

de terminer les disputes philosophiques et théologiques; une fois qu'il serait adopté, tous les ennemis de la vérité devaient être réduits au silence. Au contraire, sans terminer les questions débattues, on en soulevait une nouvelle plus interminable que les autres, sur laquelle on ne pouvait s'entendre.

On répétait, sans en prévenir, ce qui avait été dit il y a deux cents ans contre Descartes; on l'accusait d'avoir introduit une méthode subversive de la foi, conduisant à l'athéisme et au scepticisme. On traitait de cartésiens tous ceux qui n'adoptaient pas la nouvelle méthode dite du sens commun: il fallait, sous peine de renoncer à la foi ou d'être inconséquent, admettre comme unique règle des jugements une prétendue autorité vague, qu'on ne savait où prendre, ni comment consulter.

D'une part, on demandait des définitions exactes, des principes clairs, des conséquences justement déduites, des raisons propres à convaincre; d'autre part, on répondait qu'en procédant de la sorte, c'était suivre la méthode cartésienne, et qu'on n'en voulait pas; on soutenait qu'il fallait commencer par croire, et que la certitude humaine reposait sur un acte de foi.

Mais, répliquait-on, quel motif détermine cet acte de foi? on ne le dit pas; qu'est-ce que cet acte de foi; on ne s'est pas mis en peine de le définir. Nous connaissons la foi divine et la foi humaine. Par la première, nous croyons les vérités révélées sur la parole de Dieu; par la seconde, nous admettons les faits historiques et ces taines vérités naturelles sur le témoignage des hommes. Mais, quand nous affirmons, sans crainte de nous tromper, que nous pensons, que nous existons, que le soleil nous éclaire, que deux et deux font quatre, que c'était hier dimanche, etc., est-ce l'autorité de Dieu ou le témoignage des hommes qui nous détermine à juger ainsi? Il est visible que non.

C'est notre nature, disait M. de Lamennais, qui nous force de croire: mais cette nécessité de croire, ou cette foi invincible (1) est-elle une autre chose que l'impossibilité de douter? Ce n'est donc ni une foi divine ni une foi humaine, mais un acte de l'esprit qui admet sans preuve des vérités trop claires pour être démontrées. Si on veut donner à cet acte le nom de foi, il faudrait donc au moins avertir qu'on entend par là un acte de foi, d'un ordre particulier, qu'on pourrait appeler foi dans notre nature, et alors on serait d'accord avec ceux qu'on appelle cartésiens.

Toutefois, il aurait été plus simple de s'en tenir à ce qu'on disait auparavant, que d'user de mots nouveaux ou mal définis pour dire au fond la même chose.

Rien de si fécond en obscurités que les disputes agitées pendant tant d'années sur les fondements de la certitude. M. de Lamennais et ses partisans disaient qu'on ne les entendait pas, ou qu'on les comprenait mal. Mais d'où venait qu'on ne pouvait les comprendre? De l'obscurité du système. Cela même en prouvait l'inutilité.

Supposons cependant que la plus grande autorité eût été admise comme unique règle infaillible de certitude, qu'y aurait-on gagné? Au premier moment on se serait divisé sur son application: chacun

(1) *Défense de l'Essai*, p. 451 et 442.

aurait prétendu avoir l'autorité pour soi. Qui aurait prononcé? On en serait toujours revenu, par la force des choses, à la marche ordinaire, et les objections qu'on fait contre la méthode de Descartes peuvent toutes se reproduire quand il s'agit de constater l'existence de l'autorité soutenue par M. de Lamennais, ou d'assigner le sens dans lequel elle doit être entendue.

2° En second lieu, disons-nous, ce système est faux et plein de contradictions: il consiste principalement à dire que l'homme individuel ne peut avoir de certitude entière qu'en s'appuyant sur le motif de l'autorité du genre humain; or, cette assertion est manifestement fautive. Quand nous disons: Je suis éveillé, j'écris, j'étais hier en ville, etc., nous ne craignons pas de nous tromper, et nulle proposition ne peut avoir pour nous un plus grand degré de certitude que celles-ci. Cependant nous ne sommes pas déterminés à les admettre par le témoignage des hommes, mais parce qu'elles sont claires chacune à sa manière, et qu'il ne nous est pas possible d'en douter. Quand tous les hommes viendraient nous dire en plein midi qu'il fait jour, en serions-nous plus assurés? Et qu'on ne suppose pas que si tous nous disaient le contraire, nous devrions renoncer à notre jugement particulier; car l'hypothèse ne peut être raisonnablement faite.

Si l'homme individuel ne peut avoir aucune certitude, pas même de son existence, qu'en s'appuyant sur l'autorité, comment connaîtra-t-il l'existence de l'autorité et ce qu'elle dit? C'est, disait-on, un fait qu'il constate; mais, comme tous les faits qu'on raconte ne sont pas également vrais, il faut une raison qui motive son assentiment. Cette raison quelle est-elle? est-ce la clarté du fait, son évidence, l'impossibilité d'en douter? dans ce cas on ne dit rien de nouveau, rien dont ne conviennent les adversaires. Ne serait-on pas fondé à demander pourquoi d'autres propositions motivées de la sorte ne seraient pas également certaines?

Dieu est la première de toutes les vérités, ajoutait-on. Oui, *ratione originis*, personne n'en doute; *rationi motivi*, c'est faux. Si nous avions la moindre raison de douter de notre existence ou de l'infaillibilité de nos perceptions claires, pourrions-nous être certains que Dieu est, ou qu'il y a quelque chose de vrai? Sur quoi nous appuyerions-nous pour cela?

De même pouvons-nous regarder le témoignage des hommes comme un motif certain de juger, si nous ne savons avec certitude qu'il y a des hommes, que nous les entendons, et que leur accord est essentiellement lié avec la vérité? Il faut donc nécessairement, en dernière analyse, en revenir à notre jugement particulier, qui doit être infaillible dans ce cas, sans quoi il n'y a rien de certain pour nous.

Dirons-nous donc que l'homme individuel est infaillible? Il ne l'est pas dans ce sens qu'il ne soit point sujet à erreur: mais il faut bien avouer qu'il juge infailliblement au moins en quelque chose, ou admettre le pyrrhonisme universel. Le grand problème à résoudre serait d'assigner les limites de la certitude pour lui et de trouver un moyen qui le préserverait de toute erreur. Dieu n'a pas voulu nous donner ce privilège sur la terre, hors de son Église, qui est la colonne de la vérité et ne peut tromper dans son enseignement.

Il existe cependant, pour ceux qui ne la connaissent pas ou qui ne

consultant pas ses décisions, beaucoup de choses certaines. A ne consulter que la raison, dans mille circonstances, nous voyons clairement la vérité, dans d'autres clairement la fausseté. Entre ces deux extrémités se trouve le domaine des opinions, et souvent d'un doute légitime; c'est là qu'il faut user de prudence pour ne point s'avancer avec témérité au delà de ce qui est suffisamment motivé. Ainsi, en plein midi, nous affirmons, sans crainte de nous tromper, qu'il fait jour, quoique vers l'aurore ou le crépuscule il soit souvent difficile de discerner le jour de la nuit.

On objecte que l'évidence ne nous dit rien sur l'existence des choses, parce qu'il n'y a nulle connexion essentielle entre nos idées et la réalité des objets extérieurs. Il y a encore ici une équivoque qu'il faut faire disparaître; l'objet de l'évidence proprement dite est l'essence des choses: or, cette essence est réelle dans son genre, c'est-à-dire dans l'ordre métaphysique, par là même qu'elle est perçue; car le rien ne peut être l'objet d'une idée. S'il s'agit de l'existence physique des choses contingentes, qui nous sont étrangères, ce n'est point par l'évidence que nous en jugeons; c'est par la relation des sens, par le témoignage des hommes ou par la révélation.

Nous disons, en outre, que ce système est plein de contradictions: en voici quelques-unes seulement, qu'il ne nous paraît pas aisé de concilier. Nous connaissons infailliblement l'autorité générale, et c'est par cette autorité que nous sommes assurés de notre existence; l'infaillibilité de l'autorité générale repose sur Dieu, et l'existence de Dieu nous est manifestée par l'autorité générale; nous admettons l'autorité générale par une foi invincible, et M. de Lamennais veut désespérer nos croyances même les plus invincibles: il veut que l'on admette l'autorité générale sans examen, et toutefois il dit que pour connaître cette autorité, il faut moins compter les témoignages que les peser. Les peser! avec quoi? est-ce avec l'autorité générale ou avec la raison? Comment accorder tout cela?

Nous ajoutons que ce système avait contre lui la nouveauté, et que c'était une mauvaise recommandation. M. de Lamennais avait beau dire qu'il n'établissait rien de nouveau, qu'il rétablissait seulement la marche de la nature. On ne le croyait pas sur parole: on voulait qu'il montrât par des faits incontestables que toujours on avait suivi la règle unique de l'autorité, que Descartes seul l'avait changée ou obscurcie. Or, il ne cherchait pas même à le faire, il se contenta de l'affirmer en termes violents. Il n'aurait pu, d'ailleurs, entreprendre cette preuve avec espoir de succès: car dans quelque siècle que nous nous reportions, nous ne voyons point que l'on ait invoqué l'autorité du genre humain, qu'on ait fait de la plus grande autorité le seul motif infaillible de nos jugements; qu'on ait représenté la raison comme incapable par elle-même de certitude, et que l'on ait assigné la foi comme le premier fondement de toutes nos connaissances.

Nous avons rapporté plus haut, en substance, ce que disaient là-dessus les anciens philosophes. Dans les écoles chrétiennes on a toujours distingué la foi et la raison: non qu'on les regardât comme deux souveraines opposées l'une à l'autre, mais on les considérait comme deux moyens d'acquérir des connaissances d'ordre différent.

Au commencement du xvi^e siècle, Hirnhayem, abbé des Prémontrés, en Bohême, entreprit de démontrer la nullité du savoir philo-

sophique, d'anéantir l'évidence, le témoignage des sens et de la raison avec ses axiomes les plus incontestables. Il soutenait que nulle vérité ne peut nous être connue avec certitude autrement que par une révélation divine.

Peu de temps après parut le célèbre Huet, évêque d'Avranches, qui attaqua Descartes et sa philosophie, combattit la raison et ses principes, et soutint que le seul *critérium* de la vérité était la foi, sur laquelle toutes nos connaissances naturelles et surnaturelles doivent être appuyées. Malgré sa réputation et l'immensité de son savoir, son système ne put subsister: il fut vivement attaqué et bientôt oublié.

Celui de M. Lamennais est à peu près le même; aussi n'a-t-il pas eu plus de succès. Il a soutenu avec une véhémence qu'auront peine à comprendre ceux qui n'ont point été témoins, comme nous, de ces débats. Cependant le nombre de ses partisans a été petit comparativement à celui de ses adversaires; encore ne s'entendaient-ils guère entre eux.

M. de Lamennais refuse toute infaillibilité aux trois moyens que nous avons de connaître, qui, selon lui, sont les sens, le sentiment et le raisonnement. Ses défenseurs ont avoué ensuite qu'il ne fallait pas prendre à la rigueur ce qu'il avait dit là-dessus; que le sens intime est un motif certain de juger; qu'on peut admettre, sur le témoignage des sens, à peu près ce que disent les logiques ordinaires: ils avaient fini par ne pas même rejeter l'évidence; seulement, ils voulaient, sous ce rapport, des changements sur lesquels ils ne paraissent pas eux-mêmes bien fixés.

3^o Ce système nous paraissait *dangeroux* pour plusieurs raisons: 1^o l'auteur ébranle tous les motifs de certitude, méprise et cherche à rendre méprisable la méthode qu'on suit dans toutes les écoles, et lui substitue on ne sait quelle règle vague, obscure, inintelligible, du moins pour la plupart des esprits. N'est-il pas à craindre qu'un jeune homme, se perdant dans ce chaos de difficultés, ne conclue qu'il n'y a rien de certain? 2^o Les apologistes de la religion chrétienne n'ont point basé leurs preuves sur l'autorité du genre humain, mais sur les motifs que l'auteur de l'Essai combat comme insuffisants: aussi ne craint-il pas de dire que ces preuves sont *incomplètes, faute d'un premier principe sur lequel elles s'appuient* (1). Elles ne peuvent donc rien, selon lui: du moins on sera autorisé à le dire. 3^o Il compare sa méthode à la méthode des catholiques contre les protestants, et prétend que l'autorité générale, invoquée par lui, est la même que l'autorité de l'Eglise. Si ce n'est pas là un blasphème, c'est au moins une grande témérité et une insigne fausseté. Comment assimiler de la sorte une autorité purement humaine et contestable, à une autorité qui a reçu de Dieu même la promesse de l'infaillibilité? une autorité fantastique qu'on ne sait où prendre à une autorité visible qu'on peut toujours interroger, qui parle et se fait entendre? Cette autorité est la seule nécessaire: tout catholique la révère comme divine, et ne peut souffrir qu'on la compromette de quelque manière que ce soit.

Voilà ce que nous disions dans l'édition de nos *Institutions philosophiques*, publiée en 1828. Il nous aurait été facile de pousser nos

(1) Défense, p. 159.

observations plus loin, et nous aurions trouvé bien d'autres choses à reprendre dans ce qu'avaient déjà écrit M. de Lamennais et les partisans de son système.

Tout en combattant ce système, nous ne nous chargions pas de soutenir celui de Descartes; nous faisons et nous faisons encore profession de ne tenir à aucune école particulière. Dans la recherche de la vérité, nous appuyons nos premiers jugements sur les motifs exposés ci-dessus, comme on l'a fait de tout temps: nous prenons pour point de départ les vérités claires par elles-mêmes: elles sont pour nous le véritable fondement de la certitude. Sans en chercher davantage, nous élevons sur cette base l'édifice de nos connaissances naturelles et surnaturelles, sans craindre de le voir chanceler. Nous ne voulons point porter le nom de Cartésien, beaucoup moins celui de *Lamennaisien*, surtout depuis les déplorables scandales donnés par M. de Lamennais; mais nous serons toujours philosophe chrétien et catholique romain.

Le général des Jésuites, à Rome, avait porté, en 1827, un décret pour empêcher qu'aucun membre de la Société n'enseignât, quelque part que ce fût, les doctrines du nouveau système, qu'il réduisait à sept propositions ainsi conçues:

- 1° *Non datur aliud criterium veritatis præter sensum communem.*
- 2° *Sola fides parit certitudinem.*
- 3° *Existentia Dei est prima veritas quæ certo cognoscitur.*
- 4° *Ex existentia entis contingentis male deducitur existentia entis necessarii, hoc est Dei; sive vitiosum est hoc ratiocinium: Existo, ergo Deus existit.*
- 5° *Intellectus finitus, hoc ipso quod finitus est, semper et in omnibus est erroris obnoxius.*
- 6° *In scholis christianis prævaluerunt falsa systemata, falsa scilicet quæ ad atheismum et religionis eversionem tendunt.*
- 7° *Homo, sine consensu communi, neque de sua existentia, neque de sua cogitatione certus esse potest.*

Ces propositions parurent embarrassantes: les partisans du système contre lequel elles étaient dirigées, cherchèrent à les expliquer, puis dirent qu'elles étaient supposées. Nous avions la certitude qu'elles étaient authentiques, et nous pouvons encore l'affirmer.

En 1852, treize évêques ou archevêques signèrent une censure de cinquante-six propositions tirées des ouvrages de M. de Lamennais et de ses défenseurs, et la soumirent au souverain Pontife par une lettre commune du 23 avril, même année. Presque tous les autres évêques de France adhérèrent à cette censure ou exprimèrent le désir que le saint-siège mit enfin un terme à d'affligeantes divisions, en portant lui-même un jugement auquel tout vrai catholique fût obligé de se soumettre.

Parmi les propositions censurées, il s'en trouvait plusieurs qui renfermaient l'essence du système philosophique dont nous parlons ici, par exemple les suivantes:

32° *Il n'y a point de vérité si évidente pour l'un qui ne puisse être incertaine pour un autre.*

33° *Il n'y a pas de vérité dont chaque individu soit infailliblement, absolument certain par lui-même et sans le concours du sens commun.*

34° *Mais le sens commun ne pourrait-il pas nous tromper? R. Que le sens commun puisse nous tromper ou non, toujours est-il qu'il est pour tous les hommes le plus haut degré de certitude.*

35° *Mais la raison individuelle pourra se tromper en prenant une opinion particulière pour le sens commun. R. Cela est vrai.*

Ces propositions sont déclarées fausses, conduisant au pyrrhonisme et au renversement de la religion.

36° *La règle de foi catholique est absolument la même que celle du sens commun.*

37° *Le sens commun et le sens catholique sont une même chose.*

Ces propositions entendues dans le sens de l'auteur, disent les évêques, sont fausses et méritent les mêmes notes que les précédentes.

Le 15 août 1852, le souverain Pontife Grégoire XVI donna sa première encyclique, par laquelle il rappelait formellement aux prêtres l'obligation où ils sont d'obéir en tout aux évêques, de ne jamais rien faire dans le ministère, ni de s'attribuer le pouvoir de prêcher ou d'enseigner sans leur permission; il signait et condamnait les doctrines dominantes du journal *l'Avenir*, et répondait par là à l'appel de ses rédacteurs, à la tête desquels était M. de Lamennais.

D'après cet acte solennel, il semblait que tous les vrais catholiques, et surtout les prêtres, devaient adhérer au jugement de leurs évêques respectifs, ou du moins cesser, dans leur enseignement et dans leurs écrits, tout ce qui aurait pu y être opposé. Cependant les disputes continuèrent avec le même ton d'assurance: il y en eut même qui crurent trouver dans l'encyclique de quoi appuyer le système philosophique, sujet de tant de contestations.

Le 25 juin 1854 parut la seconde encyclique de Grégoire XVI, adressée, comme la première, à tous les évêques catholiques de l'univers, portant condamnation solennelle d'un nouvel et trop fameux ouvrage de M. de Lamennais, intitulé: *Paroles d'un Croquant*. Le souverain Pontife y qualifie durement la doctrine de ce livre incroyable; puis, en terminant, il dit aux évêques:

Probe, intelligitis, venerabiles fratres, nos hic loqui etiam de fallaci illo haud ita pridem invecio philosophiæ systemate plane improbando, quo ex projecta et effrenata novitatum cupiditate veritas, ubi certo consistit, non quæritur, sanctisque et apostolicis traditionibus posthabita doctrinæ aliæ inanes, futiles, incertæque, nec ab Ecclesia probatae adiscuntur; quibus veritatem ipsam fulciri ac sustineri vanissimi homines perperam arbitrantur.

Il n'y a point à se méprendre sur le sens de ces paroles: elles caractérisent évidemment ce qu'on a voulu faire passer, sous le nom de doctrine du *sens commun* et d'autorité générale, ce fameux système récemment introduit, tant vanté, comme fournissant seul une base solide à la vérité, soutenu avec tant d'engouement, de suffisance, de hauteur et de mépris pour les contradicteurs: le voilà qualifié de système blâmable et trompeur, renfermant des doctrines vaines, futiles, incertaines, non approuvées de l'Église, soutenues par des hommes légers, amateurs de nouveautés, qui le croyaient faussement propre à soutenir et à appuyer la vérité.

Cette encyclique a été reçue et publiée par tous les évêques de France, qui l'ont interprétée dans ce sens. A Rome, on a dressé, dès 1854, une formule de soumission aux deux encycliques, et on en exige la souscription de tout ecclésiastique étranger qui se présente pour les saints ordres, et dont les sentiments n'inspirent point assez de confiance. Elle est ainsi conçue :

Ego infra scriptus, sacros ordines suscepturus, profiteor me epistolas encyclicas sanctissimi Romani nostri Gregorii XVI, datas die 15 augusti, anni 1852 et 25 junii 1854, suscipere cum debita intellectus et voluntatis submissione promittens me doctrinam in illis expositam unice probaturum et securum, doctrinasque et opiniones in eis reprobatas sincere et ex animo reprobaturum sine ulla distinctione vel restrictione, itemque novum systema philosophicum, de quo mentio est in secunda encyclica, tanquam fallax et improbandum, rejecturum esse sicut quamcumque aliam novitatem doctrinae in encyclicis contentae contrariam. Promitto insuper me nunquam consensurum aut participaturum consiliis eorum qui dictarum encyclicarum auctoritatem enervare conantur quocumque pretextu aut eas ad proprium ipsorum sensum detorquere, nec quidquam facturum, scripturum, aut dicturum quo talia conilia probare videar. Datum Romae, etc.

Il ne s'ensuit pas sans doute, que les ouvrages de M. de Lamennais ne renferment rien de vrai, nous sommes loin de le dire; mais ils sont pleins de suppositions mal sonnantes, exagérées, fausses, dangereuses, et ce qui constitue son système est tellement blâmé et improuvé par le corps enseignant de l'Eglise, qu'il n'est plus permis à aucun catholique de le soutenir. Tous doivent dire, comme saint Augustin parlant de la condamnation des Pélagiens (*Serm. 151, t. V, p. 645*) : Deux constitutions sont venues de Rome; la cause est terminée; puisse l'erreur disparaître aussi! *De hac causa duo concilia* (Carthaginense et Milevitanum de quibus idem S. Aug. *Epist. 175 et 176, t. II, p. 617 et seq.*) *missa sunt ad Sedem Apostolicam; inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est; utinam aliquando finiatur error!*

Voyez Balmès, *Phil. fond.*, t. I, ch. 25; *Hist. litt. de Fénelon*, part. IV.

II. DISSERTATION SUR PLUSIEURS AUTRES SYSTÈMES

EN CE QUI CONCERNE LA VÉRITÉ DE LA CERTITUDE.

Il est nécessaire ou, au moins, très-utile que les élèves de philosophie, dans les séminaires, aient des notions justes sur les principaux systèmes qui occupent maintenant ou qui ont occupé récemment les esprits, afin de ne pas être étrangers à ce qu'en pourraient dire les personnes avec lesquelles ils se trouveront en relation, ni à ce qu'ils auront occasion de lire dans les écrits du jour.

Outre le système de M. de Lamennais, qui a eu pendant quelques années un grand retentissement, on a beaucoup parlé du système de Kant et de l'école allemande, du nouvel éclectisme, de l'école écossaise, de l'école du progrès, et dernièrement de l'école de M. Bautain. Donnons un court aperçu sur chacune de ces écoles.

1^o Système de Kant.

Pour faire connaître le système de Kant, nous ne croyons pouvoir mieux faire que d'emprunter l'exposé suivant à une remarquable dissertation du P. Perronne, reproduite dans les *Annales de philosophie chrétienne*, t. XXV, p. 286.

« Kant, recherchant les éléments de la connaissance humaine, reconnoît deux éléments de cette connaissance, ou plutôt de l'expérience qui la produit, le *sujet* et l'*objet*; mais de telle sorte que le sujet, recevant les impressions de l'objet, les modifie selon les formes nécessaires subsistantes en lui *a priori*. D'où il suit que l'esprit ne peut, en aucune façon connaître l'objet tel qu'il est réellement, mais seulement le *phénomène* ou l'apparence de l'objet; car les objets ne sont perçus que par les *formes* subjectives que nous leur imposons. Or, ces formes montrent simplement comment nous concevons les objets, et non comment ils sont réellement. Les choses en soi, que Kant appelle *noumènes* ou êtres de raison, nous demeurent donc entièrement inconnues, car l'expérience des sens ne nous donne que des *phénomènes*, c'est-à-dire des apparences, et l'intelligence ne nous donne qu'un ordre purement *idéal*. Par conséquent, l'âme et Dieu, qui ne peuvent être connus par l'expérience des sens, se trouvent au rang des petits concepts de raison ou *noumènes*, dont nous ne pouvons nullement savoir s'ils existent véritablement ou substantiellement, si même ils sont possibles. Kant les élimina donc de la science qu'il restreignit à sa *somatologie*, ou science des corps. Mais à quoi se réduisait, après tout, cette science phénoménale des corps, à s'en tenir aux principes de Kant? Il est facile de le voir, quand on se rappelle que Kant a placé le temps et l'espace parmi les formes *subjectives*, et que le principe même de la *causalité* est pour lui une catégorie