

Dieu ne tient pas assez compte du plaisir et de la peine pour faire de l'un la récompense du bien et de l'autre la punition du méchant, mais que la vertu est en elle-même le plus grand bien et le vice le plus grand mal, il faudrait au moins que la vertu et le vice fussent répartis entre tous suivant ce qu'ils ont fait pour les mériter. Au lieu de cela, nous voyons tous les genres de mal moral infligés à des masses d'individus par la fatalité de leur naissance, par la faute de leurs parents, de la société ou de circonstances auxquelles ils ne peuvent rien, et certainement sans qu'il y ait de leur faute. Non, même avec la théorie la plus forcée et la plus étroite qu'ait jamais forgée le fanatisme religieux ou philosophique, il ne nous est pas possible de voir dans le gouvernement de la nature rien qui ressemble à l'œuvre d'un être à la fois bon et tout-puissant.

La seule théorie morale de la création qu'on puisse admettre, c'est que le principe du bien ne peut subjuguier tout d'un coup et d'une manière absolue les forces du mal, tant physiques que morales : qu'il ne pouvait placer l'homme dans un monde affranchi de la nécessité d'une lutte incessante avec les puissances malfaisantes, ni lui donner constamment la victoire dans cette lutte, mais qu'il pouvait le mettre, et qu'il l'a mis en état de soutenir la lutte vigoureusement et avec un succès toujours croissant. De toutes les explications religieuses de l'ordre de la nature, celle-ci seule n'est ni contradictoire en soi, ni ne contredit les faits qu'elle est destinée à expliquer. Suivant cette théorie, le devoir de l'homme consisterait non-seulement à prendre soin de ses propres intérêts, en obéissant à une force irrésistible, mais à apporter

un secours qui n'est pas sans quelque efficacité à un être d'une bonté parfaite. Il y a là une foi qui semble bien plus propre à animer l'homme à l'effort que ne saurait l'être une confiance vague et inconséquente en un auteur du bien qu'on suppose l'être aussi du mal. Pour moi j'ose affirmer que telle a été, bien que d'une manière inconsciente, la foi de tous ceux qui ont puisé de la force et trouvé un appui de quelque valeur dans une croyance à la Providence. Jamais les convictions qui règlent la conduite de l'homme ne sont plus exactement indiquées par les mots dont ils se servent pour les exprimer, que lorsqu'ils parlent le langage religieux. Beaucoup ont puisé une confiance illégitime dans la croyance qu'ils sont les favoris d'un Dieu tout-puissant, mais capricieux et despotique. Quant à ceux qui ont affermi leur bonté par la confiance avec laquelle ils se reposent en l'appui bienveillant d'un maître du monde puissant et bon, ils n'ont, j'en suis sûr, jamais cru que ce maître fût, au sens rigoureux du mot, omnipotent. Ils ont toujours sacrifié sa puissance pour sauver sa bonté. Ils ont cru peut-être qu'il pourrait, s'il le voulait, débarrasser leur sentier de toutes les épines, mais non sans faire retomber sur quelqu'un un mal plus grand, ou sans sacrifier quelque fin bien plus importante au bien général. Ils ont cru que ce maître pouvait faire toute chose, mais non toute combinaison de choses : que son gouvernement, comme un gouvernement humain, était un système de concessions et de compromis ; que le monde est inévitablement imparfait, contrairement à son intention ¹. Puisque la ma-

1. Cette conviction irrésistible ressort des écrits des philoso-

nifestation de toute sa puissance pour le rendre aussi peu imparfait que possible, ne le rend pas meilleur qu'il n'est, on ne saurait s'empêcher de croire que cette puissance bien qu'immensément au-dessus de toute évaluation humaine, demeure en elle-même, non-seulement finie, mais extrêmement limitée. On est forcé, par exemple, de supposer que tout ce que Dieu pouvait faire de ses créatures humaines, c'était de faire naître, sans qu'il y eût de leur faute, un grand nombre de celles qui ont déjà existé, Patagons ou Esquimaux, ou dans quelque race à peu près aussi voisine de la brute et aussi dégradée, mais en les dotant d'aptitudes, qui après des siècles de culture, au prix de labeurs et de souffrances immenses, et après que les meilleurs représentants de la race y auront sacrifié leur vie, permettront au moins à quelques portions choisies de l'espèce humaine de devenir meilleures, et dans la suite des siècles, par un progrès continu, de se transformer en quelque chose de vraiment bon dont jusqu'ici on ne connaît que des exemples individuels. Il est permis de croire avec Platon que la bonté parfaite limitée

phes religieux en proportion exacte avec la clarté de leur entendement. Nulle part, elle ne brille d'un plus vif éclat que dans le célèbre Théodicée de Leibniz, qu'on a si étrangement confondue avec un système d'optimisme, et que Voltaire a tournée en ridicule par des raisons qui n'effleurent pas même l'argument de Leibniz. Leibniz ne soutient pas que ce monde est le meilleur de tous les mondes imaginables, mais seulement de tous les mondes possibles; ce que, pensait-il, il ne peut pas ne pas être, puisque Dieu qui est d'une bonté absolue, l'a choisi et non un autre. A chaque page de son livre, il suppose tacitement une possibilité abstraite et une impossibilité abstraite indépendante du pouvoir divin : et, bien que ses sentiments pieux ne lui permettent pas de désigner ce pouvoir autrement que par le mot Toute-Puissance, il explique ce mot de façon à lui donner le sens d'une puissance qui s'étend sur tout ce qui se trouve dans les limites de cette possibilité abstraite.

et contrariée dans tous les sens par la résistance insurmontable de la matière a agi de la sorte parce qu'elle ne pouvait faire mieux. Mais que le même être parfaitement sage et bon ait un pouvoir absolu sur la matière, et qu'il ait créé le monde tel qu'il est par un choix volontaire, on ne saurait croire qu'avec les plus simples notions du bien et du mal, on puisse l'admettre. De quelle formule religieuse qu'elle se serve, une personne pourvue de ces connaissances, ne peut manquer de croire que si la nature et l'homme sont l'un et l'autre des œuvres d'un être d'une bonté parfaite, cet être a voulu que le plan de la nature fût amendé et non pris pour modèle par l'homme.

Mais alors même qu'il ne saurait croire que la nature, dans son ensemble, soit la réalisation de desseins d'une sagesse et d'une bonté parfaites, l'homme ne renonce pas volontiers à l'idée que quelque partie de la nature au moins doive être regardée comme un modèle ou un type : que l'image des qualités morales qu'il est accoutumé à attribuer au Créateur doive se retrouver imprimée sur quelque partie de ses œuvres ; que, sinon tout ce qui est, au moins quelque chose de ce qui est, doive être non-seulement un modèle sans défaut de ce qui devrait être, mais qu'il faut le considérer comme notre guide, notre critérium, quand nous voulons corriger le reste. Il ne lui suffit pas de croire que ce qui tend au bien doive être imité et perfectionné, et ce qui tend au mal corrigé : il veut quelque indice précis des desseins du Créateur, et comme il est persuadé qu'il doit s'en rencontrer quelque part dans ses œuvres, il assume

la responsabilité dangereuse d'y faire un triage et un choix pour la découvrir. Ce choix, à moins qu'il ne soit dirigé par le principe général que le créateur a eu en vue tout le bien et rien du mal, ne saurait être qu'arbitraire; et s'il conduisait à des conclusions autres que celles qu'on peut déduire de ce principe, il serait pernicieux dans la mesure où il s'en écarterait.

Aucune doctrine n'a jamais dit quelles portions de l'ordre de la nature sont censées nous être données pour nous servir d'instruction et de direction morale, et en conséquence chacun décide d'après ses prédilections particulières, ou d'après les convenances du moment, quelles sont les portions de l'ordre réglé par le gouvernement divin sous la protection desquelles il convient de mettre les conclusions pratiques qu'il prétend poser au nom de l'analogie. Une conclusion de ce genre doit être aussi fallacieuse qu'une autre, car il est impossible de décider que certaines œuvres du Créateur sont plus que les autres l'expression réelle de son caractère; et le seul choix qui ne conduise pas à des résultats immoraux est celui qui tombe sur les œuvres du Créateur qui contribuent le plus au bien général, en d'autres termes, sur celles qui indiquent une fin, qui, si l'œuvre entière est l'expression d'une volonté unique, omnipotente et conséquente, n'est évidemment pas la fin que cette volonté s'est proposée.

Toutefois, il y a un élément particulier dans la construction du monde qui, pour des esprits occupés à chercher des indications spéciales de la volonté du Créateur, a

semblé non sans quelque raison particulièrement propre à en fournir. Je veux parler des penchants actifs des êtres humains et des autres êtres animés. On peut supposer que les personnes dont nous parlons, raisonnent de la manière suivante: Lorsque l'auteur de la nature s'est borné à créer les circonstances, il se peut qu'il n'ait pas entendu indiquer la façon d'après laquelle les êtres doués de raison qu'il a créés s'ajusteraient à ces circonstances; mais quand il a implanté dans les créatures elles-mêmes les *stimuli* positifs qui les poussent à un certain genre d'action, il est impossible de douter qu'il n'ait voulu que cette espèce d'action fût faite par eux. Ce raisonnement poussé avec une logique rigoureuse conduirait à la conclusion que Dieu a voulu tout ce que font les hommes, et l'approuve, puisque tout ce qu'ils font est la conséquence de quelque penchant dont il les a doués en les créant; tout doit être également considéré comme fait en obéissance à sa volonté. Comme on a reculé devant les conséquences de cette conclusion, il a bien fallu tracer une distinction, et décider que ce n'est pas toute la nature de l'homme, mais seulement une partie de la nature de l'homme qui porte les signes d'une intention spéciale du Créateur à l'égard de la conduite que l'homme doit tenir. Ces parties, on a cru naturel de le supposer, doivent être celles où la main du Créateur se manifeste plutôt que celle de l'homme: de là une antithèse qui se présente souvent à l'esprit, qui oppose l'homme, tel que Dieu l'a fait, à l'homme tel qu'il s'est fait lui-même. Or, comme ce qui se fait délibérément semble plutôt l'acte propre de l'homme et engage plus complètement sa res-

ponsabilité, que ce qui se fait d'après une impulsion soudaine, on pourrait dire que la partie réfléchie de la conduite de l'homme est la part qui revient à l'homme, et l'irréfléchie celle qui est l'œuvre de Dieu. Le résultat qui en découle est l'opinion toute de sentiment si commune dans le monde moderne, bien qu'inconnue des anciens philosophes, qui exalte l'instinct aux dépens de la raison; observation qui rend encore plus funeste l'opinion vulgaire qui en est la compagne, que tous, ou à peu près tous les sentiments ou penchants qui agissent promptement, sans prendre le temps de poser des questions, sont des instincts. C'est ainsi que presque tous les genres de penchants irréfléchis et de premier saut reçoivent une espèce de consécration, excepté ceux qui, bien qu'irréfléchis sur le moment, doivent leur origine à des habitudes préalables de réflexion. Ceux-ci n'étant évidemment pas des instincts, ne jouissent pas de la faveur accordée aux autres, en sorte que tous les penchants irréfléchis sont investis d'une autorité qui les met au-dessus de la raison, excepté les seuls qui aient des chances de pousser dans la bonne voie. Je ne veux pas dire, assurément, qu'on ait la prétention de pousser ce mode de jugement jusqu'à ses dernières conséquences : la vie ne pourrait durer si l'on n'admettait pas que les penchants ont besoin d'être contrôlés et que la raison doit diriger nos actions. On ne veut pas arracher le gouvernail à la raison, on aime mieux la contraindre par traité à gouverner dans une voie particulière. On ne demande pas que l'instinct gouverne, mais on voudrait que la raison eût quelque déférence pour l'instinct. Bien qu'on

n'ait pas donné la forme d'une théorie générale et logiquement ordonnée à l'impression qui porte à considérer l'instinct comme la manifestation particulière des desseins divins, il subsiste un préjugé d'après lequel les verdicts de la raison n'ont pas acquis l'autorité d'une présomption.

Je n'entrerai pas ici dans la difficile question psychologique de savoir ce que sont ou ne sont pas les instincts. Pour traiter ce sujet, il faudrait un volume. Sans toucher aucun des points théoriques contestés, il est possible de juger du peu de titres de la partie instinctive de l'homme à passer pour ce qu'il y a de meilleur en lui, pour la partie dans laquelle la main de la bonté et de la sagesse infinie se révèle particulièrement. En accordant le titre d'instinct à tout ce qui a jamais pu recevoir ce nom, il demeure vrai que puisque tout ce qu'il y a de respectable dans les attributs humains est le résultat non de l'instinct, mais d'une victoire sur l'instinct, que la nature humaine ne contient rien de quelque valeur, à part les aptitudes, — tout un monde de possibilités — qui ont toutes besoin pour se réaliser d'une éducation éminemment artificielle.

C'est seulement après que la nature humaine est devenue extrêmement artificielle, que l'on a conçu ou, selon moi, qu'on a pu concevoir l'idée que la bonté était un attribut naturel : parce que ce n'est qu'après une longue pratique d'une éducation artificielle, que les bons sentiments sont devenus si habituels, et ont si bien pris le dessus sur les mauvais, qu'ils se montrent pour ainsi dire spontanément, quand l'occasion les évoque. Dans le temps que l'humanité était plus près de son état naturel,

des observateurs éclairés regardaient l'homme de la nature comme une sorte d'animal sauvage qui se distinguait des autres fauves par une plus grande adresse; toute bonne qualité était considérée comme le résultat d'une sorte d'approvisionnement, et les anciens philosophes appliquaient souvent cette expression à la discipline qui convient aux êtres humains. La vérité est qu'il n'y a guère de bonne qualité dans l'homme qui ne répugne absolument aux sentiments non corrigés de la nature humaine.

S'il y a une vertu que plus qu'aucun autre nous nous attendions à rencontrer et que nous rencontrions réellement dans un état de non civilisation, c'est le courage. Pourtant cette vertu est tout entière une victoire remportée sur l'une des plus puissantes émotions de la nature humaine. S'il y a quelque sentiment ou attribut plus naturel que les autres à l'homme, c'est la crainte; l'on ne peut donner aucune preuve plus grande du pouvoir de la discipline artificielle que la victoire qu'elle s'est, en tout temps et en tout lieu, montrée capable de remporter sur un sentiment si puissant et si universel. Il existe sans doute de très-grandes différences entre un homme et un autre dans la facilité ou la difficulté avec laquelle ils acquièrent cette vertu. De toutes les qualités qui constituent la supériorité d'un homme, il n'en est pas où la différence des tempéraments originels s'accuse davantage. Mais on aurait bien le droit de contester que l'homme soit naturellement courageux. Bien des gens sont naturellement batailleurs, irascibles, enthousiastes; leurs passions fortement surexcitées peuvent les rendre insensibles à la crainte. Mais supprimez l'émotion antagoniste,

et la crainte affirmera de nouveau son empire. Le courage permanent est toujours l'effet de l'éducation. Le courage qu'on rencontre accidentellement et non constamment chez les tribus sauvages, est autant le résultat de l'éducation que celui des Spartiates ou des Romains. Chez toutes ces tribus, il existe une direction très-ferme du sentiment public qui s'exprime de toutes les manières propres à concourir à rendre honneur au courage et à couvrir la lâcheté de mépris et de ridicule. On dira peut-être que l'expression d'un sentiment implique le sentiment lui-même, et que l'éducation des jeunes gens qui en fait des hommes courageux, suppose un peuple originellement courageux. Non, elle ne suppose pas autre chose que ce que suppose toute bonne coutume, c'est-à-dire l'existence des individus meilleurs que les autres qui mettent la coutume en train. Il doit se rencontrer des individus qui, comme les autres, avaient des craintes à dompter et qui ont la force d'esprit et de volonté capable de les dompter pour eux-mêmes. Ces individus obtiennent l'influence qui appartient aux héros, car ce qui est à la fois étonnant et évidemment utile ne laisse jamais d'être admiré: et c'est en partie par l'effet de cette admiration, en partie par la crainte qu'ils excitent eux-mêmes, que ces héros acquièrent la puissance législative, et qu'ils peuvent établir la coutume qui leur plaît.

Considérons ensuite une qualité qui forme la plus visible et l'une des plus radicales d'entre les différences morales qui séparent les êtres humains de la plupart des animaux inférieurs; celle dont l'absence, plus que toute autre chose, rend l'homme bestial: la qualité de la pro-

preté. Est-il rien de plus artificiel? Les enfants et les gens des classes inférieures de la plupart des pays semblent avoir réellement du goût pour la saleté. L'immense majorité de notre espèce y est indifférente. Des nations entières d'ailleurs civilisées et cultivées la tolèrent sous ses formes les plus honteuses, et il n'y a que très peu d'hommes qui en soient choqués systématiquement. Il semble donc que la loi universelle qui règne sur ce point est que la saleté n'offense que ceux pour qui elle n'est pas chose familière; en sorte que les gens qui ont vécu dans un état assez artificiel pour n'en avoir pas l'habitude, sous aucune de ses formes, sont les seuls qu'elle dégoûte sous toutes ses formes. De toutes les vertus, évidemment, c'est la moins instinctive; c'est une victoire sur l'instinct. Assurément, ni la propreté, ni l'amour de la propreté, ne sont naturels à l'homme, mais seulement la capacité d'acquiescer l'amour de la propreté.

Nous avons jusqu'ici pris nos exemples dans les vertus personnelles, ou, selon la dénomination adoptée par Bentham, des vertus qui intéressent et concernent le moi, parce que ces vertus, plus que les autres, peuvent être considérées comme congénitales, même chez un esprit sans culture. Des vertus sociales, il est à peu près superflu de parler; tant est unanime le verdict rendu par l'expérience que l'égoïsme est naturel. Par contre, je n'entends nier en aucune façon que la sympathie ne soit aussi un fait naturel; je crois, au contraire, que sur ce fait important repose la possibilité d'une éducation de la bonté et de la noblesse de cœur, et l'espoir de leur faire acquiescer à la fin un ascendant complet. Mais les carac-

tères doués de la vertu de la sympathie, laissés sans culture et abandonnés à leurs instincts sympathiques, sont égoïstes comme les autres. La différence consiste dans l'espèce d'égoïsme. Leur égoïsme n'est point solitaire mais sympathique : c'est l'égoïsme à deux, à trois, à quatre. Ils sont peut-être très-aimables, et très-agréables pour ceux qui sont l'objet de leur sympathie, et grossièrement injustes et durs pour tout le reste du monde. On voit même les organisations nerveuses les plus délicates, qui sont les plus capables de sympathie et qui en réclament davantage, rester, par le fait même de leur délicatesse, soumises à tant d'impulsions de tout genre, qu'elles offrent les exemples les plus saisissants d'égoïsme, bien que d'une espèce moins repoussante que celle des natures plus froides. Y a-t-il jamais eu une personne chez laquelle, en dehors de tout enseignement des maîtres, des amis et des livres, comme de tout effort personnel et réfléchi pour se modifier soi-même conformément à un idéal, la bienveillance naturelle ait été un attribut plus puissant que l'égoïsme dans aucune de ses formes? Peut-être. Mais ces exemples, s'il en est, sont extrêmement rares, de l'aveu de tous, et cela me suffit.

Or (pour ne rien dire de plus de l'empire que l'on prend sur soi en faveur d'autrui), l'empire sur soi-même pour soi-même, c'est-à-dire le pouvoir de sacrifier un désir présent à un objet éloigné ou à une fin générale, qui est indispensable pour faire accorder les actions de l'individu avec les idées qu'il se fait de son bien particulier, cet empire sur soi-même est la chose la plus contre nature dans un esprit qui n'a pas été soumis à la disci-

pline ; on peut le voir par le long apprentissage que les enfants y consacrent, par la façon très-imparfaite dont l'acquièrent les personnes nées pour la puissance, celles dont la volonté rencontre rarement des résistances, par l'exemple de tous ceux qui ont été dès le début entourés de flatteries, par l'absence frappante de cette qualité chez les sauvages, les marins, les soldats, et, bien qu'à un moindre degré, dans la presque totalité des classes pauvres de l'Angleterre et des autres pays. La principale différence qui distingue cette vertu des autres au point de vue où nous sommes placés, c'est que, bien que, comme elles, elle exige un enseignement, elle est plus susceptible que les autres d'être apprise sans maître. C'est un axiome rebattu qu'on n'apprend à se maîtriser que par l'expérience. Aussi cette qualité est-elle bien plus près d'être naturelle que les autres dont nous avons parlé, puisque l'expérience personnelle sans autre enseignement du dehors a quelque tendance à l'engendrer. La nature ne la donne pas toute faite, pas plus que les autres vertus ; mais souvent elle distribue des récompenses et des punitions qui contribuent à la former, et que, dans d'autres cas, il faut créer artificiellement en vue d'une fin expresse.

La véracité semblerait, de toutes les vertus, celle qui pourrait le mieux recevoir le nom de naturelle, puisqu'en l'absence de motifs qui poussent en sens contraire, le discours se conforme à la réalité ou au moins ne s'en écarte pas intentionnellement. En conséquence, des écrivains comme Rousseau se plaisent à décorer la vie sauvage de cette vertu, et à nous la présenter en un contraste

tout à son avantage avec les trahisons et les fraudes de la vie civilisée. Par malheur, ce tableau n'est qu'imagination pure ; partout la réalité le dément. Les sauvages sont toujours menteurs. Ils n'ont pas la plus légère idée que la vérité soit une vertu. Ils ont l'idée de ne pas trahir à leur détriment, comme de ne pas trahir de quelque façon que ce soit des personnes auxquelles ils sont liés par quelque lien spécial d'obligation, leur chef, leur hôte peut-être, ou leur ami : ces sentiments d'obligation sont la moralité qu'on enseigne dans l'état sauvage ; ils naissent des circonstances propres à cette vie. Mais le point d'honneur au sujet de la vérité, pour l'amour de la vérité, ils n'en ont pas l'idée la plus rudimentaire, pas plus que l'Orient tout entier et la plus grande partie de l'Europe : et encore dans le petit nombre de pays assez avancés pour que ce sentiment y subsiste, ce point d'honneur n'est-il le privilège que d'une faible minorité, qui seule s'en fait une règle de conduite en dépit des circonstances qui peuvent leur présenter des tentations réelles.

A s'en rapporter à l'acception généralement admise des mots *justice naturelle*, il faudrait voir dans la justice une vertu universellement considérée comme implantée directement par la nature. Néanmoins, je crois que le sentiment de justice a une origine tout artificielle. L'idée de justice naturelle ne précède pas, elle suit celle de justice conventionnelle. Aussi loin que nous portons nos regards dans les premiers modes de la pensée humaine, soit que nous considérions les temps anciens, y compris ceux de l'Ancien Testament, soit que nous regardions

les portions de l'humanité qui ne sont pas encore dans un état plus avancé que celui de notre antiquité, nous nous apercevons que les idées que l'on se faisait de la justice étaient définies et limitées par les réglemens exprès de la loi. Les justes droits de l'individu, cela voulait dire les droits que la loi lui donnait : un homme juste, c'était un homme qui n'avait jamais attenté à la propriété légale ou aux autres droits d'autrui. La notion d'une justice plus haute, dont les lois elles-mêmes relèvent, qui obligent la conscience, alors même que nulle prescription positive de la loi n'intervient, cette notion est une extension plus récente de l'idée, suggérée et logiquement amenée par l'analogie qu'elle présente avec la justice légale qu'elle ne cesse d'accompagner à travers toutes les nuances et les variétés du sentiment, et à laquelle aussi elle emprunte à peu près tout son langage. Les mots mêmes de *justus* et de *justitia* dérivent de *jus*, loi. Les cours de justice, l'administration de la justice, signifient toujours les tribunaux.

Que si l'on voulait dire que les germes de toutes ces vertus doivent se rencontrer dans la nature humaine, sans quoi l'humanité serait incapable de les acquérir, je suis prêt à l'admettre, sauf explication. Il faut dire que les mauvaises herbes qui disputent le sol à ces germes salutaires, ne sont pas des germes, mais des jets prodigieusement florissans, qui les étoufferaient et les détruiraient mille fois pour une, si les hommes n'avaient pas un intérêt tellement puissant à soigner les bons germes les uns chez les autres, qu'ils ne manquent jamais de le faire dans la mesure que comporte leur intelligence très-

imparfaite encore à cet égard comme à bien d'autres. C'est par ces soins assidus, commencés de bonne heure, et que n'ont pas contrecarré des influences défavorables, que, dans certaines circonstances heureuses de l'histoire de l'humanité, les sentimens les plus élevés dont elle est capable deviennent une seconde nature plus forte que la première, et qui la subjugué moins qu'elle ne l'absorbe. C'est encore à la même cause que ces organisations bien douées doivent d'avoir atteint une perfection analogue en se cultivant elles-mêmes. En effet, quelle culture de soi-même serait possible sans l'aide du sentiment général de l'humanité tel qu'il se manifeste dans les livres, dans la contemplation des caractères élevés réels ou idéaux ? Cette nature des hommes les meilleurs et les plus nobles, créée artificiellement, ou au moins artificiellement perfectionnée, est la seule nature qu'il soit jamais louable d'imiter. Il est à peu près superflu de dire que même cette nature ne peut être érigée en critérium de conduite, puisque c'est le fruit d'un système d'éducation, dont le choix, s'il est l'effet de la raison et non d'un accident, doit avoir été déterminé par un critérium déjà choisi.

Cet examen rapide suffit amplement pour prouver que le devoir de l'homme est le même à l'égard de sa propre nature, qu'à celui de la nature de toutes les autres choses : il ne doit pas la suivre mais la corriger. Toutefois il est des gens qui, sans nier que les instincts doivent être subordonnés à la raison, accordent assez d'autorité à la nature pour soutenir que toute inclination naturelle doit avoir quelque sphère d'action qui lui soit garantie,

quelque débouché où elle puisse trouver satisfaction. Tout désir naturel, disent-ils, doit avoir été créé pour un but : et on pousse cet argument si loin, que nous entendons souvent soutenir que tout désir que l'on suppose naturel d'entretenir, doit avoir dans l'ordre de l'Univers un objet qui lui correspond. C'est ainsi par exemple que le désir d'une prolongation indéfinie de l'existence, passe aux yeux de bien des gens pour une preuve suffisante de la réalité de la vie future.

Je pense qu'il y a une absurdité radicale dans tous les efforts qu'on fait pour découvrir le détail des desseins de la Providence, en vue d'aider, après l'avoir découvert, la Providence à les réaliser. Ceux qui soutiennent d'après des indications particulières que la Providence veut ceci ou cela, croient de deux choses l'une, ou bien que le créateur peut faire tout ce qu'il veut, ou bien qu'il ne le peut pas. Dans la première supposition, si la Providence est omnipotente, Elle veut tout ce qui arrive, et le fait même qu'une chose arrive prouve que la Providence l'a voulu. S'il en est ainsi, toutes les actions d'un homme sont prédéterminées par la Providence dont elles accomplissent les desseins. Mais si, d'après une théorie plus religieuse, la Providence ne veut pas tout ce qui arrive, mais seulement tout ce qui est bon, l'homme possède en lui-même le pouvoir, par ses actions volontaires, de prêter secours aux intentions de la Providence. Mais il ne peut apprendre ces intentions qu'en considérant ce qui tend au progrès du bien général et non ce qu'un homme a quelque inclination naturelle à faire. En effet, étant donnée la limite que, d'après cette

manière de voir, des obstacles inscrutables et insurmontables imposent à la puissance divine, qui sait si l'homme n'aurait pas été créé avec des désirs qui ne seront jamais satisfaits, ou même que son devoir lui défend de jamais satisfaire? Il se peut que les inclinations dont l'homme a été doué, aussi bien que tout autre artifice que nous observons dans la nature, ne soient pas l'expression de la volonté divine, mais l'effet des entraves de la nécessité qui gênent sa liberté d'action ; et si nous y puissions des indications pour diriger notre conduite, nous pourrions tomber dans un piège tendu par l'ennemi. L'opinion d'après laquelle toutes les choses que l'infinie bonté peut vouloir, ont lieu réellement dans l'univers, ou qui, au moins, nous défend de dire, ou de supposer jamais, que ces choses n'ont pas lieu, cette opinion ne convient qu'à des gens qu'une terreur servile pousse à offrir un hommage de mensonge à un Être duquel pourtant ils affectent de dire qu'il ne saurait être trompé, qu'il a toute fausseté en abomination.

Quant à cette hypothèse particulière que toutes les impulsions naturelles, tous les penchant assez universels et suffisamment spontanés pour mériter le nom d'instinct, doivent exister en vue de fins bonnes, que nous devons nous borner à les régler, sans les réprimer, cette dernière hypothèse est vraie de la majorité de ces penchants, car l'espèce n'aurait pu durer, si la plupart de ses penchants n'avaient été dirigés vers des choses nécessaires ou utiles à sa conservation. Mais, à moins que l'on puisse réduire les instincts à un très-petit nombre, il faut reconnaître que nous avons aussi de mauvais instincts, que