

s'abstient d'en réprover comme d'en justifier l'institution, et, de fait, il l'accepte avec les avantages et les périls qu'elle offre, dans les conditions des sociétés présentes (1). » J'ajouterai qu'il l'accepte sans répugnance, sans protestation visible de sa raison ou de son cœur : il ne demande point que l'on traite bien les esclaves dans leur intérêt, mais dans celui des maîtres ou de la société : il répéterait volontiers avec Xénophon que « les citoyens d'une même ville doivent se garder les uns les autres, sans solde, contre les esclaves (2) » ; il les redoute, mais pas un mot ne nous fait sentir qu'il les aime.

L'âme de Platon était trop dédaigneuse pour s'abaisser jusqu'aux petits. Tout ce qui travaille des mains et se courbe dans un atelier lui fait horreur, comme à son maître Socrate. Par une inconséquence il a composé d'artisans le troisième ordre de sa république ; mais, toutes les fois que de l'idéal il descend à la réalité, il montre son mépris pour eux. A ses yeux, les artisans sont incapables de s'élever à la sagesse. Parlant de personnes qui avaient embrassé la profession de philosophes y étant mal préparées, il dit que, parmi elles, étaient des artisans, c'est-à-dire « des hommes que la nature avait peu faits pour la philosophie, et dont un travail servile a usé, dégradé l'âme, comme il a défiguré le corps. Ne dirais-tu pas, ajoutait-il, un esclave chauve et chétif, à peine libre de ses fers, qui, ayant amassé quelque argent avec sa forge, court aux bains publics pour s'y laver, prend un ha-

(1) Wallon, *Histoire de l'esclavage*, t. I, p. 370.

(2) Xénophon, *Hiéron*, 4.

bit neuf, et, habillé comme un nouvel époux, va épouser la fille de son maître, que lui livrent la pauvreté et l'abandon où elle se trouve ? Quels enfants produira cette union ? des enfants abâtardis et mal conformés (1). » La conclusion de cette parabole, c'est que de l'union des ouvriers avec la sagesse, comme de celle des esclaves avec les femmes libres, rien de bon ne peut sortir. Platon trouve moyen de renfermer, dans une même phrase, son mépris pour les ouvriers et pour les esclaves.

M. Havet a porté sur Platon un jugement qui me paraît fort exact. « Il demeure vrai, dit-il, que Platon, pour tout ce qui tient au respect de l'humanité dans les faibles, femmes, enfants, esclaves, etc., reste au-dessous, non seulement des sentiments qu'on aura plus tard, mais de ceux mêmes que plusieurs avaient autour de lui ou avant lui... Il ne se détourne pas volontiers de l'idée de l'homme accompli, telle qu'elle est toujours présente à sa pensée et qu'il la réalisait presque en lui-même : ayant la beauté de la figure comme celle de l'esprit, sachant toutes les sciences, goûtant tous les arts, armé de toutes les forces (y compris la richesse) par lesquelles notre nature peut s'agrandir. Tout ce qui n'atteint pas à cette idée, tout ce qui ne peut pas poursuivre ces hautes perspectives, est sans intérêt pour lui ; il passe au milieu des hommes comme un dieu, et il n'aperçoit guère parmi eux que ceux qui lui font cortège (2). »

A mesure que s'obscurcit la fortune de la Grèce, et

(1) *République*, livre VI ; trad. Cousin, t. X, p. 27.

(2) E. Havet, t. I, p. 248.

que le sceptre de l'hégémonie échappe aux mains défaillantes d'Athènes, il semble que, comme pour protester contre les destins, l'idée de cité se resserre, devienne plus âpre et plus fermée. Aristote, étranger par la naissance, mais devenu promptement Athénien par l'esprit, représente cette tendance dans toute son énergie. Nulle part autant que dans sa *Politique*, l'État antique n'apparaît avec ses privilégiés et ses opprimés, liés ensemble par la chaîne de fer de la logique. Peu importe si cette logique est toute artificielle et fait violence à la nature. Aux yeux d'Aristote, pour qu'il y ait des citoyens, il est nécessaire qu'il y ait des hommes de loisir, nécessaire par conséquent qu'il y ait des esclaves. Cette nécessité n'est pas fondée seulement sur la politique, mais sur la nature. Certains hommes sont naturellement libres, d'autres naturellement esclaves. Les uns ne doivent jamais servir : la nature les a marqués du sceau de la domination. Les autres sont incapables de vertu, de raison, même de bonheur (1), nés avec une prédestination à la servitude. « Quand on est inférieur à ses semblables autant que le corps l'est à l'âme, la brute à l'homme, et c'est la condition de tous ceux chez qui l'emploi des forces corporelles est le meilleur parti à espérer de leur être, on est esclave par nature; pour ces hommes-là, ainsi que pour les autres êtres dont nous venons de parler, le mieux est de se soumettre à l'autorité d'un maître; car il est esclave par nature celui qui peut se donner à un autre, et ce qui précisé-

(1) Aristote, *Éthique*, XI, vi, 8.

ment le donne à un autre, c'est de pouvoir aller à ce point de comprendre la raison quand un autre la lui montre, mais de ne la posséder pas en lui-même (1). » S'il y a des hommes ainsi faits que leur destinée soit de servir, il est légitime de les y contraindre. La conquête, la traite, la chasse à l'homme, Aristote justifie tout cela. « La guerre est en quelque sorte un moyen naturel d'acquérir, puisqu'elle comprend cette chasse que l'on doit donner aux bêtes fauves et aux hommes qui, nés pour obéir, refusent de se soumettre. C'est une guerre que la nature elle-même a faite légitime (2). » On comprend qu'il reste peu de droits à l'esclave, puisque la nature l'a créé incapable d'en user. « L'esclave est absolument privé de volonté (3). » Le maître pense et veut pour lui; le maître est l'âme, l'esclave n'est qu'un corps, un instrument subordonné à la volonté d'autrui (4).

Tel est l'édifice logique construit par Aristote. Évidemment, il ne se soutient pas, et le philosophe fait des efforts désespérés pour s'en démontrer la solidité. Il sent lui-même que tout croule dès qu'on y porte la main, et que cette logique ne reste debout qu'en donnant à chaque instant des démentis à l'expérience et à la raison. Mais il lui faut l'esclavage pour étayer la cité. La cité, telle qu'il la conçoit, est toute aristocratique.

(1) Aristote, *Politique*, I, II, 13. — Ces théories ont trouvé des échos même de nos jours : un des plus ardents esclavagistes des États-Unis, Georges Fitzhugh, n'a pas craint d'écrire : « Il y a des hommes qui naissent avec le bât sur l'échine, d'autres qui naissent armés du fouet. »

(2) Aristote, *Politique*, I, III, 8.

(3) *Ibid.*, I, II, 13.

(4) *Ibid.*, I, II, 4, 20.

Les citoyens s'y occupent exclusivement des affaires publiques; tout travail leur est interdit; par conséquent, ils ont besoin d'esclaves; il importe donc, à tout prix, de légitimer l'esclavage. Ces citoyens doivent être, de toute façon, des privilégiés : on n'admet point parmi eux de gens débiles et mal venus, ne portant pas dans leur personne le signe du commandement. Les enfants chétifs seront exposés ou abandonnés. Il ne faut pas même que la classe des citoyens s'augmente trop : il est de l'essence d'une aristocratie de ne pas devenir trop nombreuse : sa force, la stabilité de ses privilèges sont à ce prix; là encore l'exposition des enfants, et, « là où les mœurs ne le permettent pas, » l'avortement, viendront préserver l'aristocratie du péril de verser, par le nombre, dans la démocratie.

Telle est la politique d'Aristote, fondée sur l'écrasement des faibles : la femme, l'enfant, l'esclave. Jamais l'honnêteté, la justice et le bon sens ne furent plus cruellement immolés à une conception chimérique et arbitraire. Qu'importe, après cela, qu'Aristote se soit contredit lui-même, qu'il ait plus fortement qu'aucun ancien recommandé l'humanité envers les esclaves, prescrivant de les traiter avec plus de douceur encore que les enfants, voulant qu'on multiplie pour eux les fêtes chômées, qu'on leur fasse espérer, comme prix de leurs efforts, la liberté? Ces généreuses inconséquences font honneur au bon cœur du philosophe, mais elles ne mettent que plus vivement en lumière le vice radical de son système. Ce système n'est autre que la raison d'État, hypocritement déguisée sous les apparences d'une prétendue loi naturelle et com-

mandant, contre les faibles et au profit des forts, des attentats dont gémit la nature.

Quand les derniers temps de la prépondérance et de la liberté d'un grand peuple sont arrivés, il se produit quelquefois un double phénomène : chez les uns, l'amour de ses institutions défaillantes s'exalte, se raidit, devient comme excessif et intraitable, nous venons de le voir dans Aristote; chez d'autres, au contraire, l'esprit de nationalité, le sens du patriotisme s'émeuse. Leurs regards se portent au delà des frontières, ils ont hâte de sortir de la cité en ruines. Tantôt l'amour égoïste de soi, tantôt, par un excès contraire, le détachement absolu de soi-même, remplacent pour eux le civisme étroit, absorbant et jaloux. Tels sont les épicuriens et les stoïciens.

Je n'ai point à juger ici ces deux écoles, qui se partagèrent la direction des intelligences après la chute de la liberté hellénique, et dont les doctrines exercèrent plus tard sur le développement philosophique de l'esprit romain une si profonde et si durable influence. Je rechercherai seulement ce qu'elles ont fait pour la cause des esclaves.

Disons d'abord qu'elles conviennent bien à un temps de servitude. Il y a quelque chose de plus triste que le despotisme, c'est son lendemain. Il a déformé ceux qui l'ont subi, et n'a point créé d'hommes nouveaux. Il a fait naître et entretenu une foule de convoitises, favorisé l'abaissement des caractères, substitué l'orgueil à la fierté, le faste à la dignité de l'homme libre, l'amour du luxe et du bien-être à la modération d'une vie indépendante. Vient-il à cesser

brusquement ? la main coupable, mais ferme et habile, qui l'imposait est-elle frappée par la mort ? la société demeure la proie d'une génération vicieuse, molle, emportée, qui continue les traditions du despotisme, ou au contraire se jette, par un mouvement excessif de réaction, dans les horreurs de l'anarchie. Ainsi en fut-il, pour le monde grec, après la mort d'Alexandre. La Grèce fut asservie à des rois ou à des tyrans, lieutenants et familiers du grand Macédonien. Un Démétrius, cruel, débauché, fou, artiste cependant, la gouverna, successeur d'Alexandre comme un Caligula ou un Néron devait être successeur de Jules César et d'Auguste. Alors, dans le monde des esprits, une double tendance se fit jour : celle des stoïques, cherchant l'affranchissement de l'homme dans l'indifférence superbe du sage, celle des épicuriens le plaçant dans le plaisir, les uns tendant jusqu'à l'excès les ressorts de la volonté, les autres les relâchant jusqu'au libertinage : anarchie ou despotisme.

La naissance de ces écoles ne date pas du lendemain de la mort d'Alexandre, mais après cette date elles demeurèrent seules, tout autre mouvement philosophique ayant cessé. Le fondateur du stoïcisme, Zénon, était disciple d'Antisthène, lui-même disciple de Socrate. Zénon a la grandeur et l'élévation de la pensée socratique. Il rêve une cité de sages : il écrit, comme Platon, sa *République*, malheureusement perdue. Sa théologie est large, belle : on la trouve reflétée dans l'hymne célèbre de Cléanthe. Mais sa morale, si forte et si austère qu'elle soit, est loin d'être

bienfaisante pour l'humanité. Zénon veut détacher l'homme des choses du dehors, afin qu'il fasse le bien sans se laisser corrompre par les tentations ni effrayer par les menaces ; il veut que chacun s'efforce d'être utile à ses semblables. Peu à peu cette dernière vue s'affaiblit : la sagesse stoïque se réduisit à une force inerte et stérile, utile au sage seul, lequel devint indifférent aux choses du dehors, à ses intérêts les plus chers comme à ceux des autres hommes. Le sage se suffit à lui-même ; il ne connaît ni désir ni crainte ; aucun bien extérieur ne le sollicite, puisqu'il n'y a de bien que la vertu ; aucun mal extérieur ne l'intimide, puisque la douleur n'est point un mal : que lui importent la conquête, l'esclavage, les malheurs de la patrie, la ruine de la chose publique ? que lui importent les affections de famille, un père, une mère, une femme, des enfants ? Le sage seul, se suffisant à lui-même, sans crainte et sans espérance, tel devint l'idéal et le *paradoxe* de l'école stoïque, à mesure que le soleil de la Grèce se voila, et que le monde naguère éclairé de ses rayons s'enfonça dans la désolation et la servitude.

Quel bien l'esclave pouvait-il retirer d'une telle philosophie ? un très réel : il voyait tomber pour lui les murailles de la cité antique, ces hautes et noires murailles qui le séparaient des autres hommes : il se sentait introduit dans une cité nouvelle, qui embrasse dans son enceinte tout ce qui vit et qui pense, sans distinction d'origine et de condition. Il se sentait homme, et l'égal de tous, puisque les choses extérieures, douleur, servitude, ne sont rien, et qu'il n'y a de

réel que la vertu. On comprend aisément qu'une telle philosophie ait attiré les déshérités de la société antique, et que, dans le monde grec comme dans le monde romain, l'école stoïcienne ait compté des esclaves parmi ses adeptes. Mais, si ces doctrines étaient bonnes pour consoler l'esclave, elles ne pouvaient rien pour sa délivrance. A quoi bon faire cesser l'esclavage? l'esclavage n'est pas un mal. Le vrai sage est indifférent à tout, à l'esclavage comme à la liberté. S'il a les vertus d'un homme libre, il est libre, quelle que soit la condition où le sort l'ait jeté. Le reste ne vaut pas la peine que l'on s'émeuve, que l'on sorte de cette apathie, ἀπάθεια, qui est le dernier mot de la philosophie stoïque. Aussi les philosophes de cette école n'ont pas même l'idée que l'esclavage doive être un jour aboli: « L'esclave, dit Chrysippe, est un salarié à perpétuité (1). » « Du jour où ce mot eut été prononcé et compris, écrit M. Havet, le mouvement qui devait aboutir à l'abolition de l'esclavage avait commencé (2). » M. Havet se fait illusion sur le sens du mot *mercenarius*, qui est loin d'avoir la portée qu'il y voit, et dont la signification est déterminée par l'épithète *perpetuus*: attribuer à l'école de l'indifférence et de l'immobilité le mérite d'avoir commencé « le mouvement qui devait aboutir à l'abolition de l'esclavage » est un contresens.

Celle du plaisir n'y contribua pas davantage. Contrepartie de la philosophie stoïcienne, la doctrine d'Épicure peut se résumer par ces mots: Il n'y a de bien

(1) Cité par Sénèque, *De beneficiis*, III, 22.

(2) E. Havet, t. I, p. 324.

que le plaisir, il n'y a de mal que la douleur. Épicure n'a pas inventé la théorie qui a pris son nom. Un de ses prédécesseurs, Aristippe, professa le premier à Cyrène la morale du plaisir. « Je veux, dit-il, que mes esclaves me fournissent en abondance ce qui m'est nécessaire (1). » Hégésias, philosophe de la même école, fait également mention des esclaves: ils sont, dit-il, les égaux des autres hommes, car ils peuvent aussi bien goûter le plaisir (2). Épicure les admet à philosopher: il recommande de ne pas les battre, de leur pardonner s'ils font mal: « L'esclave est un ami d'une condition moindre (3). » Les épicuriens, on le voit, acceptent l'esclavage, et se montrent indulgents envers les esclaves. L'esclave est capable de vertu, avaient dit les stoïques; ils répètent à leur tour: l'esclave est capable de plaisir. L'esclave, par conséquent, est l'égal de l'homme libre. Mais l'épicurien, pas plus que le stoïcien, ne fera un mouvement pour faire entrer cette égalité dans les faits sociaux. Souffre avec nous, dit l'un; jouis avec nous, reprend l'autre; l'esclave ne recevra pas de secours plus efficace que ces paroles. Fait pour des âmes amollies, découragées, mais ayant gardé à la surface un peu de cet aimable sourire et de cette légère ironie qui est le charme de l'esprit grec, l'épicurisme aboutit, comme le stoïcisme, mais par une autre voie et pour d'autres motifs, au *nirvāna* philosophique, l'indifférence.

Tel est le dernier mot: chez les vigoureux penseurs

(1) Xénophon, *Mémoires sur Socrate*, II, 1.

(2) Cité par Diogène de Laërce, II, 8.

(3) Sénèque, *Ep.* 47, 107.

de la grande époque, les esclaves n'ont rencontré qu'une hostilité systématique; des moralistes résignés de la décadence ils n'ont reçu que d'apathiques encouragements: inimitié ou indifférence, ainsi peuvent être résumées les dispositions que les diverses écoles philosophiques qui se sont partagé la direction des esprits dans le monde grec ont tour à tour éprouvées à leur égard.

## II

Rome n'a point de philosophie originale: elle a cependant des philosophes. Tous sont disciples de la Grèce. Les uns, comme Cicéron, reflètent indifféremment les idées du Lycée, de l'Académie et du Portique: tel un fleuve peint tour à tour dans ses eaux les objets placés sur ses rives. Les autres, comme Sénèque, Épictète, Marc-Aurèle, mettent une empreinte personnelle sur des théories ou des sentiments empruntés à Zénon. Enfin l'épicurisme a aussi sa place, considérable dans les mœurs, restreinte dans les livres: il eut la gloire d'inspirer l'un des plus grands poètes de Rome, le premier et peut-être le seul qui ait mis avec succès la philosophie en vers, Lucrèce.

Lucrèce s'efforce de délivrer les hommes du fardeau de la religion; mais il ne paraît pas s'apercevoir que le fardeau de l'esclavage pesait beaucoup plus lourdement sur eux. Une seule fois l'esclavage est nommé par lui, à côté de la pauvreté, de la richesse, de la liberté, de la concorde, parmi les accidents dont la

présence ou l'absence ne modifie point substantiellement notre nature (1). Mais pas un mot pour regretter qu'il y ait des esclaves: quand dans le cinquième livre il expose, avec une incomparable grandeur, l'origine des institutions humaines, il ne songe point à noter le moment où la servitude fut introduite dans le monde. Pour lui, la question de l'esclavage n'existe pas. Comment en serait-il autrement, et comment les misères de ses semblables troubleraient-elles la quiétude du grand épicurien? n'a-t-il pas écrit ces vers, dignes d'une éternelle admiration, si l'on regarde seulement à la beauté de la poésie, mais qui dénotent une âme bien peu sensible aux douleurs d'autrui: « Il est doux, lorsque la tempête soulève la mer immense, de regarder du rivage le marin battu des flots: non qu'on aime à voir souffrir, mais parce qu'on jouit en contemplant les périls dont on est soi-même exempt. Il est doux encore d'assister aux batailles rangées dans la plaine, sans prendre sa part du danger (2). » Non, ce n'est pas un tel homme qui aurait songé à sortir de l'ἀπάθεια philosophique pour combattre un abus, porter secours à ses frères, et se dévouer à ces naufragés de l'antique civilisation, les esclaves.

Cicéron, malgré de grandes paroles, pleines de douceur et de tendresse, malgré qu'il ait prononcé le premier ce beau mot: *Caritas generis humani*, n'en eût pas eu davantage la pensée. Il a traversé toutes les écoles, a pris quelque chose de chacune d'elles, cepen-

(1) *De natura rerum*, I, 456.(2) *Ibid.*, II, 4-6.

dant il s'inspire surtout des stoïciens ; il professe leurs nobles théories sur la fraternité universelle, mais il reproduit sans cesse leurs maximes sur l'indifférence du sage pour les choses qui passent, pour les accidents qui modifient par la souffrance ou la joie le fond immobile de l'existence humaine, sans pouvoir altérer la souveraineté et l'impassibilité du *moi*. Tous les hommes sages sont libres, tous les méchants sont esclaves, dit-il (1) ; par conséquent, ce n'est point la différence des conditions sociales, mais celle de l'état moral, qui constitue réellement la liberté et la servitude. Cette idée stoïcienne est grande, et, dans une large mesure, elle est vraie ; les moralistes de tous les temps, soit païens, soit chrétiens, l'ont répétée. Mais quel oreiller commode elle apportait à l'indifférence de ceux qui ne voulaient pas agir, et ne souciaient point des maux de toute sorte qu'entraînait, dans la société antique, la profonde inégalité des conditions ! Cicéron est de ceux-là, et s'empresse de le dire, afin de prévenir toute équivoque. Après avoir déclaré que tous les méchants sont esclaves, et par conséquent tous les bons libres, il a soin d'expliquer que ces théories s'appliquent seulement au monde spirituel de la raison et de la conscience, et n'ont aucune application aux réalités concrètes de la société civile : « Je ne dis pas que les méchants sont esclaves à la façon des *mancipia*, qui sont devenus la chose d'un maître en vertu d'une vente ou de quelque application du droit civil ; mais si la servitude est, comme elle l'est réellement, l'obéissance

(1) Voir, dans les *Paradoxa*, tout le livre V ; et le *De finibus boni et mali*, III, 22.

d'une âme brisée et abjecte, incapable de se conduire, qui niera que tous les gens légers, cupides, en un mot tous les méchants, soient esclaves (1) ? » C'est un esclavage spirituel, qui coexiste, sans s'y confondre, avec l'esclavage matériel établi par la loi.

Cicéron professe à la fois les maximes des stoïciens sur l'indifférence où le sage doit se tenir par rapport aux conditions humaines et aux accidents de la vie, et les théories des socratiques sur le rôle privilégié du citoyen, son oisiveté nécessaire, l'indignité du travail manuel (2). Il semble ne pas voir la contradiction existant entre ces idées d'origine différente. En ce qui concerne la question de l'esclavage, elles tendaient, en définitive, au même résultat : le maintien des abus existants. Cicéron n'a jamais pensé à les corriger. En politique, il est un conservateur obstiné. Il porte, dans sa lutte pour le maintien de l'ordre établi, dans son aversion pour toutes les nouveautés, la passion de l'homme de parti et l'âpreté du parvenu. Comment aurait-il pris garde aux esclaves, lui qui méprisait si profondément la populace (3) ? Comment eût-il provoqué des mesures en leur faveur, lui qui s'opposait si énergiquement à tout ce que des esprits vraiment libéraux tentaient de faire pour tirer le petit peuple de Rome de l'abjection où il croupissait, et lui rendre,

(1) *Paradoxa*, V, 1.

(2) Voir au premier livre du *De officiis*, le chapitre 42, si souvent cité. Comme Socrate. Cicéron excepte de la réprobation qu'il fait peser sur le travail les occupations agricoles : il admet également le grand commerce, *magna et copiosa mercatura*, que ses amis les chevaliers et les publicains exerçaient par le moyen de leurs esclaves.

(3) *Pro Flacco*, 18 ; *Pro domo*, 33.

avec le droit à la propriété, le sentiment oublié de la dignité humaine? Tous les essais de loi agraire contemporains de Cicéron n'eurent pas d'adversaire plus acharné que lui. « C'est un Romain, un politique, le chef ou du moins l'interprète d'une aristocratie menacée, » dit M. Havet (1); « en politique, ajoute M. Duruy, sa vue ne dépasse point un horizon borné (2). » Ce dernier mot n'est qu'à moitié exact. Cicéron voyait plus loin que ses amis, que ces grands de Rome de qui il s'était fait accepter à force de services; mais l'intérêt, la vanité, lui interdisaient de dépasser leurs courtes vues.

Aussi, quel soin à ne jamais laisser entendre que l'esclavage puisse être injuste, que le droit des maîtres soit en quelque chose contestable! Il va jusqu'à permettre à ceux-ci la cruauté: « A ceux qui doivent retenir de force les hommes sous leur joug, la cruauté doit être permise, par exemple, aux maîtres envers leurs esclaves, s'ils ne peuvent les maintenir autrement (3). » Ce n'est pas là une parole d'avocat, introduite dans quelque plaidoyer de Cicéron, parce que les nécessités de la cause le demandaient: c'est une opinion philosophique, insérée avec réflexion dans un traité de morale. Et, pour bien marquer la différence qui existe entre les esclaves et les hommes libres, Cicéron ajoute: « Mais agir de même dans une cité libre, afin de se faire craindre, serait de la démence. » Je ne crois pas que l'antiquité ait jamais prononcé

(1) T. I, p. 118.

(2) Duruy, *Histoire des Romains*, t. III, p. 466.

(3) *De officiis*, II, 7.

parole plus froidement dure: Aristote est ici dépassé par le Romain sans entrailles.

Aussi ne s'étonnera-t-on pas de la tranquillité avec laquelle Cicéron discute de singuliers cas de conscience posés par le stoïcien Hécaton. L'antiquité avait ses philosophes pratiques, « qui entraient dans tout le détail des devoirs, et ont fondé cette science des difficultés morales que les chrétiens ont appelée la casuistique; mais elle était, chez les philosophes, bien plus sensée et plus pure que chez les casuistes, parce qu'ils n'avaient à consulter que leur raison et leur conscience, et non ces intérêts de gouvernement et de politique qu'on ne peut servir que par la subtilité et le mensonge (4) ». Ces lignes de M. Havet m'étonnent: ne vient-il pas de nous montrer le premier des « casuistes » romains, l'auteur du traité des *Devoirs*, plus enchaîné que personne à « ces intérêts du gouvernement et de politique qu'on ne peut servir que par la subtilité et le mensonge »? Quant à la supériorité de la casuistique païenne sur celle des chrétiens, c'est affaire d'appréciation: j'imagine que le procès des casuistes n'a pas été jugé en dernier ressort par M. Paul Bert. Je n'entreprendrai point de le reviser, mais au moins puis-je indiquer, comme terme de comparaison, la manière dont la philosophie antique posait et résolvait certains cas de conscience. Écoutez Cicéron lui-même, dans son traité des *Devoirs*. « Hécaton, dit-il, a rempli son sixième livre de questions comme celle-ci: l'homme de bien, dans une grande cherté de blé, peut-il se dispenser de nourrir

(4) Havet, t. II, p. 102.



ses esclaves? Il examine le pour et le contre, mais il finit par prendre la règle du devoir dans l'intérêt plutôt que dans l'humanité. Il demande encore si en mer, quand il faut jeter quelque chose par-dessus bord, on jettera plutôt un cheval de prix ou un esclave sans valeur. L'intérêt parle dans un sens, l'humanité dans un autre (1). » « Voilà tout, et il passe à d'autres questions, s'écrie M. Havet après avoir cité ce passage. Que n'entrevoit-on pas sous ces lignes si négligemment jetées! Quelle lumière entre par là, et éclaire l'humanité dans ses profondeurs! Nous sommes forcés de nous contenter de ce que Cicéron, sans le dire, semble incliner vers l'humanité; et il nous faut considérer déjà comme un progrès, en fait de morale, que le cas de conscience fût posé, et qu'on ne s'en rapportât pas simplement à l'instinct et à l'intérêt du maître (2). » On admettra au moins que le progrès était petit.

La timidité avec laquelle Cicéron touche aux cas de conscience proposés par Hécaton étonne d'autant plus, que, dans les question de morale purement spéculative, la philosophie stoïcienne était très affirmative et très osée. Dans son traité des *Paradoxes*, Cicéron pose en principe ce sophisme de l'école stoïque : tous les péchés sont égaux, ainsi que toutes les bonnes actions, *æqualia esse peccata et rectè facta*. Il en tire des conséquences tantôt excellentes et tantôt absurdes. « Il est aussi mal, dit-il, de déshonorer une femme sans naissance ou une jeune fille de noble race (3). » Un chré-

(1) *De officiis*, III, 23.

(2) Havet, t. II, p. 118.

(3) *Paradoxa*, III, 1.

tien ne s'exprimerait pas autrement, et Cicéron semble ici en avance sur la morale commune de l'antiquité. Il dit ensuite qu'il n'y a pas de différence entre tuer son père et tuer un esclave (1), parce que tout ce qui est péché est péché, et qu'il n'est pas permis de distinguer les fautes graves des fautes légères. L'excès du paradoxe stoïcien éclate ici. Mais comment cette inflexible école, qui ne fait pas de différence entre la vie du père et celle de l'esclave, ne se prononce-t-elle pas avec autant de décision quand la vie de l'esclave est mise en balance avec celle du cheval de prix, quand l'alternative se pose de laisser mourir de faim ses esclaves ou de payer très cher le blé nécessaire à leur subsistance? C'est que, dans le premier cas, il s'agit d'une pure théorie, et que, dans les autres, l'intérêt des maîtres est directement en question. Alors, n'en déplaît à M. Havet, la casuistique païenne se montre singulièrement hésitante et portée aux compromis.

Disons-le donc hautement : entre tous les philosophes de l'antiquité, Cicéron est un de ceux qui ont le moins de titres à être comptés, non pas même parmi les adversaires de l'esclavage, mais simplement parmi les amis des esclaves. Il a dit une fois que la justice était une obligation envers tous, même envers le dernier des hommes, envers l'esclave (2). Je ne lui ferai pas l'injure de le louer de cette parole : il était vraiment difficile de dire le contraire. Cicéron ajoute que

(1) *Paradoxa*, III, 2. — Cependant Cicéron reconnaît ailleurs, *De finibus boni et mali*, IV, 27, qu'il est plus coupable de battre son père que de battre un esclave.

(2) *De officiis*, I, 13.