute à la fois les partisans du père Chastel et les rationalistes; mais si elle anéantit entièrement l'erreur des premiers, elle n'a pas le même effet sur celle des derniers, qui est beaucoup plus grave et plus étendue. De même en effet qu'on peut adopter et démontrer les vérités chrétiennes, sans admettre la véritable opinion sur l'origine des connaissances; de même on pourrait être dans le vrai sur ce dernier point, sans admettre entièrement la doctrine catholique. Il ne faut donc pas faire de la nécessité de l'enseignement le pivot de la polémique chrétienne; autrement un rationaliste pourrait nous répondre: « Comment voulez-vous faire dépendre ma foi d'une opinion qui n'est pas même admise par tous les catholiques? Et d'ailleurs, quand j'admettrais cette opinion, il ne s'ensuivrait pas que je dois admettre également tous les dogmes que vous me proposez. » Par conséquent, vis-à-vis des incrédules, il faut employer, comme moyen principal, les preuves du fait de la révélation chrétienne, preuves qu'aucune autre ne peut remplacer entièrement, mais qui peuvent très-bien se passer de toutes les autres.

On voit par là combien nous sommes loin de penser, avec M. Bonnetty, qu'en admettant les opinions du père Chastel, on soit dans l'impossibilité de réfuter les rationalistes et de prouver la divinité de l'Église. Néanmoins, notre pensée aurait été fort mal saisie, si on avait pu croire que nous ne reconnaissons aucune

valeur polémique aux opinions par nous adoptées, et que nous n'attribuons aucune influence fâcheuse à celles que nous avons combattues. Si les preuves de l'impossibilité d'acquérir les idées métaphysiques sans un secours social peuvent souvent ne pas suffire pour emporter d'assaut la conversion d'un incrédule, elles forment au moins un ensemble imposant bien capable de faire impression sur lui et de le disposer à un doute salutaire. Si elles ne l'obligent pas à admettre toutes les vérités qu'il rejette, elles l'obligent au moins à rejeter une bonne part des erreurs qu'il admet, et même le principe le plus général de toutes ces erreurs. Le principe fondamental des rationalistes, c'est en effet que la raison par son activité interne, jointe à l'influence de la création, peut acquérir un développement en rapport avec sa destinée; de là ils concluent que toute manifestation de vérités, produite par une cause surhumaine, est sinon impossible, au moins inutile, et doit être considérée par la raison comme non avenue. On pourrait sans doute montrer que la conclusion ne découle pas nécessairement du principe; mais le meilleur moyen de la renverser, c'est de s'attaquer directement au principe lui-même et de l'anéantir. Or c'est ce que fait merveilleusement bien la preuve que nous avons tirée de l'expérience. En démontrant à l'incrédule que l'homme ne peut développer sa raison sans un enseignement, elle le force d'admettre à l'origine du monde quelque chose d'analogue à ce qu'il refuse de croire, et lui enlève ainsi le principal prétexte qu'il oppose à l'Église¹. Non seulement son âme

¹ Tout le monde avoue qu'il y a des *mystères* dans l'ordre naturel, et que sous ce rapport il présente une certaine *analogie* avec l'ordre surnaturel; il est clair qu'affirmer entre ces deux

est alors débarrassée des idées préconçues qui neutralisaient à son égard la force des preuves historiques; non-seulement le chemin de la vérité s'ouvre devant lui, comme pour l'inviter à y faire de nouveaux pas; mais encore en perdant la confiance en son principe funeste, en commençant à douter de son incrédulité, en avouant qu'il serait bien possible que la religion fût vraie, il a déjà cessé d'être rationaliste, puisque le rationalisme consiste à vivre tranquille sur cette pensée que la religion est fausse. Il nous paraît donc certain que le père Chastel prête, par ses opinions, des armes aux ennemis de la foi; ou du moins qu'il dépouille la vérité d'une arme puissante pour attaquer l'erreur. En accordant aux incrédules que l'homme, tel qu'il naît aujourd'hui, a tout ce qu'il lui faut pour développer sa raison dans l'ordre naturel, en leur faisant cette concession immense, cette concession injuste, comme nous l'avons montré, il leur enlève un moyen de reconnaître leur erreur, et il les dispose malgré lui à s'enraciner de plus en plus dans cette idée fausse que leur raison se suffit à elle-même.

Quant aux parties de la question qui se rattachent à la méthode dogmatique, nous parlerons plus loin de quelques-unes des principales.

§ 2^e.

Du caractère des opinions actuellement existantes sur la question de la puissance de la raison.

Nous avons exposé en détail toutes les opinions postérieures une nouvelle analogie (l'impossibilité de leur découverte), ce n'est pas détruire leur distinction essentielle.

sibles sur l'origine du développement intellectuel de l'homme; il resterait maintenant à indiquer les opinions réelles, et à déterminer le caractère de chacune pour apprécier leurs rapports d'une manière exacte.

Nous avons vu que ce tableau des opinions actuelles a été présenté d'une manière inexacte tant par le père Chastel que par M. Bonnetty. Tous les deux reconnaissent qu'il y a deux excès hétérodoxes : le rationalisme, qui consiste à dire que la raison peut absolument tout, et le baïanisme, qui consiste à dire qu'elle ne peut absolument rien; mais le père Chastel range M. Bonnetty parmi les baïanistes, molinosistes, etc.; tandis que M. Bonnetty range le père Chastel parmi les rationalistes; et chacun d'eux, en imputant à son adversaire l'un des excès, prétend tenir seul le milieu orthodoxe. En cela, ils nous paraissent se tromper également; car ils sont tous les deux dans le milieu en question, puisqu'ils reconnaissent ensemble que la raison peut quelque chose, mais qu'elle ne peut se suffire à elle-même. Néanmoins, dans ce milieu, il y a bien des nuances différentes, qui toutes sont tolérées par l'Église, mais qui ne peuvent être vraies toutes ensemble. Si donc les deux adversaires se trompent également dans leurs anathèmes, ils peuvent se tromper, et ils se trompent en effet inégalement dans leurs affirmations¹. Pour nous en convaincre, rappelons-nous que les opinions si nombreuses, exposées au chapitre I^{er}, se rapportant à différentes questions, chacun peut en adopter un grand nombre sans se contredire, et que, parmi ces questions, il y a, si j'ose ainsi par-

¹ Il est même juste de remarquer que M. Bonnetty reconnaît plus de différences entre le père Chastel et les rationalistes, que le père Chastel n'en reconnaît entre M. Bonnetty et les baïanistes.

ler, une hiérarchie et une subordination telles que l'erreur dans les unes est loin d'être aussi grave qu'elle l'est dans les autres. En d'autres termes, si nous formulons une proposition complexe, qui contient la réponse véritable à toutes les questions du chapitre I^{er}, et si chaque partie de cette réponse générale était niée par une classe d'adversaires qui, autant que possible, fût d'accord avec nous sur le reste, toutes ces catégories d'adversaires se trouveraient à des distances fort inégales de nous. Ainsi la question principale qui divise maintenant les écrivains catholiques, unanimes d'ailleurs à rejeter le rationalisme et le baïanisme, c'est celle-ci : L'homme, tel qu'il naît aujourd'hui, peut-il acquérir les idées métaphysiques et les vérités morales sans le secours de l'enseignement? Ici il ne peut y avoir de milieu. Le père Chastel répond *oui*, d'accord en cela avec les rationalistes; nous avons répondu *non*, d'accord en cela avec les baïanistes. Il est clair que c'est cette partie de la question qui établit entre les écrivains religieux la séparation la plus tranchée. Maintenant on peut demander : Dans quelle mesure l'enseignement est-il nécessaire? Sous quel mode s'est produit l'enseignement qui, de l'aveu de tous, a *en fait* éclairé le premier homme? La révélation surnaturelle a-t-elle été, à l'origine des temps, simultanée à la révélation naturelle? Ce sont là, pour ainsi dire, des questions de famille, sur lesquelles, nous, adversaires du père Chastel, nous pouvons nous diviser sans cesser de former une école unie et compacte. Il y a plus : dans celles de ces questions de famille qui sont relatives au fait de la révélation, si quelques-uns des nôtres peuvent tomber dans l'erreur, nos adversaires en revanche peuvent reconnaître et

adopter la vérité; et c'est ainsi que nous avons vu l'hypothèse de l'*homme créé parlant*, que nous croyons vraie, rejetée par M. Bonnetty avec qui nous sommes d'accord quant au fond, et adoptée par le père Chastel, que nous avons combattu sur la plupart des autres points. A ne considérer que les affirmations dogmatiques, M. Bonnetty est donc bien plus près de la vérité que le père Chastel; car il ne s'est trompé que sur certaines nuances d'une portée accessoire, tandis que ce dernier s'est trompé sur le fond même de la question principale.

Si nous avons la manie du juste milieu, il nous serait facile de tracer ici un tableau frappant de vérité, et bien concluant pour les opinions que nous avons défendues. Nous montrerions, d'un côté, les partisans du père Chastel, inclinant vers le rationalisme, sans sortir cependant des limites de l'orthodoxie; de l'autre, certains catholiques, se rapprochant du baïanisme, tout en se tenant à distance des propositions condamnées¹; et entre ces deux écoles, trop rapprochées des véritables excès, nous montrerions la vraie philosophie, la philosophie catholique, la philosophie thomiste², représentée, à notre époque, par la plupart des écrivains qu'a attaqués le père Chastel, c'est-à-dire

¹ On a vu par le chapitre I^{er} de cette sixième partie combien il y a de nuances possibles entre notre opinion et cette proposition : la raison ne peut absolument rien.

² Si l'on s'étonnait de ce nom de philosophie thomiste donné à une école qui s'occupe surtout d'une question que saint Thomas n'a pas traitée *ex professo*, nous ferions observer que cette question est liée intimement à celle de la *notion de la philosophie*, et qu'en effet presque tous ceux qui nous contredisent sur le premier point contredisent le moyen âge sur le second.

par M^{sr} Doney, M. Auguste Nicolas, le père Ventura. Nous ajouterions que Son Éminence le cardinal Gousset, M^{sr} de Salinis, M^{sr} Gerbet, le père Lacordaire, M. Martinet, les rédacteurs de la *Civiltà cattolica*, ceux de l'*Univers*, et une foule d'hommes distingués, sont encore de cette école, à laquelle appartenaient pour le fond M. de Bonald et M. de Maistre, quoiqu'ils aient méconnu quelques-uns des principes de la philosophie scolastique, et qu'ils y aient ajouté des vérités fécondes qui ne pouvaient être connues au treizième siècle.

Voilà, dis-je, ce qu'il nous serait facile de faire; mais nous pouvons négliger cet aperçu, car en accordant même que nous inclinions vers le baïanisme autant que le père Chastel vers le rationalisme, notre opinion, indépendamment de la valeur des preuves que nous en avons données, aurait encore cela pour elle, qu'elle serait infiniment moins dangereuse que l'opinion contraire¹. Le baïanisme, en effet, n'est pas fort redoutable aujourd'hui; il n'existe guère que dans de vieux livres, et le courant du siècle ne nous porte pas de ce côté. Il n'en est pas de même du rationalisme. Quoique bien vieux aussi, il est encore vivant, et s'il a changé de tactique, il n'a guère changé d'intentions. Il ne s'est même adouci dans la forme que pour lancer à la foi des coups plus dangereux; il était moins à craindre au temps où il criait : *Toutes les religions*

¹ Il est à remarquer que notre opinion, quand elle serait aussi près du baïanisme que celle du père Chastel l'est du rationalisme, pourrait être vraie; car le *juste milieu* entre le rationalisme et le baïanisme ne peut être la vérité, attendu qu'en matière religieuse il y a plus d'objets pour lesquels la raison ne peut presque rien que d'objets pour lesquels elle a un grand pouvoir.

sont mauvaises, qu'au siècle actuel où il redit sans cesse : *Toutes les religions sont bonnes*. Cette maxime funeste a fait son chemin dans les masses; les ignorants la répètent, et les docteurs la caressent comme la forme la plus habile de leur désastreux système. Elle est, en effet, la conséquence directe de ce principe que *la doctrine est le produit de la raison, que l'homme arrive par lui-même aux vérités qui lui sont nécessaires*; car il suit de là que la *variété* des religions est aussi légitime que les *variétés* de la raison selon les temps et les lieux. De même que chaque système d'architecture, de pédagogie, etc., est bon pour le temps et le lieu où il s'est manifesté, ainsi en est-il de la religion elle-même; le mal en tous genres n'est que l'ébauche ou le reste du bien. Voilà le rationalisme actuel qui exalte le christianisme comme le plus beau produit de la raison humaine, et qui a remplacé l'incrédulité furieuse du dix-huitième siècle. L'Église, par sa patience, a émoussé les dents des loups; elle est aujourd'hui assiégée par les renards.

§ 3°.

Différence des rapports entre la possibilité et le fait, selon qu'on examine l'une ou l'autre des diverses parties du problème.

On se rappelle sans doute les opinions du père Chastel, que nous avons exposées avec tant de détails. Comme nous l'avons vu, il déclare que l'homme acquiert nécessairement les premières idées métaphysiques sans le secours de l'enseignement, et en cela il est suivi par le père Ventura. Quant aux vérités naturelles, il dit que l'homme a la puissance de les découvrir, mais qu'il peut aussi les recevoir, et qu'en fait

il les a reçues, de sorte que l'enseignement, impossible dans le premier cas, est utile et même moralement nécessaire dans le second. Pour ce qui est du langage, il ne s'explique pas; car n'admettant pas qu'il soit nécessaire à l'acquisition des idées, il peut, sans se contredire, en faire une question à part. L'examen attentif de ces assertions et de celles que nous y avons opposées, nous amène à reconnaître que les rapports de la question de possibilité et de la question de fait ne sont pas les mêmes dans les diverses opinions qui nous séparent du père Chastel. En effet, à cette question : *L'homme instruit a-t-il découvert en fait les vérités naturelles?* trois réponses sont possibles : *Toujours, jamais, quelquefois*; et l'examen des faits peut seul condamner sans retour une de ces réponses. Au contraire, à cette question : *L'homme a-t-il en fait acquis les premières idées métaphysiques sans aucun rapport avec la société?* deux réponses seulement sont possibles : *Toujours, jamais*; nous pouvons l'affirmer avant d'examiner les faits, car ici il s'agit de la constitution de la raison, nécessairement uniforme. Aussi les preuves qu'on apporte pour essayer de démontrer la possibilité de la découverte des vérités naturelles par une raison cultivée, quand même elles seraient invincibles (ce qui n'est pas), n'auraient pas pour conséquence le fait de cette découverte; tandis que si l'on soutenait à bon droit que la raison peut acquérir les premières idées métaphysiques sans aucun secours, il s'ensuivrait qu'elle les acquiert toujours ainsi, parce que l'inutilité du secours ne pourrait être démontrée que par son impossibilité, ou par une expérience qui, en pareil cas, serait nécessairement unanime. Réciproquement, de ce qu'en fait l'homme n'a jamais

acquis les idées métaphysiques sans un secours extérieur, nous avons pu conclure qu'il n'a pas la puissance d'opérer cette acquisition; et pareillement, de ce qu'une raison dénuée d'idées métaphysiques n'a jamais découvert les vérités naturelles, nous avons conclu que cela lui est impossible dans l'état actuel de la nature humaine. Il est même bon de remarquer que le second de ces faits est une conséquence du premier, comme la seconde des conclusions est une suite de la première. Au contraire, de ce fait, que l'homme, ayant une raison formée, n'a jamais découvert les vérités naturelles, on ne peut conclure qu'il n'a pas dans cet état la puissance radicale de les découvrir, et nous avons dû recourir à d'autres preuves pour montrer qu'il n'en a pas la puissance morale. La raison de cette différence est qu'il y a eu souvent des occasions de voir ce qu'une raison inculte peut acquérir d'idées et de connaissances sans aucun enseignement, tandis qu'on ne sait pas s'il y a jamais eu une occasion de voir ce que l'homme instruit peut découvrir de vérités par lui-même. Le motif de la non-acquisition (en fait) des idées métaphysiques sans un secours social, c'est l'impuissance constatée des individus notoirement privés de ce secours; tandis que le motif de la non-découverte des vérités naturelles par un homme instruit, c'est l'absence d'hommes notoirement placés dans cette catégorie, que nous n'avons pourtant pas déclarée impossible.

§ 4°.

Sur les différents degrés d'impossibilité.

Nous avons vu que plusieurs écrivains ne distin-

guaient pas assez la question de savoir si l'homme a pu commencer seul son développement intellectuel, — si tel ou tel moyen lui a été nécessaire pour cet objet, — s'il a pu découvrir de lui-même les vérités religieuses. De ce qu'ils disent relativement à l'une de ces différentes questions, ils tirent des conclusions à l'égard des deux autres. Pour ne pas tomber dans cette confusion fâcheuse, nous avons distingué soigneusement les diverses parties du problème; mais nous voudrions maintenant en faire ressortir la gradation continue, mieux que nous ne l'avons fait jusqu'ici. Pour cela, rappelons-nous qu'il y a trois espèces d'impossibilité : 1° l'impossibilité métaphysique, qu'on appelle aussi absolue, et qui est telle qu'on ne peut la nier, sans tomber dans l'absurde; 2° l'impossibilité que nous appellerons *physique*, et que l'on appelle quelquefois *absolue* comme la première, quoiqu'elle en diffère grandement; elle ne souffre pas d'exception, mais on peut la nier sans tomber dans l'absurde; car une chose physiquement impossible est celle qui ne pourrait arriver sans la violation d'une loi librement établie de Dieu; 3° l'impossibilité morale ou improprement dite qui équivaut au fond à une difficulté excessive¹. Or ces trois espèces d'impossibilité trouvent leur application dans les différents degrés du problème que nous examinons. Il est vrai qu'au chapitre I^{er} de cette sixième

¹ Quelques auteurs appellent aussi *morale* l'impossibilité qu'un témoignage revêtu des conditions requises nous induise en erreur. Il ne faut pas disputer sur les mots; mais il est clair que cette impossibilité est bien différente d'une difficulté excessive, et se rattache plutôt à l'impossibilité physique, comme nous l'avons définie. — Mentionnons encore pour mémoire l'impossibilité de *convenance* et les différents degrés de l'impossibilité morale.

partie, on ne découvre pas au premier abord à quel degré de la question peut s'appliquer l'impossibilité métaphysique; car le premier degré lui-même est relatif à l'impossibilité physique. Pour être complet, et remonter jusqu'à la racine même de la question, nous aurions dû d'abord la poser ainsi : L'homme peut-il posséder les idées ou les connaissances sans qu'elles lui viennent de Dieu *d'une manière ou d'une autre*, immédiatement ou médiatement, par un don simultané à la création ou postérieur à elle? Il est clair qu'ici il faut répondre : cela est impossible métaphysiquement, et si nous n'avons rien dit de ce premier point de vue, c'est qu'il ne peut donner lieu à aucun dissentiment parmi les catholiques, et même parmi tous les hommes sensés.

L'impossibilité physique trouve son application dans deux degrés de la question qu'il faut bien distinguer. Le premier peut se formuler ainsi : Dieu a-t-il donné à l'homme dans sa création tout ce qu'il lui faut pour qu'il puisse développer son intelligence, dans l'ordre naturel, sans aucun secours *extérieur* quel qu'il soit, secours du ciel, secours des hommes, secours de la nature? L'homme est-il fait de telle sorte qu'il puisse, par la seule attention, par la force native de ses facultés, acquérir tôt ou tard les idées métaphysiques? Tel est le sens de la question générale que nous avons exposée au commencement du premier chapitre, et à laquelle nous avons répondu que cela est impossible *physiquement*. Dieu aurait donc pu faire que cela fût possible; mais il ne l'a pas fait, du moins à notre égard; car ici la réponse ne saurait être la même pour Adam que pour nous. Le premier homme a pu naître, et est né réellement dans un état où les conditions actuelles

de notre instruction n'existaient pas pour lui, et voilà pourquoi nous avons observé que toutes les questions de possibilité ou de fait en contenaient implicitement deux.

Le second degré auquel peut s'appliquer l'impossibilité physique peut se formuler ainsi : En admettant que le développement sans aucun secours, dont il est parlé au premier degré, est physiquement impossible, l'homme pourrait-il se développer sans tel ou tel secours particulier, c'est-à-dire avec tous excepté celui-là ? Il est évident que la réponse sera différente, selon le secours dont on parlera ; si c'est l'enseignement, nous répondons, comme tout à l'heure, que, sans lui, le développement intellectuel est physiquement impossible¹, et que pour cela, ni la sensation, ni le secours intérieur de Dieu (tel qu'il existe en fait) ne sont suffisants.

Enfin l'impossibilité morale, comme nous l'avons vu, s'applique à cette question : *Une raison cultivée pourrait-elle découvrir les premières vérités religieuses ?* Elle s'applique aussi, mais dans une moindre mesure, à la conservation et à la démonstration de ces mêmes vérités.

En résumé, il est métaphysiquement impossible que l'homme développe sa raison sans un des moyens par lesquels Dieu pouvait l'éclairer ; — il est physiquement impossible : 1° qu'il se développe aujourd'hui sans l'un ou l'autre de ceux de ces moyens qui sont postérieurs à sa création ; 2° sans l'enseignement en particulier ; — il est moralement impossible que ce dernier

¹ Non-seulement quant aux idées, mais aussi quant aux vérités, pour une raison inculte.

moyen soit suffisant dans la mesure où il est physiquement nécessaire.

§ 5°.

Différence des solutions, suivant qu'il s'agit du premier homme ou de l'homme actuel.

Nous avons entendu dire quelquefois : Discuter sur la nécessité de la révélation, c'est perdre son temps ; au fond tout le monde est d'accord, car ceux mêmes qui disent que l'homme peut se développer sans la révélation avouent qu'il ne le peut que parce que Dieu lui en a donné le pouvoir ; donc, en définitive, tout le monde convient qu'il faut rapporter au Créateur l'origine des connaissances. Pour répondre à ceux qui parlent ainsi, il suffit de tirer les conséquences de plusieurs réflexions que nous avons déjà présentées. Nous savons parfaitement comment l'homme acquiert aujourd'hui les idées et les vérités métaphysiques ; et une expérience universelle et uniforme nous apprend même qu'il ne peut les acquérir que par un secours social. Mais, par rapport au premier homme, la voie de l'expérience est pleinement impraticable. Tandis que pour savoir ce que l'homme actuel peut faire, nous examinons ce qu'il fait réellement ; pour nous éclairer sur le fait de l'instruction du premier homme, nous devons examiner ce qu'il a pu faire¹ ; et comme nous ne pouvons trancher cette dernière question que par des raisons de convenance, il s'ensuit qu'il nous est impossible d'affirmer qu'Adam n'a pu être instruit sans tel ou tel moyen particulier. Non-seulement Dieu au-

¹ Nous parlons des détails que la Bible ne nous apprend pas.

rait pu les employer tous, puisqu'aucun n'est impossible métaphysiquement, mais encore nous ne pouvons pas dire : Il est physiquement impossible qu'Adam ait été instruit autrement que par tel ou tel moyen. Nous pouvons dire seulement : Si le premier homme était né dans le même état que nous, il lui eût été impossible ainsi qu'à nous de se développer, non pas sans l'enseignement (c'est le second degré de la question), mais sans un secours quelconque, qui a dû être pour lui différent de celui qui est nécessaire pour nous. On voit par là combien se trompent ceux qui assimilent la position du premier homme à la nôtre, en étendant jusqu'à lui la nécessité physique d'un enseignement oral. On ne peut affirmer, relativement à lui, qu'une nécessité ou une impossibilité physique, tout à la fois conditionnelle et générale; mais on peut, sans condition, affirmer à son égard l'impossibilité métaphysique d'un développement spontané dont Dieu ne serait pas même la cause médiate, et par conséquent on peut dire qu'il n'a pu être instruit sans la révélation, si on entend par là toute intervention divine, quel qu'en soit le mode.

Voilà qui explique et en même temps qui rectifie l'objection que nous avons citée au commencement de cet article. D'un côté, la nécessité physique de l'enseignement, si bien établie relativement à nous, ne peut s'appliquer au premier homme; de l'autre, l'égalité possible physique de plusieurs moyens d'instruction, relativement au premier homme, ne peut s'appliquer à nous. Si donc les catholiques sont d'accord sur les questions de possibilité relatives à Adam, c'est qu'ils sont d'accord sur la partie de la question qui admet l'impossibilité métaphysique, et que cette impossibilité

métaphysique est la seule qu'on puisse soutenir à l'égard du premier homme. On voit par là que cette unanimité de sentiments n'empêche pas les dissentiments les plus graves relativement à nous. Il est vrai que sur la question de savoir par quel moyen Dieu a instruit *en fait et a pu convenablement* instruire notre premier père, les catholiques se divisent aussi en plusieurs opinions; mais ce dissentiment est beaucoup moins grave que celui qui est relatif à l'homme actuel. La différence en effet n'est pas très-grande entre les opinions les plus diverses qu'embrassent les catholiques au sujet du premier homme. Ce qu'elles ont de commun l'emporte sur ce qu'elles ont d'opposé; car 1^o elles affirment toutes un don direct fait à l'homme par Dieu; 2^o aucun ne peut invoquer en sa faveur l'impossibilité physique; 3^o enfin il n'en est pas une qu'on puisse accuser d'avoir des conséquences dangereuses¹. La question du développement de l'homme actuel réunit des caractères tout à fait opposés. Elle donne naissance à des opinions infiniment éloignées, par la nature même de ce qu'elles affirment; une de ces opinions peut invoquer en sa faveur des preuves décisives, et enfin on ne peut en admettre ou en rejeter aucune, sans poser par là même un principe dont les effets se font sentir jusque dans la région des vérités surnaturelles.

Ce que nous venons de dire s'applique au premier homme considéré abstraction faite de l'état d'innocence, et tel qu'il doit être admis par les incrédules mêmes qui ne sont pas dépourvus de bon sens; quant

¹ L'invention elle-même ne serait pas ici dangereuse, étant supposée faite avec une faculté que nous n'avons plus.

aux considérations sur le même sujet qui affectent un caractère dogmatique, l'affinité des matières nous les fait renvoyer au paragraphe septième.

§ 6°.

Résumé de ce qui a été dit sur la manière de poser la question.

Rien n'éclaircira mieux l'aperçu qui précède qu'un résumé succinct des diverses réflexions qui ont été faites sur la position de la question principale.

I. Il était métaphysiquement impossible que le premier homme commençât à penser et à parler sans la révélation primitive, prise dans le sens général où nous l'entendons, c'est-à-dire sans un des modes indiqués plus loin. Les rationalistes seuls peuvent contester cela, en affirmant une invention successive ou une production spontanée dont Dieu ne serait pas même la cause médiate; mais ils ne soutiennent pas tous cette absurdité, et il en est parmi eux qui se bornent à admettre une production successive ou spontanée, opérée par les seules facultés que la nature humaine possède réellement aujourd'hui; opinion qui est fautive, mais non contradictoire, et qui peut être soutenue, même par des catholiques, c'est-à-dire sans hétérodoxie, sinon quant *au fait*, au moins quant à la *possibilité*.

II. Outre les deux hypothèses contradictoires et métaphysiquement impossibles, qui sont rejetées même par beaucoup de rationalistes, on peut en imaginer huit autres sur le mode par lequel Dieu a pu instruire le premier homme; ce sont : 1° l'homme créé parlant;

2° Le don postérieur à la création, et intérieur;

3° Le don postérieur à la création, mais oral et soudain (ou du moins fait en moins de temps qu'il ne nous en faut pour être instruits);

4° Le don postérieur à la création, mais oral et successif (comme l'enseignement qui nous forme);

5° et 6° L'invention successive, ou la production spontanée, opérée en vertu d'une faculté extraordinaire que nous n'avons plus;

7° et 8° Les deux mêmes opérations faites avec les facultés actuelles de notre nature.

III. Les deux dernières opinions sont les seules auxquelles on puisse opposer une impossibilité physique ou morale, car seules elles supposent le premier homme se développant par un moyen dont nous pouvons constater l'insuffisance d'une manière expérimentale. Des catholiques ne peuvent soutenir ces deux opinions que sous cette forme conditionnelle : Si Dieu avait créé Adam dans l'état où nous sommes nés, il eût pu trouver la vérité par lui-même. Les rationalistes affirmant en outre que la chose s'est passée ainsi, il s'ensuit que notre thèse de la nécessité de l'enseignement a pour eux des conséquences plus graves que pour nos adversaires catholiques. Elle retire les premiers d'une erreur plus étendue; elle leur fait abandonner non seulement une affirmation conditionnelle sur une question de possibilité, mais encore un système réel sur l'origine des choses.

IV. On ne peut donc opposer aux six premières opinions aucune espèce d'impossibilité (sauf celle qu'on pourrait appeler impossibilité de convenance). Mais ce n'est pas tout, car parmi ces six opinions il n'y en a qu'une seule dont la *réalité* puisse être réfutée avec certitude, savoir, la quatrième (l'enseignement graduel

comme celui qui nous forme)¹. Il reste donc cinq hypothèses qu'on peut, sans blesser ni la logique ni l'orthodoxie, soutenir non-seulement comme possibles, mais encore comme réelles, et entre lesquelles les raisons de convenance peuvent seules décider. (Ce sont celles qui sont exprimées plus haut sous les numéros 1, 2, 3, 5, 6).

V. Sur tout ce que nous venons de dire, sauf sur ce qui regarde la septième et la huitième opinion, posées d'une manière conditionnelle, tous les catholiques sont d'accord. On voit donc que, relativement au premier homme, tous les autres dissentiments possibles entre eux se réduisent à ces deux chefs : 1^o Faut-il entendre par *révélation primitive* une intervention divine quelconque, ou l'un des modes de cette intervention ; 2^o lequel des cinq modes, qui peuvent être soutenus comme réels, est le plus convenable ?

VI. Relativement à l'homme actuel, les dissentiments sont plus graves entre les catholiques, et voilà pourquoi le principal des trois, que nous venons de constater au sujet du premier homme, prend sa source dans une opinion sur les forces présentes de la nature humaine. Ici, comme tout à l'heure, on s'accorde à reconnaître l'impossibilité métaphysique d'un développement intellectuel dont Dieu ne serait pas même la cause médiate ; mais, à partir de ce point, les opinions se divisent.

VII. Comme on peut étudier par l'expérience l'état réel des facultés avec lesquelles nous naissons, on peut

¹ Un don successif entendu dans un sens collectif, c'est-à-dire relativement à une suite de générations différentes, pourrait être réfuté non-seulement dans sa réalité, mais encore dans sa possibilité (par les arguments de saint Thomas) ; mais ici le mot *successif* ne s'applique qu'à Adam.

poser cette question : *Y a-t-il, oui ou non, impossibilité physique à ce que l'homme développe son intelligence sans aucun secours extérieur à lui ?* et, comme nous l'avons vu, on peut très-bien démontrer l'affirmative. On peut également affirmer et prouver l'impossibilité physique du développement de la raison sans un secours social ; et, dans ce cas comme dans le précédent, la question de fait se tranche avec celle de possibilité. Enfin, nous avons vu qu'il y a deux degrés principaux d'impossibilité morale, dont l'un peut être appliqué à la démonstration et à la conservation des vérités naturelles, et l'autre à leur découverte par une raison cultivée.

VIII. Terminons en prévenant une objection qui pourrait naître dans l'esprit de nos lecteurs. Si on ne pesait pas les termes de la première proposition énoncée au n^o 7, relativement à l'homme actuel, on pourrait croire que l'impossibilité que nous déclarons physique est réellement métaphysique, car cette dernière peut être appliquée à deux affirmations qui touchent de près à la nôtre, quoiqu'elles en soient bien distinctes. On peut dire en effet : 1^o Étant donné l'homme comme il naît aujourd'hui (c'est-à-dire étant écartée pour nous l'hypothèse de l'homme créé parlant), il est métaphysiquement impossible que l'homme se développe sans un des autres moyens par lesquels Dieu pouvait l'éclairer (y compris la faculté intérieure qu'il n'a pas et qu'il aurait pu avoir) ; 2^o on peut dire encore : Étant admis que les facultés actuelles de l'homme ne suffisent pas à la production successive ou spontanée des idées métaphysiques, il est métaphysiquement impossible qu'il produise ces idées avec ces facultés ; car il est métaphysiquement impossible d'arriver à une fin avec

des moyens qui n'y sont pas proportionnés. Il est évident que notre affirmation est différente des deux que nous venons d'énoncer, et auxquelles s'applique l'impossibilité métaphysique. Nous disons en effet seulement : il est physiquement impossible que l'homme *tel qu'il est* arrive à un développement intellectuel sans un des secours *extérieurs à lui* qu'il peut recevoir, c'est-à-dire, il n'a pas *en réalité* le *moyen intérieur* nécessaire pour arriver à cette fin sans secours extérieurs.

§ 7^e.

Conclusions sur quelques-unes des questions exposées au chapitre I^{er}.

Nous pourrions à la rigueur nous arrêter ici ; mais ayant posé au chapitre I^{er} un grand nombre de questions qui sont du ressort de la méthode dogmatique, nous croyons qu'il convient de donner en terminant la solution de quelques-unes des principales.

La première observation à faire, c'est que les rapports de la raison et de la révélation, considérés en général, sont bien différents aujourd'hui de ce qu'ils étaient dans l'état d'innocence. En effet, le péché originel n'a pas seulement influé sur la raison de l'homme ; il a eu pour conséquences des modifications considérables dans le plan de l'ordre surnaturel. Si l'un de ces deux termes seulement avait changé, leurs rapports auraient changé par là même ; mais ce sont les deux termes qui ont changé, et dans une proportion énorme ; comment donc leurs rapports auraient-ils pu ne pas subir une transformation considérable ? Pour déterminer avec exactitude le degré de cette transformation, pour savoir ce qu'il nous reste aujourd'hui des rapports

primitifs de la raison et de la révélation, puis ce qui s'en est perdu et ce qui s'y est ajouté par suite de la chute, il faut examiner séparément les effets du péché originel sur la raison et la révélation ; mais ici surgissent bien des questions dont nous pourrions à peine indiquer quelques-unes.

Pour la révélation d'abord, il est des philosophes catholiques qui s'efforcent d'atténuer les suites du péché originel, en prétendant que l'incarnation faisait partie du plan primitif de la création, mais qu'elle devait avoir lieu sous une autre forme : la rédemption est dans ce système la forme accidentelle qu'a prise l'incarnation par suite de la chute. La plupart des docteurs et des théologiens rejettent cette opinion, et admettent avec saint Thomas que l'incarnation est la forme accidentelle qu'a prise par suite de la chute l'union de Dieu et de l'homme, qui autrement eût été purement spirituelle. Ce dernier sentiment établit une plus grande différence que le premier entre les rapports primitifs et les rapports actuels de la raison et de la révélation ; mais d'un côté comme de l'autre, on admet une différence considérable, soit par les circonstances de l'incarnation, soit par le prolongement que Dieu lui a donné dans l'organisation de l'Église.

Pour ce qui regarde les effets du péché originel sur l'homme, les uns y comprennent la perte de l'état surnaturel et la diminution des forces naturelles ; les autres prétendent que le péché a laissé la nature intacte et n'a privé l'homme que du droit de la vision intuitive et des moyens d'y arriver¹. Dans le premier sentiment,

¹ Sauf pour Adam et Ève, qui, ayant commis un péché actuel, méritaient un châtiment *positif*.

L'homme déchu est au-dessous de l'état de pure nature, puisqu'il ne possède plus qu'une nature lésée. On peut donc, en suivant cette opinion, soutenir que Dieu n'eût pu créer l'homme dans un pareil état. Le second sentiment qui restreint les effets de la chute paraît moins probable; outre qu'il est contredit par l'expérience, il enlève au péché originel une forte preuve; car, comme il est certain que Dieu pouvait nous créer dans l'état de pure nature, si cet état est compatible avec le penchant violent que nous avons pour le mal, et avec tout ce qui en est la conséquence dans l'état actuel de la nature humaine, il s'ensuit que Dieu peut être l'auteur de toutes ces misères, et qu'elles ne supposent pas nécessairement une révolte originelle de la créature contre son auteur.

Après avoir vu quelle est la marche à suivre pour étudier l'influence de la chute sur les rapports de la raison et de la révélation, il faudrait indiquer ce que furent ces rapports dans l'état d'innocence. Mais saint Thomas a épuisé cette riche matière, et nous aimons mieux renvoyer à son exposition lumineuse que de la mutiler. Répondons seulement en quelques mots à deux ou trois questions qui ont été posées au chapitre 1^{er}, et dont l'Ange de l'école ne s'est pas occupé d'une manière particulière.

Les questions dont nous parlons ne soulèvent aucune difficulté sérieuse relativement à la possibilité. Dieu pouvait instruire l'homme, soit en le créant, soit après l'avoir créé, comme il pouvait indifféremment séparer ou unir la révélation naturelle et la révélation surnaturelle. Il pouvait même ne pas faire celle-ci¹; mais il

¹ Elle n'était nécessaire qu'hypothétiquement, c'est-à-dire si Dieu voulait que l'homme connût les vérités surnaturelles.

ne pouvait, même dans l'état de pure nature, refuser à l'homme la pensée, et l'on ne voit pas trop comment la nature humaine, restant ce qu'elle est, aurait pu se passer de la parole. Pour ce qui regarde le fait, et ce qu'on pourrait appeler la *possibilité de convenance*, il est infiniment probable que la révélation primitive et la création n'ont pas été deux actes distincts, car autrement l'homme aurait été quelque temps à l'état sauvage, ou plutôt à l'état d'automate, incapable de penser et de parler. Nous pensons donc, avec plusieurs des écrivains que nous avons combattus, que l'homme a été créé pensant et parlant. Il nous paraît également certain que l'ordre naturel et l'ordre surnaturel n'ont jamais été séparés, de sorte qu'*en fait* c'est une révélation surnaturelle² qui a éveillé l'intelligence en l'homme et a commencé le développement de sa raison. Il faut remarquer ici que la révélation naturelle est contenue implicitement dans la révélation surnaturelle; par exemple, on ne peut croire un mystère sans posséder les idées métaphysiques: on ne peut adorer la Trinité, sans admettre par là même l'existence de Dieu; la vision intuitive suppose l'immortalité de l'âme, et ainsi du reste. La révélation surnaturelle aurait donc pu suppléer la révélation naturelle; mais comme les vérités compréhensibles ont été révélées sans doute

² Le mot de révélation est toujours pris dans le sens général qui a été indiqué souvent. Quant au mot de *surnaturel* accolé à celui de *révélation*, il signifie: qui a pour objet des vérités surnaturelles et pour fin la vision intuitive. La révélation naturelle, qui est la seule dont on prouve la *nécessité*, aurait pu, même dans l'état de pure nature, être surnaturelle dans son mode, ou plutôt extra-naturelle, mais elle n'eût pu être surnaturelle dans le premier sens.

d'une manière explicite, il faut dire que si, considérée dans sa forme, la révélation primitive a été unique; considérée dans son objet, elle a été en même temps surnaturelle et naturelle.

Quant aux rapports actuels de la raison et de la révélation, nous en avons déjà longuement parlé pour ce qui regarde la *connaissance* ou la *découverte*. Relativement à la *démonstration*, nous ferons observer que la révélation n'est pas également nécessaire pour les mystères et pour les vérités naturelles¹. Quand l'homme connaît les dernières, il peut continuer à y acquiescer rationnellement, lors même qu'il croirait les avoir découvertes, et nierait le fait de la révélation primitive, qui est la cause primitive de sa connaissance; dans ce cas, la révélation est une lumière qui éclaire, même éteinte, par les flambeaux qu'elle a allumés. Au contraire, pour les vérités incompréhensibles, la révélation est tellement la base de la certitude que, si on se met à nier la révélation surnaturelle, on cesse d'être certain des vérités qui en dépendent; ou, si on y adhère encore, c'est irr rationnellement, parce que le moyen nié est plus accessible à la raison que l'objet affirmé. Cependant, il ne faut pas l'oublier : les vérités naturelles, quoique démontrables par la raison, ont besoin de la révélation pour être plus certaines, mieux démontrées, mieux conservées, mieux systématisées; et nos adversaires eux-mêmes avouent qu'à cet égard la raison, privée de la révélation, est souvent dans une impuissance

¹ Cette nécessité est même inégale pour la *connaissance*, car tous les mystères doivent être révélés explicitement, tandis que certaines vérités naturelles peuvent, de notre aveu, être *découvertes* par la déduction; seulement, dans ce cas, la connaissance n'en précède pas la certitude raisonnée.

morale d'exercer sa puissance *absolue*. Au contraire les vérités incompréhensibles, quoique prouvées surtout par le fait de leur révélation, ne sont pas entièrement inabordables pour la raison humaine, qui peut examiner leurs motifs, leurs effets, leur enchaînement interne, et leur analogie avec les vérités naturelles. Ajoutons qu'outre les deux sortes de certitude naturelle des vérités révélées (la médiate et l'immédiate) on peut en avoir une certitude surnaturelle produite par la grâce.

Nous n'avons plus qu'un mot à dire sur les rapports des deux révélations. La chute a rendu la première insuffisante et la seconde nécessaire en plongeant l'humanité dans ce déluge d'erreurs que renferme la théologie païenne. Cette théologie nous sert ainsi à prouver ces trois choses : elle suppose la première révélation comme la source de ce qu'elle a de bon; elle nous atteste la chute par ses nombreux écarts; et enfin elle appelle une seconde révélation pour remédier à son incurable insuffisance. Cette seconde révélation n'est cependant pas nécessaire au même titre que la primitive. Celle-ci, dans le sens général, est nécessaire métaphysiquement; l'autre ne l'est que moralement; Dieu lui-même ne pouvait pas faire que la primitive ne fût pas nécessaire; l'homme, en ne péchant pas, pouvait faire que la seconde fût inutile. L'enseignement, pour nous tous, ne ressemble sous ce rapport à aucune des deux; sa nécessité n'est ni métaphysique ni morale, mais bien physique, comme nous l'avons vu; elle ne s'appuie ni sur l'évidence interne, ni sur les faits historiques, mais uniquement sur les données de l'expérience.

Non-seulement, en fait, la connaissance de la vérité,

même naturelle, nous est venue par la révélation sur-naturelle primitive, mais encore cette connaissance n'a jamais été, depuis la chute, indépendante de la seconde révélation. En effet, c'est sans aucune raison que la révélation mosaïque est quelquefois présentée comme la seconde, de sorte que celle de Jésus-Christ se trouve la troisième. La révélation de Moïse ne forme pas un tout à part : c'est une partie de la seconde qui commence au péché originel, comme la première a commencé avec la création. L'Homme-Dieu n'est donc pas venu commencer cette seconde révélation : il est venu la finir, laissant à son Vicaire le soin de la conserver intacte, et de protéger ce merveilleux développement qu'a si bien décrit saint Thomas. Les deux révélations existaient donc pour Adam, et par conséquent si l'une est la seconde par rapport à l'autre, celle-là aussi est primitive quant à son commencement, et par rapport à la série des générations humaines. Tous les peuples en ont emporté le souvenir dans leur dispersion; et ce germe antique, si précieux par lui-même, fécondé de siècle en siècle par les rayons invisibles partis des lieux où s'achevait et où régnait la révélation chrétienne, prépare, aujourd'hui comme toujours, au sein des nations infidèles, un écho qui répondra tôt ou tard à la voix du missionnaire catholique.

CONCLUSION.

Monseigneur l'archevêque de Paris a dit récemment, avec beaucoup de raison, que les écrivains catholiques devaient combattre les erreurs condamnées par l'Église, plutôt que de s'acharner sur des opinions libres. Il est regrettable que le père Chastel n'ait pas cru devoir suivre ce sage conseil, et qu'il ait attaqué si vivement les propositions dont nous avons pris la défense. Lors même qu'elles eussent été fausses, n'étant pas opposées à la foi elles ne méritaient pas des qualifications si sévères. Maintenant que nous en avons développé les preuves; maintenant que tout le monde doit convenir, au moins, qu'elles sont parfaitement soutenables, que pensera-t-on d'un écrivain religieux qui ose les flétrir, et qui va jusqu'à affirmer qu'elles sont hétérodoxes? M. Bonnetty a eu le même tort à l'égard du père Chastel, mais à un degré beaucoup moindre, parce qu'il parlait d'opinions, qui, bien que tolérées, sont loin d'être appuyées sur de bonnes raisons. Quant à nous, comme nous l'avons dit au commencement de ce livre, ce n'est pas sans de longues hésitations que nous nous sommes décidé à élever la voix dans cette circonstance. Nous croyons, nous aussi, que rien n'est plus désirable que la bonne harmonie entre les catholiques; mais au point où la discussion en était arrivée, il nous a paru qu'il y aurait encore plus d'inconvénients à la regarder comme finie, qu'à la continuer avec modération. Et si quelqu'un nous accusait de nous contredire en cela, si quelqu'un prétendait que nous faisons précisément ce que nous

reprochons aux autres, nous serions observer que nous ne blâmons pas d'une manière absolue la démarche du père Chastel, et que bien loin de l'imiter dans ce que nous lui reprochons, nous ne l'imitons même pas dans ce qu'il avait le droit de faire.

Ainsi, nous ne prétendons pas qu'on soit répréhensible pour tâcher de prouver une opinion libre, et pour tâcher de réfuter ceux qui soutiennent l'opinion contraire. Si le père Chastel n'avait rien fait de plus, on n'eût pu rien lui répondre, sinon qu'il se trompait. Ce qui est plus grave qu'une erreur, ce qui est véritablement injustifiable, c'est de prodiguer les épithètes les plus sévères à des propositions qu'on avoue généralement être libres, et que de bons esprits soutiennent être vraies. Or, qu'on le remarque bien : loin d'en venir à ce dernier excès, nous n'avons même pas pris la plume pour soutenir *ex professo* une opinion libre et pour réfuter l'opinion contraire. Ce livre est une *défense*, défense que nous n'eussions pas entreprise, si elle n'était que légitime, mais que nous publions, parce que nous la croyons utile, nécessaire même pour prévenir les impressions funestes qui pourraient résulter d'une attaque erronée et spécieuse. A plus forte raison, n'avons-nous renvoyé à aucun adversaire les qualifications qu'il avait employées; nous n'avons traité aucune erreur comme on avait quelquefois traité la vérité. Nous n'avons pas prétendu que les opinions du père Chastel eussent jamais été condamnées par l'Église; que dis-je? Bien loin de les présenter comme opposées à la foi, nous n'avons pas même donné les principales comme opposées à la raison. Non, nous n'avons pas dit que ces opinions sont évidemment fausses, qu'elles sont déraisonnables; nous

avons dit seulement qu'elles sont très-peu probables, et qu'elles sont moins démontrées que leurs contradictoires : à coup sûr, après toutes les preuves que nous avons données, il est impossible de pousser plus loin la tolérance et la modération. Si quelquefois nos expressions ont été plus fortes, elles s'appliquaient non aux opinions, mais bien aux arguments qu'on leur donnait pour base. Car si nous nous contentons d'affirmer que les opinions du père Chastel sont fort peu probables, nous avons montré suffisamment, et nous sommes bien forcé d'avouer, que ses arguments sont tout à fait ruineux. Il est vrai que la faiblesse des preuves réagit sur la thèse; car lorsqu'une cause ne peut obtenir de ses plus chauds partisans que des efforts sans valeur, cette cause est perdue, jusqu'à ce qu'il vienne quelqu'un qui la défende moins mal; mais enfin, il n'en est pas moins vrai de dire que, considérée en elle-même, la thèse du père Chastel est beaucoup moins mauvaise que les arguments dont il l'a étayée. Dans ces termes, notre position nous semble inattaquable, et nous ne croyons pas qu'il y ait moyen de répondre. Que si on l'essayait, nous conservons par devers nous tous les éléments d'une concluante réplique.

Ou plutôt ne parlons pas de réplique, et nourrissons l'espoir que les intérêts de la vérité ne seront plus opposés parmi nous à ceux de la paix. Pussions-nous tous, sacrifiant à la foi qui nous unit les dissidences qui nous séparent, diriger tous nos efforts contre les adversaires de l'Église, et travailler sans relâche à extirper du sol de l'Europe les erreurs condamnées qui y font sous nos yeux de si cruels ravages!

NOTE SUR LE CONCILE D'AMIENS.

Le chapitre XVI^e du concile est intitulé : *Directorium pro scholis et educatione*; nous allons reproduire le troisième article qui est consacré à la philosophie, puis nous le ferons suivre de quelques réflexions.

III. — DE PHILOSOPHIA.

Quoad disquisitiones philosophicas quæ ad religionem spectant, professores in primis ante oculos habeant constitutiones apostolicas quibus damnantur varii errores philosophici qui nostro sæculo prodierunt, et specialiter hoc documentum Epistolæ Encyclicæ à Gregorio Papa Decimo Sexto, anno millesimo trigesimo quarto, ad omnem Ecclesiam directæ. « Lugendum « valde est quoniam prolabantur humanæ rationis « deliramenta, ubi quis novis « rebus studeat atque, contra « apostoli monitum, nitatur « plus sapere quam oportet « sapere, sibi que nimium « præfidens veritatem quæ « roudam autemet extra ca-

Quant aux discussions philosophiques qui touchent à la religion, les professeurs doivent avoir avant tout sous les yeux les constitutions apostoliques qui ont condamné les diverses erreurs philosophiques de notre époque, et spécialement cet enseignement contenu dans la lettre encyclique adressée par le pape Grégoire XVI à toute l'Église en 1834 : « Il est bien déplorable de voir dans quel « cès de délire se jette la raison humaine, lorsqu'un « homme se laisse prendre à « l'amour de la nouveauté, « et que malgré l'avertissement de l'apôtre, s'efforçant « d'être plus sage qu'il ne faut, « trop confiant aussi en lui-même, il pense qu'on doit « chercher la vérité hors de « la religion catholique, où « elle se trouve sans la plus « légère tache, et qui est par

« tholicam Ecclesiam, in quâ « absque vel levissimo erroris « cæno ipsa invenitur, quæ « que idcirco columna ac firmamentum veritatis appellatur et est. Probe autem « intelligitis, Venerabiles Fratres, nos hic loqui etiam de « fallaci illo, haud ita pridem « investo, philosophicæ systemate plane improbando, « quo ex projecta et effrænata « novitatum cupiditate veritas ubi certo consistit non « quæritur, sanctisque et apostolicis traditionibus postolicis traditionibus posthabitis, doctrinæ aliæ « inanes, futiles, incertæ, nec « ab Ecclesiâ probatæ adsciscuntur, quibus veritatem « ipsam fulciri ac sustineri « vanissimi homines arbitrantur. » Nec non et sequentia verba Encyclicæ datæ anno 1832 ab eodem pontifice : « Eos in primis affectu « paterno complexi qui ad « sacras præsertim disciplinas, et ad philosophicas « quæstiones appulere, hortatores auctoresque iisdem « sitis, ne solius ingenii sui « viribus freti, imprudenter à

« là même appelée et est en « effet la colonne et l'inébranlable soutien de la vérité. « Vous comprenez très-bien, « vénérables frères, que nous « parlons ici de ce fallacieux « système de philosophie, récemment inventé, et qu'on « doit tout à fait imputer, « système où, entraîné par « un amour téméraire et sans « frein des nouveautés, on ne « cherche pas la vérité là où « elle est certainement, mais « où, laissant de côté les traditions saintes et apostoliques, on introduit d'autres « croyances, vaines, futiles, « incertaines, qui ne sont point « approuvées par l'Église, et « sur lesquelles les hommes « les plus vains pensent fausement qu'on peut établir « et appuyer la vérité même. » Il faut y joindre ces paroles de l'Encyclique publiée par le même pape en 1832 : « Embrassant surtout dans votre « affection fraternelle ceux « qui s'appliquent aux sciences ecclésiastiques et aux « questions de philosophie, « exhortez-les fortement à ne « pas se fier imprudemment « sur leur esprit seul, afin « qu'ils ne s'éloignent pas de « la voie de la vérité, et qu'ils « ne se laissent pas entraîner « dans la route des impiés. « Qu'ils se souviennent que

« veritatis semitâ in viam
 « abeant impiorum. Memine-
 « rint Deum esse sapientiæ
 « duces, emendatoremque
 « sapientium (Sap. vii, 15),
 « ac fieri non posse ut
 « sine Deo Deum discamus
 « qui per Verbum docet ho-
 « mines scire Deum (Sancti
 « Irenæi, lib. iv, c. 10). Su-
 « perbi seu potius insipientis
 « hominis est, fidei mysteria,
 « quæ exsuperant omnem
 « sensum, humanis exami-
 « nare ponderibus, nostræ
 « que mentis rationi confi-
 « dere quæ naturæ humanæ
 « conditione debilis est et in-
 « firma. »

His Encyclicis statuta est doctrinæ regula, quam nemo violare præsumat, neque verborum significationem restringendo, neque illam ultra naturalem et obvium sensum, prout à quibusdam scriptoribus, factum est, extendendo. Sed eam accurate observare debent, uti revera nostri professores eam secuti sunt et sequuntur.

Insuper notandum est, in quæstionibus de rationis hu-

« Dieu est le guide de la sa-
 « gesse et le réformateur des
 « sages, et qu'il ne peut se
 « faire que nous connaissions
 « Dieu sans Dieu, qui apprend
 « aux hommes par le Verbe
 « à connaître Dieu. C'est le
 « propre d'un orgueilleux, ou
 « plutôt d'un insensé, de pe-
 « ser dans une balance hu-
 « maine les mystères de la
 « foi, qui surpassent toute in-
 « telligence, et de se fier sur
 « notre raison, qui est faible
 « et infirme par la condition
 « de la nature humaine. »

Ces Encycliques ont posé une règle de doctrine que personne ne doit avoir la témérité de violer, soit en restreignant la signification des mots, soit en l'étendant au delà du sens naturel et qui se présente d'abord, ainsi que cela est arrivé à quelques écrivains. Mais on doit s'y conformer exactement, comme l'ont fait et le font réellement nos professeurs.

De plus, il faut remarquer que dans les questions tou-

manæ conditione, duo esse extrema, doctrinæ catholicæ prorsus contraria; unum, scilicet, quo, in statu naturæ lapsæ, rationis vires penitus extinctas fuisse affirmatur; alterum quo omnes religionis veritates hominibus illucentes rationis humanæ emanatio esse dicuntur. Prioris erroris radicem Ecclesia resecauit condemnando doctrinam Lutheri et Baii de statu hominis post lapsum. Posterior autem non modo particulares fidei articulos, sed omnem catholicam fidem sustollit, cum revelationem à Deo factam fuisse denegat. Inter duo hæc extrema occurrunt opiniones, quæ, utrumque errorem excludentes, à philosophis catholicis libere discutiuntur. Sed aliud est opinionem speculative considerare, aliud eam adolescentibus in scholis tradere, tanquam disciplinam quæ eorum mentes informandæ sunt. In hoc magna cautela adhibenda est, ut semoveantur theses, quæ, attentâ animorum propensione, et errorum grassantium influxu,

chant la condition de la raison humaine, il y a deux opinions extrêmes, tout à fait contraires à la doctrine catholique, l'une qui affirme que dans l'état de la nature déchue les forces de la raison sont entièrement détruites, l'autre qui prétend que toutes les notions religieuses qui éclairent l'humanité sont une émanation de la raison humaine. L'Église a coupé la racine de la première erreur, en condamnant la doctrine de Luther et de Baius sur l'état de l'homme après la chute. L'autre supprime non pas seulement quelques articles de foi particuliers, mais encore la foi catholique tout entière, puisqu'elle nie qu'il y ait eu une révélation divine. Entre ces deux extrêmes se rencontrent des opinions qui, excluant l'une et l'autre erreur, sont librement discutées dans les écoles catholiques. Mais autre chose est de considérer spéculativement une opinion, autre chose est de la faire passer dans l'enseignement des collèges, en la présentant aux jeunes gens comme la doctrine qui doit former leur intelligence. Il faut en cette matière une grande circonspection, afin d'écartier les thèses qui, à raison de la propension des esprits et de

inducunt in periculum, et illæ doceantur quæ periculum tutius avertunt. Cum autem nostri temporis maximam seductionem in rationalismo, ut aiunt, sitam esse constet, et adolescentes à scholis in mundum exeuntes, in hunc perversum tramitem undequaque impellantur, nostros professores monemus, ut opiniones ad præcludendam rationalismi viam aptiores seligant, vitantes ea quæ faciliorem istius viæ ingressum reddere viderentur. Quod ut tutius præsent, indigitamus eis tum argumenta quibus doctor Angelicus ostendit necesse fuisse ut homines per modum fidei accipiant non solum ea quæ supra rationem sunt, sed etiam ea quæ per rationem cognosci possunt; tum probationes, quibus celebris, in præcedente sæculo, religionis apologista, apud nos vulgatissimus, adversus deistas et atheos hanc revelationis necessitatem adstruit¹; tum denique notabilem illam

¹ Bergier. *Traité de la Religion*.

l'influence des erreurs régnantes, offrent un danger réel, et afin d'enseigner celles qui éloignent plus sûrement le péril. Or comme il est certain que la principale séduction qui se fasse sentir de nos jours est dans ce qu'on appelle le rationalisme; comme les jeunes gens, quittant les écoles pour entrer dans le monde, sont poussés de tous côtés vers cette route funeste, nous avertissons nos professeurs qu'ils doivent choisir les opinions les plus propres à fermer la voie du rationalisme, et éviter celles qui paraîtraient en faciliter l'entrée. Pour qu'ils le fassent plus sûrement, nous leur signalons, soit les arguments par lesquels le docteur angélique établit qu'il a été nécessaire que les hommes reçussent par le moyen de la foi, non-seulement ce qui est au-dessus de la raison, mais aussi ce qui peut être connu par la raison; soit les preuves par lesquelles un célèbre apologiste du siècle dernier, dont les écrits sont très-répandus parmi nous, a démontré contre les déistes et les athées cette nécessité de la révélation; soit enfin ce remarquable passage d'un éminent théo-

eminentis theologi hodierni sententiam : « Cum loquimur
« de facultate quæ pollet hu-
« mana ratio Deum cognos-
« cendi, ejusque existentiam
« demonstrandi, eam signi-
« ficamus satis exercitam at-
« que evolutam, quod fit ope
« societatis atque adminicu-
« lorum quæ in societate re-
« periuntur, quæque certe
« sibi comparare haud potest
« qui extra cæterorum con-
« sortium nutritur et ado-
« lescit¹. » Prædictas consi-
derationes et argumenta me-
ditantes, intelligent quare et
quonam sensu dicatur divi-
nam aliquam interventionem
aut disciplinam fuisse homini
necessariam. Qua these sta-
bilis, error rationalistarum,
omnem revelationem negan-
tium, radicitus, prout id ar-
gumentis philosophicis fieri
potest, evellitur.

Quod si in suarum lectio-
num decursu attingant quæ-
stiones psychologicæ, in qui-
bus examinatur quonam gra-
du utilia vel necessaria sint

logien de nos jours : « Lors-
« que nous parlons de la fa-
« culté qu'a la raison de con-
« naître Dieu et de prouver
« son existence, nous voulons
« parler de la raison suffi-
« samment exercée et déve-
« loppée, ce qui a lieu au
« moyen de la société, et des
« secours qui se trouvent
« dans la société et que ne
« peut certainement se pro-
« curer celui qui est nourri et
« qui grandit hors du com-
« merce des autres hom-
« mes¹. » C'est en méditant
ces considérations, ces argu-
ments, qu'ils comprendront
pourquoi et en quel sens on
dit qu'une intervention ou
instruction divine a été né-
cessaire à l'homme. Cette
thèse une fois établie, l'erreur
des rationalistes qui nient
toute révélation, est détruite
radicalement, autant qu'on
peut le faire par des argu-
ments philosophiques.

Que si dans le cours de
leurs leçons ils touchent les
questions psychologiques dans
lesquelles on examine à quel
degré les signes sont utiles ou
nécessaires, pour que la fa-

¹ Ferrone. *De locis theologicis*, pars III, sect. 1, c. 1.

signa, ut facultas intelligendi, naturæ humanæ insita, evolvatur et exerceatur, caveant ne quid dicant quo negaretur aut negari videretur vis interna per quam mens veritatem percipit, et sine quâ ipsa quidem signa intelligi nequirent. Insuper, quæcumque sit eorum de prædictis quæstionibus sententia, opinionem adversam injuriose notare sibi haud licitum esse sciant.

Dum rationalismum impugnant, caveant etiam ne rationis humanæ infirmitatem quasi ad impotentiam reducant. Hominem, rationis exercitio fruentem, hujus facultatis applicatione posse percipere aut etiam demonstrare plures veritates metaphysicas et morales inter quas existentia Dei, animæ spiritualitas, libertas et immortalitas, atque boni et mali essentialis distinctio, etc., etc., annumerantur, constante scholarum catholicarum doctrinâ compertum est. Falsum est rationem solvendis istis quæstionibus esse omnino impotentem, argu-

culté de concevoir, innée dans l'homme, se développe et s'exerce, qu'ils prennent garde de rien dire qui renferme ou semble renfermer la négation de la force interne par laquelle l'âme saisit la vérité, et sans laquelle les signes eux-mêmes ne pourraient être compris. Du reste, quel que soit leur sentiment sur les questions dont il s'agit ici, ils doivent savoir qu'il ne leur est pas permis de qualifier d'une manière injurieuse l'opinion contraire.

En attaquant le rationalisme, qu'ils prennent garde de réduire à une sorte d'impuissance l'infirmité de la raison humaine. Que l'homme, jouissant de l'exercice de sa raison, puisse concevoir et même démontrer plusieurs vérités métaphysiques et morales, telles que l'existence de Dieu, la spiritualité, la liberté et l'immortalité de l'âme, la distinction essentielle du bien et du mal, c'est ce qui résulte de la constante doctrine des écoles catholiques. Il est faux que la raison soit tout à fait impuissante à résoudre ces questions, que les arguments qu'elle propose n'aient rien de certain, et qu'ils soient détruits par des arguments opposés de même valeur. Il est

menta quæ proponit nil certi exhibere, et argumentis oppositis ejusdem valoris destrui. Falsum est hominem has veritates naturaliter admittere non posse, quin prius per actum fidei supernaturalis revelationi divinæ credat, nec esse quædam fidei præambula, quæ naturaliter cognoscuntur, et non esse motiva credibilitatis quibus assensus fit rationabilis. His erroribus non firmaretur profectò, sed corrumperetur rationalismi confutatio. Si qui sub traditionalistarum nomine aut quovis alio, in hos excessus prolaberentur, à recta veritatis via procul dubio aberrarent.

Cum insuper in controversiâ de rationis humanæ conditione multa de lege naturali disputata fuerint, nec semper accuratè prolata, monitum aliud professoribus nostris damus circa realem legis divinæ naturalis, et legis divinæ positivæ distinctionem, quæ ab omni fuco et ambagine præservanda est. Sciendum est ergo distinctionem illam, juxta

faux que l'homme ne puisse admettre naturellement ces vérités, qu'autant qu'il croit d'abord à la révélation divine par un acte de foi surnaturelle; qu'il n'y ait pas des préambules de la foi qui peuvent être connus naturellement, ni des motifs de crédibilité, par lesquels l'assentiment devient raisonnable. Ces erreurs ne fortifieraient pas assurément, elles corrompraient au contraire la réfutation du rationalisme. Si quelques-uns, sous le nom de traditionalistes ou sous tout autre nom, tombaient dans ces excès, ils s'écarteraient certainement loin de la droite voie de la vérité.

De plus, comme dans la controverse sur la raison humaine, on a beaucoup discuté sur la loi naturelle, et qu'on ne l'a pas toujours fait avec exactitude, nous ajouterons aux avis que nous donnons à nos professeurs une observation relative à la distinction réelle de la loi divine naturelle et de la loi divine positive, distinction qu'il faut préserver de toute illusion et de toute ambiguïté. Il faut re-

communem Patrum et theologorum doctrinam duplici ex parteresumendam esse. Primo quidem, ex parte objecti : nam præcepta legis divinæ naturalis eo ipso quod essentialia Deum inter et hominem, hominumque inter se relationes exprimant, necessaria Dei voluntate continentur, dum præcepta legis divinæ positivæ à liberâ Dei voluntate pendunt. Secundo, ex parte subjecti : etenim homo, rationis exercitio pollens, potest percipere veritatem primariorum saltem legis divinæ naturalis præceptorum, etiamsi monumenta revelationis ignoret, et etiam nesciat utrum facta fuerit revelatio; præcepta autem propria legis divinæ positivæ cognoscere nequit, quin cognoscat prius, in aliquo gradu, revelationis documenta, quorum Ecclesia depositum custodit. Ad tuendam distinctionem de quâ loquimur, duo hæc præfata requiruntur et sufficient. Hanc regulam sequantur professores, ut philosophiæ alumnis, gravi de hæc materiâ, sanam doctrinam tradant.

connaître que, suivant la doctrine commune des Pères et des théologiens, cette distinction doit être considérée sous deux rapports. Premièrement, sous le rapport de l'objet; car les préceptes de la loi divine naturelle exprimant les relations essentielles de Dieu et de l'homme, et des hommes entre eux, sont contenus dans la volonté nécessaire de Dieu, tandis que les préceptes de la loi divine positive dépendent de sa volonté libre. Secondement, sous le rapport du sujet; car l'homme, jouissant de l'exercice de sa raison, peut concevoir la vérité au moins des premiers préceptes de la loi divine naturelle, lors même qu'il n'a pas connaissance des monuments de la révélation, ou qu'il ignore s'il y a eu une révélation; mais il ne peut connaître les préceptes propres de la loi divine positive qu'autant qu'il connaît préalablement, à quelque degré, les documents de la révélation, dont l'Église conserve le dépôt. Pour maintenir la distinction dont il s'agit, les deux points qui viennent d'être marqués sont requis, et ils suffisent. Que nos professeurs suivent cette règle, pour enseigner à leurs élèves une saine doctrine sur cette importante matière.

Ces paroles sont claires et paraissent n'avoir besoin d'aucune explication. Cependant, comme on en a déjà fait différents commentaires, soit pour en étendre, soit pour en restreindre la portée naturelle, nous croyons devoir présenter quelques réflexions, afin d'en faire ressortir les principaux passages.

Le concile commence par condamner, avec Grégoire XVI, le système de M. de Lamennais; puis il blâme clairement, d'abord ceux qui ont nié que les Encycliques aient condamné ce système, ensuite ceux qui ont prétendu qu'en le condamnant elles avaient atteint par là même notre opinion sur l'origine des idées. Le concile affirme d'ailleurs nettement qu'il n'y a rien de commun entre ces deux systèmes, puisque nous allons le voir recommander le second immédiatement après qu'il a condamné le premier.

Il déclare en effet que l'erreur opposée au rationalisme est non pas notre opinion sur la puissance de la raison, comme on a osé le dire, mais celle de Luther et de Baïus; et il ajoute qu'entre ces deux excès il y a plusieurs opinions tolérées par l'Église (entre autres celle du père Chastel et celle que nous avons défendue). Le concile ne prononce pas entre ces opinions libres. Les définitions de foi ne sont pas dans les attributions d'un concile provincial; et d'ailleurs il n'y avait pas lieu ici à une intervention aussi solennelle de l'Église. Les évêques s'adressent seulement aux professeurs de la province, et leur disent que si on peut discuter librement toutes les opinions contenues entre les deux excès indiqués, on ne doit pas cependant les enseigner toutes, mais choisir de préférence celles qui sont de nature à prémunir la jeunesse contre le rationalisme. Tout le monde est d'accord à cet égard; car nos adver-

saires eux-mêmes prétendent que leurs opinions sont beaucoup plus propres que les nôtres à atteindre ce but si désirable. Il est très-facile de savoir si tel est l'avis du concile, car il nous donne trois marques pour reconnaître les opinions qu'il recommande : 1° Il se réfère à un passage de saint Thomas dont nous avons souvent parlé; 2° il renvoie aux preuves que Bergier a données de la nécessité de la révélation; 3° il cite une phrase du savant père Perrone.

Nous devons avouer que nos opinions ne sont pas suffisamment désignées par la mention de l'argument de saint Thomas, puisque ce grand docteur, comme nous l'avons dit plusieurs fois, n'a pas traité, dans toutes ses parties, la question qui fait l'objet de ce livre. Mais, pour le même motif, la mention de son argument ne désigne pas davantage les opinions que nous avons combattues. Non-seulement le docteur angélique, en disant que la révélation était nécessaire pour que les hommes possédassent la vérité plus promptement, plus généralement, plus certainement, ne suppose pas que la raison pourrait se développer sans aucun secours social; il ne suppose même pas que la raison, cultivée jusqu'à un certain point, pourrait découvrir les premières vérités naturelles. Il prend l'homme tel qu'il est dans le milieu social, c'est-à-dire possédant non-seulement les idées métaphysiques, mais encore une connaissance plus ou moins grande de la vérité religieuse, et il déclare que dans cet état (auquel il n'est arrivé que par l'enseignement, et primitivement par la révélation entendue dans le sens le plus large), l'homme a encore besoin d'une assistance divine. Saint Thomas ne dit donc pas : Quand même l'homme pourrait trouver la vérité, la révélation serait encore nécessaire. Sa pensée

est celle-ci : *Même pour ce que la raison peut faire par elle seule, même pour ce qu'elle fait en réalité tous les jours* (ce qui ne peut s'entendre de la découverte), *il lui faut encore le secours de Dieu*, de sorte qu'il prouve uniquement la nécessité morale d'une révélation positive, postérieure au péché originel.

La mention que fait le concile du sentiment de Bergier est plus concluante en notre faveur; et, comme ce qu'il cite du père Perrone l'est beaucoup plus encore, nous découvrons le motif pour lequel il commence par parler d'un passage de saint Thomas, dont la portée est relativement restreinte : c'est qu'il a voulu, par une gradation habilement ménagée, embrasser tout l'ensemble d'une question beaucoup plus vaste que celle qui nous a principalement occupé, et montrer de cette façon la place qui appartient à celle-ci au sein de la première. Nous avons nous-même, dans le courant de la sixième partie, fait ressortir la différence qui existe entre la question de l'origine des connaissances et celle de la nécessité de la révélation.

Pour ce qui est de Bergier, ce que recommande le concile, ce sont les preuves qu'il donne de cette nécessité; or, précisément toutes celles que nous avons présentées se retrouvent dans ses écrits, formulées de la manière la plus catégorique. Il a aperçu et il a signalé tous les aspects de la question : impossibilité physique où est l'homme de développer sa raison sans un enseignement, impossibilité morale où est une raison développée de découvrir toute seule les premières vérités naturelles, nécessité d'une révélation primitive établie par la preuve tirée de la Providence, fait de cette révélation appuyé sur une imposante série de preuves historiques, toutes nos propositions, en un mot, se re-

trouvent dans Bergier, comme nos lecteurs vont s'en convaincre par la lecture des citations suivantes :

Dans son *Traité de la vraie religion* (t. IV, p. 120, édit. de Besançon), après un long tableau des égarements des philosophes païens, il dit : « Les plus sensés ont reconnu qu'il n'était pas donné à l'homme de trouver le vrai, à moins que Dieu lui-même ne daignât l'instruire. C'est peut-être la seule leçon vraiment utile qui se trouve dans leurs écrits. »

Plus loin (p. 121), il continue ainsi : « La révélation faite aux premiers hommes, dont nous avons tracé brièvement l'histoire, est donc établie et par le fait et par les principes. Il est impossible qu'un Dieu sage et bon ait abandonné l'homme naissant à un guide aussi infidèle qu'est la raison, tyrannisée et obscurcie par les passions. Si elle continue à l'égarer dans les siècles même où elle devrait avoir acquis toute la perfection de l'âge mûr, qu'eût-elle fait dans son enfance, lorsque l'homme était encore sans expérience et sans culture ?

« Cette révélation est prouvée par la marche des connaissances humaines ; celles-ci se sont augmentées et perfectionnées avec le temps ; la religion, au contraire, chez la plupart des peuples a été plus pure dans leur origine que dans leurs progrès.

« L'homme sent très-bien le besoin qu'il a d'une religion ; il ne sent pas moins l'incapacité dans laquelle il est de la composer avec certitude ; il ne voit dans ses semblables aucun caractère, aucun droit de la lui imposer ; il en conclut évidemment que c'est à Dieu de la lui donner (p. 123).

« Dieu a donné aux premiers hommes une révélation... La religion, que l'on nomme naturelle, n'est

« point l'ouvrage de la raison humaine abandonnée à ses propres lumières... Partout où le fil de la tradition a été rompu, il ne s'est trouvé aucun homme assez habile pour le renouer, ni pour trouver par ses recherches ce que Dieu avait enseigné à nos premiers pères. »

Ailleurs (t. IV, p. 11), répondant à ceux qui disent que la religion naturelle est celle qui peut être formée par la raison laissée à elle-même, Bergier dit entre autres choses : « La raison n'est laissée à elle-même dans aucun individu, si ce n'est dans un sauvage né au milieu des forêts... Il serait bon de savoir quelle religion peut imaginer un philosophe de cette espèce... A parler exactement, l'homme n'a que des lumières d'emprunt, Dieu l'a créé pour être façonné par l'éducation et par la société ; abandonné à lui-même, il serait presque réduit à l'animalité pure¹.

¹ La même pensée est admirablement exprimée à l'article *Religion naturelle* du *Dict. de théolog.* « Par la raison laissée à elle-même, ou l'on entend la raison d'un sauvage élevé dans les forêts parmi les animaux, qui n'a reçu ni leçons ni éducation de personne ; dans ce sens, nous demandons quelle espèce de religion peut forger cette brute à figure humaine ; ou l'on veut parler de la raison d'un ignorant né dans le sein du paganisme ; alors nous soutenons qu'il jugera que la religion païenne est la plus naturelle et la plus raisonnable. Ainsi en ont jugé les philosophes mêmes dont la raison était d'ailleurs la plus cultivée et la plus éclairée. Lorsqu'on leur a prêché le culte d'un seul Dieu, esprit et créateur, ils ont décidé que cette religion était fautive et contraire à la raison. Si l'on entend la raison d'un philosophe élevé et instruit dans le christianisme, c'est une absurdité de dire que sa raison a été laissée à elle-même et à ses propres lumières, puisque dès l'enfance elle a été éclairée par les leçons de la révélation. Il n'est pas moins

« Le premier sophisme des déistes est d'envisager la
« raison humaine telle qu'ils la possèdent, de partir
« du point de connaissance où ils sont parvenus pour
« estimer ce que peut faire la raison ou la faculté de
« raisonner en tous les hommes (p. 9)

« C'est un autre abus des termes de nommer *religion naturelle* des dogmes que l'on peut démontrer,
« mais que nous n'aurions jamais découverts, si la ré-
« vélation ne nous en avait instruits (p. 13). »

Dans le t. III du même ouvrage, nous lisons : « Les
« principaux attributs de Dieu, la spiritualité, la liberté,
« l'immortalité de l'âme, sont des vérités de senti-
« ment; mais combien peu d'hommes seraient en état
« de les saisir, si elles ne leur étaient inculquées par
« tous les sens! Des instructions souvent réitérées, des
« actions qui y sont relatives, des usages commémo-
« ratifs, des cérémonies qui parlent et qui rendent les
« événements passés, des noms expressifs qui réveillent
« la mémoire des dogmes et des faits, voilà ce qui
« instruit l'humanité; tel fut dans tous les temps le
« langage de la religion. Mais ce langage est nul à
« l'égard de l'homme isolé; il lui faut au moins une
« famille à laquelle il puisse s'adresser; la curiosité
« naturelle des enfants, le faible des vieillards qui ai-
« ment à raconter, deux autres ressources de la Provi-
« dence; *l'enfant privé des leçons domestiques et pu-
« bliques ne deviendra point homme, il ne sera qu'un
« animal stupide.* »

Enfin, nous trouvons au commencement du premier
volume ce passage décisif : « Vainement les déistes

« ridicule de nommer *religion naturelle* les dogmes et le culte
« qu'un philosophe ainsi instruit trouvera bon d'adopter. »

« disent que les devoirs de la religion naturelle sont...
« gravés dans le cœur de tous les hommes. Si l'éduca-
« tion, les leçons de nos maîtres, l'exemple de nos
« concitoyens, ne nous accoutument point à en lire les
« caractères, c'est un livre fermé pour nous. Une expé-
« rience générale et qui date de six mille ans, doit nous
« convaincre que la raison humaine, privée du secours
« de la révélation, n'est qu'un aveugle qui marche à
« tâtons dans le plus grand jour. »

Tout cela est bien clair; ce sont presque les termes
dont nous nous sommes servis¹; cependant la citation
du père Perrone est encore plus concluante. Sans
doute, quoique le concile ne soit pas responsable de
toutes les paroles de Bergier, il approuve évidemment
celles que nous avons citées, puisqu'elles contiennent
le fond de la pensée de cet écrivain. Mais ici la sainte
assemblée va plus loin : elle ouvre le père Perrone, elle
nous montre un passage dont elle a pesé tous les
termes, et elle nous le donne comme l'expression de sa
propre pensée; or ce passage c'est l'affirmation caté-
gorique de notre sentiment; c'est la reconnaissance
formelle de cette grande vérité que la raison ne peut
acquérir les vérités métaphysiques sans un secours so-
cial. Donc, pouvons-nous conclure, le concile recom-
mande notre opinion comme la plus propre à prémunir
les esprits contre le rationalisme; donc par là même il
recommande de ne pas enseigner l'opinion que nous
avons combattue. A coup sûr, il n'y a rien de plus

¹ Il ne faut pas chercher dans Bergier la précision rigoureuse
que les discussions récentes ont rendue possible sur la question
qui nous occupe; mais tous les hommes de bonne foi avoueront
sans peine qu'il pense comme nous.

clair, et ici tous les *faux-fuyants sont impossibles*¹.

Le concile ajoute ensuite que les diverses preuves, par lui énumérées, font comprendre pourquoi et dans quel sens (c'est-à-dire avec quelles distinctions), on peut affirmer la nécessité de l'enseignement ou de la révélation divine : et il termine ce paragraphe en déclarant que l'opinion qu'il recommande renverse le principe fondamental du rationalisme.

Vient ensuite la question de savoir à quel degré les signes sont nécessaires à l'existence de la pensée. Le concile, naturellement, ne se prononce pour aucune opinion sur ce débat purement psychologique ; il dit seulement qu'il faut prendre garde de nier cette force interne, sans laquelle l'âme ne pourrait même pas comprendre les signes. Puisqu'il ne blâme que cette exagération, il reconnaît par là même qu'on peut soutenir la nécessité des mots pour l'existence des idées métaphysiques actuelles, et qu'il n'est pas permis de taxer cette opinion comme on l'a fait trop souvent.

Immédiatement après, le concile condamne ceux qui, sous le nom de *traditionalistes*, ou sous tout autre nom, diraient que la raison ne peut concevoir et démontrer, par des preuves rationnelles, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, etc. ; par où l'on voit combien il désapprouve l'application du mot de *tradi-*

¹ A la suite des paroles du père Perrone, citées par le concile, s'en trouvent d'autres, encore plus concluantes en notre faveur ; nous ne les transcrivons pas cependant, parce qu'il ne s'agit pas ici de définir ce que pense le père Perrone, mais uniquement ce que pensent les pères du concile, et que, pour cela, il nous suffit de savoir quelle idée ils ont choisie et recommandée de préférence, parmi toutes celles que le père Perrone a exprimées sur la question présente.

tionaliste aux opinions que nous avons soutenues et qu'il recommande lui-même.

L'article relatif à la philosophie est terminé par une remarque fort importante sur la loi naturelle. Elle diffère, y est-il dit, de la loi positive : 1° En ce qu'elle est contenue dans la volonté nécessaire de Dieu ; 2° en ce que l'homme peut en concevoir la vérité sans connaître les monuments de la révélation. Pour distinguer ces deux lois, ces deux choses sont à la fois essentielles et suffisantes : *Hæc duo requiruntur et sufficiunt*. Toute la force du paragraphe, remarquons-le bien, est dans ce mot *sufficiunt* ; car le concile déclare par là qu'ils se trompent grandement ceux qui affirment une troisième différence essentielle entre la loi naturelle et la loi positive, en admettant ou la possibilité de découvrir la première sans un enseignement, ou la possibilité de lui donner un caractère obligatoire, indépendamment d'aucune notion religieuse.

Le chapitre XVI des décrets d'Amiens, outre les trois articles consacrés aux études littéraires, à l'histoire et à la philosophie, contient un préambule extrêmement remarquable ; nous croyons devoir en ajouter ici la partie qui est relative à cette dernière science.

Quoad philosophiam, plurima quidem sunt in catholicis scholis elementa, quæ philosophis etiam paganis ingenii humani vires subministrarunt, sed adsunt alia quæ non a solo hoc fonte emanant. Falsissimum est philosophiæ disciplinam apud nos solius rationis

Quant à la philosophie, il y a, sans doute, dans les écoles catholiques, plusieurs éléments que la puissance de l'esprit humain a fournis même aux philosophes païens ; mais il y en a d'autres qui ne dérivent pas de cette unique source. Il est très-faux de dire que l'enseignement de la philosophie soit chez nous le pro-

naturalis esse factum. Nam primo in doctrina catholica regulam habent professores, quæ ipsis theses repellendas indigitat, atque etiam admonet hæc aut illa ratiocinia vitium aliquod includere, eo ipso quod conclusiones fidei haud consentaneas generent. Unde fit ut in scholis catholicis perfecta et firma sit consensus circa plurimas veritates philosophicis argumentis demonstrandas, de quibus dubium et maxima discordia invenitur in scholis quibus doctrina fidei non præfulget. Qui ergo proclamarent lectiones philosophicas catholicarum scholarum ita institutas esse ut à lumine supernaturali præscindatur, illi aut somniarent abstractionem quæ mera fictio est; aut, si revera ita fieret, philosophiæ documenta, dissoluta sua in scholis nostris unitate, doctrinis variis et peregrinis abducerentur¹, et sæpissime, ut evenit in scholis quæ foris sunt, omni vento doctrinæ

¹ Hebr., xiii, 9.

duit de la seule raison naturelle; car d'abord les professeurs ont, dans la doctrine catholique, une règle qui leur indique les thèses à rejeter, et qui les avertit en outre que tel ou tel raisonnement renferme quelque chose de vicieux, par cela même qu'il conduit à des conclusions contraires aux dogmes. De là vient que dans les écoles catholiques il y a un parfait et solide accord pour démontrer philosophiquement plusieurs vérités, sur lesquelles on ne trouve que le doute ou les plus grandes dissensions dans les écoles qui ne marchent pas à la lumière de la foi. Ceux donc qui soutiendraient que les leçons de philosophie dans les collèges catholiques doivent être faites de telle sorte qu'on s'y tienne en dehors de la lumière surnaturelle, rêveraient une abstraction purement fictive, ou si cette abstraction avait réellement lieu, l'enseignement philosophique, perdant l'unité qu'il y a dans nos écoles, *s'égarerait à la suite de doctrines diverses et étrangères*, et le plus souvent *se laisserait emporter à tout vent de doctrines*, comme il arrive dans les écoles soustraites à notre influence. En

circumferrentur¹. Secundo, plurimæ sunt de Dei notionem, ejusque attributis, de mundi origine, de providentiâ, de religione, de virtutibus, de fine hominis veritates, quas, postquam eas à revelatione didicerint, philosophi christiani suis argumentis comprobant, sed quæ à philosophiâ humanâ inventæ non sunt : quod evidenter apparet, ut duo tantum exempla promamus, tum dogmate de creatione e nihilo, tum præcepto de summa dilectione ergo Deum habenda, quæ philosophia christiana unanimiter demonstrat, dum, priusquam Evangelii lux oriretur, has veritates præcipuas ethnica sapientia nec habuerit perspectas, nec inquirendas suspexerit. Tertio, clarissimi Patres et theologi, et eminentes quidam philosophi christiani, dum omnium veritatum complexionem intuentes, mutuum eorum irradiationem speculabantur, conceptus attigerunt, ut nemo nescit, sublimiores, quibus philosophicas

second lieu, il y a plusieurs vérités sur Dieu et ses attributs, sur l'origine de l'univers, la Providence, la religion, les vertus, la fin de l'homme, que les philosophes chrétiens démontrent, après les avoir apprises de la révélation, mais qui n'ont pas été découvertes par la philosophie humaine; c'est ce que l'on voit clairement (pour ne citer que deux exemples) dans le dogme de la création *ex nihilo*, et dans le précepte d'aimer Dieu plus que tout le reste, que la philosophie chrétienne est unanime à démontrer, tandis qu'avant l'époque où la lumière évangélique s'est levée sur le monde, la sagesse païenne ne possédait pas ces vérités de premier ordre, et ne songeait même pas à les chercher. Enfin, les Pères de l'Église, les théologiens les plus éminents, et quelques illustres philosophes chrétiens, en embrassant l'ensemble des vérités, en contemplant leur irradiation réciproque, sont arrivés par là, comme on le sait, à des conceptions de l'ordre le plus élevé, qui ont fait pénétrer, même dans les questions philosophiques, les rayons d'une plus vive lumière. La philosophie, ayant

¹ Eph., iv, 14.

etiam quæstiones vividioris lucis radius penetravit. Cum ergo philosophia supernaturali revelationis lumine multifariam connectatur, et ab eo dirigatur, foveatur et crescat, periculosa profecto illusio de rationis viribus adolescentium animos invaderet, si ita docerentur, ut rectam, in scholis nostris, philosophiæ ordinationem, augmentum et perfectionem, solius rationis operationi attribuerent. Ostendunt ergo professores hanc disciplinam, sub diversis respectibus, apud nos non esse quam philosophus, solo ingenii humani adjutorio utens, efformaret, sed eam cui theologia, revelatione fundata, facem præfert, regulam præscribit, et incrementa præstat.

Rien de plus magnifique que ces paroles. Il faudrait les graver en lettres d'or dans toutes les classes de philosophie catholique. Oui, la science que nous appelons *philosophie* doit une grande partie de sa perfection actuelle à l'influence de l'Église : 1° il y a des vérités qu'elle démontre avec certitude, et qu'au sein du paganisme elle connaissait sans pouvoir les démontrer, ou qu'elle ne démontrait que bien imparfaitement; 2° il y a des vérités qu'elle démontre aujourd'hui et

donc des relations multiples avec la lumière surnaturelle, étant dirigée, vivifiée et agrandie par elle, on livrerait l'esprit des jeunes gens à une illusion bien dangereuse sur les forces de la raison, si l'enseignement était conçu de telle sorte qu'ils pussent attribuer, à la seule opération de la raison, le bon emploi, les progrès et la perfection de l'enseignement philosophique dans nos écoles. Les professeurs doivent donc leur faire comprendre que cette science, à divers égards, n'est pas celle qu'un philosophe formerait par le seul secours de l'esprit humain; mais celle que la théologie, fondée sur la révélation, éclaire, régularise et complète.

qu'elle ne connaissait même pas, qu'elle ne soupçonnait pas chez les peuples païens; 3° les vérités mêmes qu'elle ne peut démontrer rationnellement sont pour elle la source de sublimes aperçus et le préservatif d'erreurs dangereuses. Nous n'ajouterons qu'une seule observation; c'est que le concile, en disant que les vérités non connues des païens n'ont pas été découvertes par la philosophie humaine, ne suppose pas que toutes les vérités connues des païens aient été découvertes par eux. Il dit seulement qu'il y a une preuve toute spéciale de la non-découverte des premières, et il établit ainsi une différence très-remarquable entre deux classes de vérités naturelles. La raison païenne avait besoin d'une seconde révélation pour *démontrer les unes* avec plus de certitude, et pour acquérir la *connaissance des autres*; mais de même que la philosophie n'a connu celles-ci que par l'Église, quoiqu'elle les démontre très-bien après les avoir reçues, de même elle n'a connu les premières qu'avec le secours de l'enseignement, quoiqu'elle ait pu les démontrer, même en dehors de l'Église.

Nous pouvons le répéter en terminant, nous ne craignons pas que ce commentaire soit désavoué par le président du concile d'Amiens, comme d'autres l'ont été par le président du concile de Rennes.

TABLE DES MATIÈRES.

	pages
Plan de l'ouvrage	5
Introduction:	7

PREMIERE PARTIE.

RÉFUTATION DU PREMIER OPUSCULE DU PÈRE CHASTEL:

Les rationalistes et les traditionalistes.

CHAPITRE 1 ^{er} . Plan de cette première réfutation.	17
CHAP. II. Énumération complète des opinions que le P. Chastel attribue à ses adversaires catholiques	19
CHAP. III. Réponse aux imputations exposées dans le chapitre précédent.	21
CHAP. IV. Énumération complète des propositions avancées par le P. Chastel.	31
CHAP. V. Réponse aux propositions exposées dans le chapitre précédent.	34
CHAP. VI. Énumération complète des arguments par lesquels le P. Chastel prétend détruire le système de ses adversaires et établir le sien.	43
CHAP. VII. Réponse aux arguments exposés dans le chapitre précédent.	45
CHAP. VIII. Suite du précédent.	55
CHAP. IX. Où l'on expose et où l'on apprécie les qualifi-	

	pages
cations infligées par le P. Chastel à ses adversaires catholiques.	76
CHAP. X. Méprises du P. Chastel au sujet de la loi naturelle et de l'obligation morale.	78
CHAP. XI. Accord de la foi avec la raison.	98

DEUXIÈME PARTIE.

RÉPUTATION DU DEUXIÈME OPUSCULE DU PÈRE CHASTEL. :

L'Église et les systèmes de philosophie moderne.

CHAPITRE I ^{er} . Des rapports de notre opinion avec certaines propositions condamnées par l'Église.	105
CHAP. II. Prétendue condamnation par le concile de Rennes de notre opinion sur la puissance de la raison.	111
CHAP. III. Suite du précédent.	123

TROISIÈME PARTIE.

RÉPUTATION DU TROISIÈME OPUSCULE DU PÈRE CHASTEL. :

De l'origine des connaissances humaines.

CHAPITRE I ^{er} . Observations générales.	133
CHAP. II. Si notre opinion sur l'origine des idées est opposée à la Bible.	140
CHAP. III. De l'origine du langage.	156
CHAP. IV. Si saint Paul était de l'opinion du P. Chastel.	164

QUATRIÈME PARTIE.

OBSERVATIONS SUR QUELQUES PARTISANS DES OPINIONS DU PÈRE CHASTEL.

CHAPITRE I ^{er} . Critique de M. de Bonald, par M. Victor de Chalambert.	183
CHAP. II. Suite du précédent.	194

	pages
CHAP. III. De quelques autres partisans des opinions du P. Chastel : M. Delacouture, M. Bordas-Demoulin, M. Hugonin, M. B. Saint-Bonnet.	209

CINQUIÈME PARTIE.

OBSERVATIONS SUR QUELQUES ADVERSAIRES DU PÈRE CHASTEL.

CHAPITRE I ^{er} . M. Bonnetty.	220
CHAP. II. Le P. Ventura.	227
CHAP. III. M. Auguste Nicolas, Mgr Doney.	234

SIXIÈME PARTIE.

OU L'ON TRAITE A FOND LA QUESTION SOULEVÉE PAR LE PÈRE CHASTEL.

CHAPITRE I ^{er} . Énumération complète de toutes les opinions possibles sur la question présente.	237
CHAP. II. Preuves des opinions que nous avons soutenues.	245
CHAP. III. Réflexions diverses sur le même sujet	262
§ 1 ^{er} . Sur la portée polémique des opinions que nous avons défendues.	
§ 2. Du caractère des opinions actuellement existantes sur la question de l'origine des idées.	
§ 3. Différence des rapports entre la possibilité et le fait, suivant qu'on examine une ou l'autre des diverses parties de la question.	
§ 4. Sur les différents degrés d'impossibilité.	
§ 5. Différence des solutions suivant qu'il s'agit du premier homme ou de l'homme actuel.	
§ 6. Résumé de ce qui a été dit sur la manière de poser la question.	

	pages
§ 7. Conclusions sur quelques-unes des questions exposées au chap. Ier.	
Conclusion.	291
Note sur le concile d'Amiens.	294

TABLE

DES MATIÈRES

CONTENUES DANS CE VOLUME

CHAPITRE I.

DES QUESTIONS PROPOSÉES

PAR LE CONCILE D'AMIENS

EN 1565

CHAPITRE II.

DES CONCLUSIONS

SUR QUELQUES-UNES

DES QUESTIONS

PROPOSÉES

PAR LE CONCILE

D'AMIENS

EN 1565

CHAPITRE III.

NOTE

SUR LE CONCILE

D'AMIENS

EN 1565