

comme lorsque je dis : Aucun homme n'est parfait ; or, Pierre est homme, donc Pierre n'est pas parfait.

Outre les règles précédentes qui résument, nous l'avons dit, les conditions essentielles du raisonnement, les scolastiques en avaient établi d'autres propres à chaque mode et à chaque figure. Ce n'est pas ici le lieu d'exposer en détail cette longue suite de préceptes, désormais sans usage, qui composaient la logique de l'école. Bornons-nous à constater le fait qu'ils servent à mettre en lumière : c'est que parmi les deux cent cinquante-six modes du raisonnement, il n'en est que dix-neuf qui soient concluants.

Au reste, cette législation si détaillée peut aisément être ramenée à des termes plus simples. Il a été démontré par les philosophes modernes que toutes les règles, tant particulières que générales, du syllogisme, rentraient dans ces deux principes : 1° que nul terme ne doit être pris d'une manière plus générale dans la conclusion que dans les prémisses ; 2° que le moyen terme doit être pris une fois au moins universellement. Ces dernières règles peuvent elles-mêmes se ramener à un principe général qui est presque un axiome du sens commun, savoir que les prémisses doivent renfermer la conclusion.

Usage et abus de la forme syllogistique.

L'importance du syllogisme a été diversement jugée par les scolastiques et par les philosophes modernes. Les premiers considéraient l'art syllogistique comme le moyen le plus direct, sinon comme le seul moyen de parvenir à la vérité ; voilà pourquoi ils ont mis tant de soin à en définir exactement les moindres règles. Les seconds, au contraire, n'ont voulu voir dans cet art si vanté qu'une invention stérile, frivole, et ils l'ont banni du domaine de la philosophie sérieuse.

Ces deux manières de voir sont également exagérées. Le syllogisme n'est sans doute pas le seul moyen de connaître que nous ayons ; mais il n'est pas non plus un procédé purement artificiel qui serait né un jour des combinaisons d'un homme de génie ; il constitue, comme l'induction, une opération régulière et naturelle de l'esprit humain, qui l'emploie habituellement, même à son insu. Bossuet remarque avec beaucoup de sens que toutes les fois que nous trouvons dans le discours les particules *parce que*, *car*, *puisque*, *donc*, et les autres qu'on nomme causales, c'est la marque presque indubitable du raisonnement. Le syllogisme n'est pas énoncé ; mais l'esprit le fait intérieurement, et achève en lui-même les jugements qu'il n'exprime pas.

Quant à la méthode pratiquée par les scolastiques, et qui consiste

à ramener toute pensée à la forme du syllogisme, elle donne lieu aux objections les plus sérieuses : 1° Elle est d'une sécheresse et d'une monotonie qui, outre le dégoût qu'elles amènent, nuisent encore à l'étendue de l'esprit et le disposent à la routine ; 2° elle se complique à l'infini de préceptes de détail qui surchargent l'intelligence, et, loin de faciliter sa marche, l'embarrassent et la retardent ; 3° elle corrompt le langage philosophique par les termes et les formules techniques qu'elle y introduit ; 4° elle part de principes qu'elle ne vérifie pas, substitue l'étude des mots à celle des choses, détourne de l'observation, et par là s'oppose aux progrès de la saine philosophie et surtout des sciences physiques.

Une méthode qui offrait de pareils inconvénients, rendus chaque jour plus visibles par la stérilité des résultats qu'elle produisait, méritait le discrédit profond où elle est tombée à la fin du moyen âge. Toutefois la forme syllogistique, employée dans une sage mesure, n'est pas sans offrir de notables avantages, que ses adversaires ont eu le tort de méconnaître. Il est certain qu'elle fait contracter à l'esprit d'excellentes habitudes, qu'elle le rend ferme, exact, rigoureux et en même temps souple et délié. D'une autre part, elle sert à prévenir les erreurs qui naissent des notions obscures et mal définies. Les vrais rapports des idées nous échappent quand elles sont surchargées de mots plus propres souvent à les voiler qu'à les faire comprendre ; mais une fois dépouillées de tout ornement étranger et amenées, pour ainsi dire, face à face dans les prémisses d'un syllogisme, elles manifestent d'elles-mêmes leurs caractères propres, leur sens véritable, et il est aisé de voir si elles peuvent s'unir pour former des jugements. Observons enfin que l'emploi de la forme syllogistique dans les écoles du moyen âge n'a pas été sans influence sur la formation et le perfectionnement des langues modernes. Nulle cause n'a contribué d'une manière plus efficace à donner au français, en particulier, cette construction à la fois naturelle et sévère qui présente les mots dans l'ordre même où la raison les place. De là sont nées cette précision supérieure et cette clarté remarquable qui le distinguent, et qui, de l'aveu unanime, en font par excellence la langue de la raison et de la philosophie.

XIV.

DE LA MÉTHODE DANS LES SCIENCES MORALES. — AUTORITÉ DU TÉMOIGNAGE
DES HOMMES. — RÈGLES DE LA CRITIQUE HISTORIQUE.

De la méthode dans les sciences morales.

Le premier objet des sciences morales est l'esprit de l'homme ; c'est par là qu'elles se distinguent des sciences physiques et naturelles qui se proposent la connaissance des corps. L'étude de l'esprit humain a pour corollaires la connaissance de Dieu, celle de notre destinée ici-bas et de notre fin dernière, l'étude des lois, l'art de gouverner les hommes et celui de les élever ; la connaissance du développement de l'humanité à travers les âges. De là les divisions de la science morale, la psychologie, la théodicée, la morale, la jurisprudence, la politique, la science de l'éducation, l'histoire.

Mais, quel que soit le domaine d'une science ; elle ne comprend jamais que des faits à connaître et des questions à résoudre : les sciences morales ne diffèrent pas sous ce rapport des autres branches de la connaissance humaine. Or, quel est le moyen de connaître les faits ? C'est, comme nous l'avons vu, l'observation. Et comment décider une question ? Nous l'avons vu encore, à l'aide du raisonnement, c'est-à-dire de ce merveilleux pouvoir que l'homme a de dégager l'inconnu du sein du connu. La méthode des sciences morales est donc toute trouvée : c'est l'alliance du raisonnement et de l'observation.

Le philosophe veut-il connaître les phénomènes de l'âme, ses opérations, ses facultés ? Veut-il pénétrer les ressorts cachés qui font mouvoir le cœur humain, démêler nos penchants secrets, nos vices et nos vertus ? La nature elle-même lui a tracé la voie qu'il doit suivre : il doit observer.

Veut-il s'élever plus haut, veut-il sonder, autant qu'il est donné à notre faible raison, les mystères de l'existence divine et de notre destinée ? Il doit se confier à la puissance du raisonnement.

Certains esprits absolus ont essayé de ramener toutes les règles de la méthode à l'observation ; d'autres, non moins exclusifs en sens contraire, ont fait consister la science dans une chaîne de déductions régulières dont les anneaux descendaient de quelques principes abstraits jusqu'à la réalité. Égale erreur, égal péril des deux parts. Si le philosophe ne faisait que raisonner, il raisonnerait au hasard et

se perdrait bientôt dans de vaines hypothèses. S'il se bornait à observer, il devrait renoncer à connaître les vérités les plus hautes, les plus importantes qui ne sont pas du domaine de l'expérience. Il faut qu'il emploie tour à tour ces deux procédés, sachant appliquer à chaque question celui qui convient.

Comment l'esprit humain peut être observé.

Mais que peut être l'observation appliquée aux vérités de l'ordre moral, sinon le retour de la pensée sur elle-même, sinon l'exercice de la conscience et de la réflexion ? L'âme, nous l'avons dit, ne tombe pas sous les sens ; on ne la touche ni on ne la voit. Si donc le philosophe veut l'étudier, il ne doit pas la chercher parmi les objets sensibles ; il ne doit pas tourner sa vue au dehors, mais au dedans de lui. C'est en consultant ce témoin intérieur de nos pensées et de nos plus secrets sentiments qu'il apprendra à connaître les hommes, parce qu'il aura connu son propre cœur. Mais il ne suffit pas pour cela de la vue distraite, passagère et pour ainsi dire accidentelle de nous-mêmes. L'âme n'est fidèlement connue que si elle a été lentement et profondément observée. Il est un art qui consiste à se placer au centre de la vie intérieure, à démêler les phénomènes si variés qui la composent, à négliger les uns pour considérer les autres plus à l'aise, à ressusciter par la force de la mémoire ceux qui ont disparu, à fixer en quelque sorte devant la conscience les parties de la nature humaine qu'il s'agit d'étudier. Cet art, qui n'est pas sans analogie avec l'expérimentation dans les sciences physiques, a été pratiqué par tous les moralistes. Quiconque ne le possède pas ignore le cœur humain et s'ignore lui-même.

Ce qu'il importe de remarquer, c'est que la conscience, qui est ici le premier instrument de la connaissance, n'est ni moins rapide ni moins sûre que les sens extérieurs.

Qui a jamais douté des douleurs et des joies qu'il se sentait éprouver ? des jugements et des idées qu'il se sentait concevoir ? de ses résolutions, de ses actions ? Il y a plus : le témoignage de la conscience est à l'abri des objections que celui des sens a quelquefois soulevées. En effet, le principal argument du scepticisme, c'est la difficulté d'expliquer comment le sujet intelligent peut sortir de lui-même et aller atteindre au dehors un objet qui lui est étranger. Or, cette difficulté n'existe pas pour les connaissances que nous devons au sens intime, puisque ici le sujet et l'objet se confondent ; que c'est l'âme qui connaît et que c'est elle qui est connue.

Les sciences morales, appuyées sur l'observation directe de la na-

ture humaine, constituent donc un ordre de sciences aussi positives que l'histoire naturelle ou la physique; car elles possèdent à la fois un objet propre et une méthode sûre. Elles offrent même cet avantage que l'observateur porte sans cesse avec lui l'objet et l'instrument de ses observations, à la différence de tant d'autres sciences, comme la chimie, la zoologie, l'astronomie, qui sont réduites, celle-ci à attendre durant des années entières, celles-là à chercher au loin, au prix de mille sacrifices, soit les matériaux, soit les instruments de leurs études.

Il est incontestable toutefois que l'observation dans les sciences morales est très-délicate, et que l'étude régulière de l'esprit humain est entravée par des causes nombreuses. Tels sont : 1° ce penchant qui nous entraîne vers la nature extérieure, et dont la puissance innée est accrue chaque jour par l'habitude de nous répandre au dehors; 2° la simultanéité des faits à connaître, le peu d'impression qu'ils font, le peu de traces qu'ils laissent; 3° la difficulté de se partager entre les phénomènes à observer et les opérations nécessaires pour les étudier, opérations qui ont souvent pour résultat de les faire évanouir; 4° à l'époque à laquelle remontent certains phénomènes, tels que l'origine de nos connaissances qui se sont développées en nous à un moment de la vie où la pensée n'avait pas la force de se replier sur elle-même et de s'étudier.

Ces diverses causes n'ont pas peu contribué à entraver les progrès des sciences morales. Aussi, quand on sait se rendre compte de l'influence funeste qu'elles ont exercée, on se persuade aisément que les véritables sages, ceux du moins qui aiment sincèrement la sagesse, ne doivent négliger aucun secours utile dans la recherche du vrai. C'est le devoir du philosophe de ne pas se fier à sa raison seule, mais de consulter les opinions généralement reçues, les traditions, le sens commun, parce qu'un fonds de vérité se cache dans les croyances que l'humanité entière partage. Il doit considérer également les doctrines des hommes de génie qui l'ont précédé dans la carrière; car ces doctrines ont leur raison d'être; elles renferment de salutaires enseignements. Il ne doit même pas négliger la lecture des grands orateurs et des grands poètes, versés dans la connaissance de ces mystères du cœur, qu'il se propose de dévoiler.

En un mot, la vraie méthode philosophique peut être définie : l'alliance de l'observation et du raisonnement combinés avec l'étude des traditions et des chefs-d'œuvre du génie.

Après avoir étudié les moyens personnels de connaissance que chaque homme a en lui-même, nous sommes conduits par ce qui précède à examiner quelles sont la nature et l'étendue des secours qu'il peut trouver dans le commerce de ses semblables.

Autorité du témoignage.

On s'est souvent demandé quelle était l'origine de la confiance que l'homme accorde si facilement à la parole d'autrui. Certains philosophes n'ont vu là qu'une induction tirée à la fois du pouvoir que nous avons de connaître la vérité et du penchant qui nous porte à la dire fidèlement; d'autres ont cru reconnaître l'effet irrésistible d'un instinct de crédulité naturel au cœur de l'homme. A quelque opinion qu'on se range, la foi dans le témoignage a besoin d'être sévèrement réglée, puisqu'il a autant de puissance pour nous abuser et nous égarer que pour nous instruire.

Les moyens d'instruction que nous trouvons dans le témoignage se rapportent à deux genres d'objets différents, savoir : 1° les doctrines; 2° les faits.

1° S'agit-il des doctrines? Il faut encore distinguer si elles sont purement spéculatives, comme l'hypothèse que le soleil tourne autour de la terre ou la terre autour du soleil; ou bien, si elles ont une valeur pratique et peuvent exercer de l'influence sur notre moralité et notre bonheur, comme le dogme de l'existence de Dieu et celui de l'immortalité de l'âme.

Dans le premier cas, le grand nombre ni même la qualité des témoignages ne sont pas une garantie suffisante de la vérité des doctrines; car on a vu de fausses opinions en physique et en astronomie être adoptées à peu près universellement et par le vulgaire et par les savants. Ici donc, il faut savoir user largement de sa raison et ne se rendre qu'à l'évidence. Il faut se persuader que la nature matérielle et ses lois ont été livrées par la sagesse divine aux disputes des hommes, que la foule est un mauvais juge de pareilles questions, et que le génie même est exposé à se tromper, s'il n'est pas éclairé par de longues et patientes observations.

En morale, au contraire, et en religion, l'antiquité et la généralité des croyances méritent la considération la plus sérieuse; elles dispenseraient de recourir à d'autres preuves, si l'intelligence de l'homme n'éprouvait pas le besoin irrésistible de se rendre compte à elle-même des traditions les plus authentiques et les plus certaines. Qui ne voit qu'une maxime morale qui serait fautive n'aurait pu s'accréditer dans tout le genre humain et traverser tous les siècles? Avant qu'elle eût pu se répandre chez une seule nation, l'épreuve de la pratique en aurait fait justice.

2° Mais l'application la plus ordinaire du témoignage, c'est la connaissance des faits. Les règles à observer en ce cas sont de deux sortes : les unes regardent les faits eux-mêmes; les autres les témoins.

Les faits doivent être : 1° *possibles* ; 2° *vraisemblables*. Possibles, c'est-à-dire ne pas impliquer de contradiction ; vraisemblables, c'est-à-dire ne pas s'écarter du cours ordinaire des choses. Cependant, il ne faudrait pas se hâter de rejeter un fait qui paraîtrait ne pas remplir ces deux conditions, s'il était attesté par des témoins sérieux ; car, d'une part, le vrai peut quelquefois, selon le vers de Boileau, n'être pas vraisemblable, et, d'une autre part, la possibilité des choses ne se laisse pas toujours apprécier exactement. Qui de nous saurait mesurer l'étendue infinie de la puissance de Dieu ou pénétrer dans le secret de ses volontés ? Et même, sans aborder cet ordre de considérations, combien de faits d'abord déclarés impossibles, comme la chute des aérolithes, ont été ensuite reconnus véritables !

Les témoins doivent être : 1° *capables* ; 2° *véridiques* ; 3° *clairs*. En d'autres termes, il faut qu'ils n'aient pu être trompés, qu'ils ne veulent pas tromper et qu'ils s'expriment de manière à être compris. S'ils parlent de faits qu'ils n'ont pas été à portée de connaître, ou s'ils manquent de bonne foi, ou si les termes dont ils se servent sont intelligibles ou seulement obscurs, leur déposition est de nulle valeur.

Quand on arrive à l'application de ces règles, ce sont les circonstances qui décident si elle doit être plus ou moins sévère. Lorsque plusieurs témoins s'accordent à l'égard d'un fait, il est moins nécessaire de soumettre à un examen scrupuleux leur capacité et leur véridité individuelles. Quand, au contraire, un seul témoignage est allégué, l'attention la plus sévère devient indispensable. C'est même une question de savoir si autant ne vaut pas manquer de témoins que de n'en avoir qu'un seul à produire. *Testis unus, testis nullus*, disaient les anciens jurisconsultes.

Si l'accord des témoignages est le seul fondement de la certitude.

Quelques philosophes ne se sont pas bornés à faire ressortir les avantages précieux que nous puisons dans le commerce de nos semblables ; ils veulent que toute certitude repose sur l'accord des opinions et que nulle vérité ne soit indubitable, si elle n'est admise par tout le genre humain. Ce paradoxe d'un écrivain célèbre de nos jours est plein de difficultés et de contradictions. Une seule observation suffira pour le détruire, c'est que nous avons journellement la pleine et entière assurance de mille choses qui n'ont d'autre témoin que Dieu et nous. Est-ce par le témoignage d'autrui que je connais mes sentiments et mes pensées, les objets dont je suis environné, les mouvements divers que je leur imprime pour la commodité de mes besoins, le papier sur lequel j'écris, les caractères que je trace, et une infinité d'au-

tres faits analogues ? On doit donc reconnaître que si le témoignage est destiné à étendre le cercle trop étroit de nos facultés personnelles, il ne rend pas ces facultés inutiles et vaines ; il ne supprime pas leur exercice comme superflu et dangereux. Les connaissances que nous acquérons par nous-mêmes créent en quelque sorte un fonds qui est sans cesse agrandi par nos semblables ; et ainsi, dans chaque homme, l'effort individuel commence l'éducation de l'intelligence, que la société dirige, affermit, développe et consomme.

Règles de la critique historique.

A l'égard des événements qui remontent à une date éloignée, le témoignage acquiert une importance toute particulière, puisque sans son secours nous resterions dans une ignorance invincible de ces événements.

Trois moyens qui sont trois formes du témoignage, s'offrent à nous pour connaître le passé : 1° la *tradition* ou le récit oral transmis de bouche en bouche ; 2° les *monuments*, comme les médailles, les colonnes, les inscriptions ; 3° l'*histoire* ou le récit écrit. La tradition est en général obscure et mêlée de fables, les monuments offrent des garanties de certitude plus sérieuses ; mais la source la plus directe et la plus abondante, ce sont les récits des historiens.

L'appréciation des sources de l'histoire est l'objet d'un art qui a ses règles spéciales, l'art de la critique historique.

La critique historique, qui a pris de nos jours un si vaste développement, n'est, dans son principe, que l'application des règles générales du témoignage soit à la tradition orale et aux monuments, soit aux récits des historiens. Or, nous avons vu que ces règles étaient relatives : 1° aux faits en eux-mêmes ; 2° aux témoins qui en déposent. C'est la même marche, ce sont les mêmes divisions que nous avons à suivre ici.

C'est une maxime communément admise par la critique que les faits qui ne sont pas conformes aux lois de la nature doivent être rejetés, quels que soient le nombre et le poids des témoignages qui les attestent. Mais, sans réserver même les droits de la puissance divine, il est si facile de se tromper sur les lois de la nature, et de prendre une hypothèse de notre esprit pour une loi véritable, que cette règle ne doit être appliquée qu'avec beaucoup de circonspection, et seulement lorsqu'il s'agit d'une impossibilité en quelque sorte mathématique. Ici, du reste, il y a mille nuances à distinguer, comme on l'a dit avec raison, entre l'absurde et le merveilleux, entre l'extraordinaire et le vraisemblable.

L'œuvre capitale de la critique est l'appréciation des témoignages ; ce qui comprend deux points : 1° le témoignage est-il authentique ? 2° les qualités connues des témoins permettent-elles d'y ajouter foi ?

L'authenticité s'apprécie d'après mille circonstances qui varient avec les temps, les pays, les personnes, les monuments. Ainsi, que tout dans un ouvrage soit conforme aux habitudes de l'époque et du pays où l'on suppose qu'il a été composé ; qu'il soit cité par les contemporains de l'auteur présumé ; et que depuis une tradition constante l'ait toujours attribué à cet auteur ; que la supposition ne puisse en être fixée à une époque certaine ni avoir eu lieu sans être aussitôt remarquée et contestée par ceux qui avaient intérêt à dévoiler la ruse : un pareil ouvrage offre assurément tous les caractères de l'authenticité. En ces matières, s'il faut éviter de se montrer trop facile, il faut craindre aussi l'excès de la sévérité qui conduirait à rejeter comme supposés les monuments les plus certains du passé. Qui n'a souri des paradoxes du père Hardouin, homme si profondément versé d'ailleurs dans la connaissance de l'antiquité sacrée et profane, qui soutenait sérieusement que la plupart des chefs-d'œuvre de la littérature latine sont apocryphes, et que, par exemple, l'*Énéide* et les poésies d'Horace ont été écrites au moyen âge, dans le fond d'un cloître, par la plume d'un moine inconnu ?

Lorsque l'authenticité des sources historiques a été reconnue, il importe de s'assurer si les qualités de l'historien le rendent digne de foi, c'est-à-dire : 1° s'il a pu connaître les faits ; 2° s'il a été à portée de les juger ; 3° s'il est véridique.

Les récits d'un historien méritent peu de créance, lorsqu'il n'est pas contemporain des faits qu'il raconte ; que ces faits se sont passés à une époque éloignée ; qu'on ne voit pas bien par quel moyen la connaissance a pu en arriver jusqu'à lui ; lorsque enfin il paraît, dans tous ses écrits, n'être que l'écho de traditions populaires, vagues et merveilleuses comme la poésie. C'est à cette cause en grande partie qu'est due l'incertitude qui environne les annales des premiers siècles de Rome, et en général, l'origine de tous les empires.

Que si, au contraire, l'historien a vu les faits qu'il raconte, si non-seulement il les a vus, mais s'il y a pris part, s'il a été à la fois acteur et témoin, son témoignage est du plus haut prix. Ce témoignage acquiert encore plus de valeur, quand l'expérience de l'historien a été secondée par le génie ou par cette sagacité heureuse qui découvre les causes dans les effets, qui ne laisse rien échapper et qui sait comprendre et expliquer tout ce qu'elle voit. Quels monuments inestimables que l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse*, par Thucydide, celle de

la *Retraite des Dix mille*, par Xénophon, les *Commentaires* de César, les *Mémoires* de Sully, du cardinal de Retz ou du duc de Saint-Simon !

Mais c'est en vain que l'historien posséderait la sagacité la plus pénétrante, s'il n'était pas véridique. La véracité, il faut le dire, est souvent altérée en lui par les mêmes causes qui contribuent à l'initier au secret des événements. Lorsqu'il raconte des faits dans lesquels il a eu sa part, il est porté à s'attribuer le plus beau rôle, à présenter les choses sous l'aspect qui lui est le plus favorable, et à déprécier ses rivaux et ses adversaires. Il est donc très-important de faire la part du caractère des historiens, de la position qu'ils ont occupée, de leurs préjugés, de leurs intérêts et de leurs passions. Il faut contrôler leur témoignage par celui des écrivains contemporains, comme dans les tribunaux les juges mettent les témoins en présence et contrôlent leurs dépositions contraires les unes par les autres. Un fait est-il contesté ? c'est un motif pour ne pas l'admettre à la légère, sinon pour l'écarter entièrement. Quand, au contraire, les circonstances d'un récit n'éprouvent pas de contradiction, même de la part de ceux dont il blesse les intérêts et les affections, il y a de fortes garanties en faveur de l'impartialité de l'historien.

Certains philosophes ont soutenu que, même dans l'hypothèse la plus favorable, lorsque tous les témoignages historiques sont unanimes, les événements passés ne sauraient être connus avec certitude, mais qu'ils ne peuvent donner lieu qu'à des présomptions dont la probabilité va en s'affaiblissant d'âge en âge. Il résulterait de là qu'il est seulement probable et non certain pour nous qu'il a existé un roi de France appelé Louis XIV, et que cette probabilité est plus grande aujourd'hui pour nous qu'elle ne le sera dans un siècle pour nos descendants ; conséquence impossible et qui montre à quel point son principe est erroné. Sans doute, s'il s'agit d'un témoignage traditionnel, le fait sera d'autant moins certain à nos yeux qu'il sera plus ancien ; car les chances d'erreur, en ce qui concerne le témoignage oral, se multiplient avec les témoins, et il n'est pas rare qu'un récit s'altère en passant de bouche en bouche. Mais, si le récit est confié à l'écriture, il est aussi digne de foi, tant que le texte écrit subsiste, il produit aussi naturellement la certitude que le premier jour. On pourrait même soutenir qu'il acquiert plus d'autorité en vieillissant ; car, lorsque l'œuvre d'un historien a été soumise à l'examen de beaucoup d'esprits qui appartaient aux rangs les plus opposés, les motifs de créance se trouvent multipliés à proportion. Il est invraisemblable que l'ouvrage eût résisté à un pareil contrôle, s'il n'était fondé que sur des préjugés et des intérêts. C'est ainsi qu'un titre authentique, vérifié par un grand nombre d'arrêts rendus à diverses époques les

uns des autres, n'en a que plus de force aux yeux des parties adverses et aux yeux des juges.

 XV.

DE LA CERTITUDE EN GÉNÉRAL ET DES DIFFÉRENTES SORTES DE CERTITUDE.

Nous venons d'étudier les règles que l'esprit doit suivre dans la recherche de la vérité. Mais le pouvoir d'arriver à la vérité appartient-il à l'homme? Pouvons-nous être certains de quelque chose? Notre intelligence ne serait-elle pas le jouet de ses propres idées, et ne serions-nous pas condamnés à l'ignorance et au doute universels? Cette question tire sa principale importance des discussions qu'elle a fait naître parmi les philosophes; car en dehors de l'école, elle a toujours été résolue de la même manière par le bon sens du genre humain qui ne peut se défendre de croire à l'excellence des facultés qu'il a reçues du Créateur. Toutefois les débats dont la certitude a été l'objet occupent dans l'histoire de la science une place si considérable que nous ne saurions nous dispenser d'examiner avec attention un point aussi fréquemment et aussi vivement controversé.

De la certitude en général.

Lorsque la conscience nous avertit que nous éprouvons du plaisir ou de la douleur; lorsque la vue ou le toucher nous transmet la notion d'un objet; lorsque la mémoire nous rappelle le souvenir d'un événement, nous ne contestons pas la véracité de la conscience, des sens, ni de la mémoire; mais nous jugeons, d'après leur témoignage, que cet événement a eu lieu, que cet objet existe, que notre âme est affectée en bien ou en mal.

Cette confiance de l'homme en ses facultés, cette adhésion vive et profonde à la vérité qu'elles lui révèlent, a reçu le nom de *certitude*.

Ce qui détermine la certitude, c'est, au dedans de nous, l'opération des facultés de l'entendement; en dehors de nous, c'est l'évidence ou le pouvoir que la vérité a de frapper l'esprit, et, comme la lumière dont elle nous pénètre et qui nous la rend visible. Toutes les fois qu'une vérité nous paraît évidente, nous en sommes certains, ou, ce qui revient au même, elle est certaine pour nous. La certitude est donc un état de l'âme corrélatif à une propriété des choses qui est l'évidence. Il y a entre l'évidence et la certitude le rapport de

l'effet à la cause; celle-ci implique celle-là, et elles s'accompagnent invariablement.

Certains philosophes ont pensé que la certitude pouvait se ramener à la probabilité; qu'elle n'était que la probabilité parvenue à son plus haut degré; mais l'analyse des faits démontre que cette opinion est erronée. Le propre de la certitude est: 1° de supposer l'affirmation absolue qu'une chose est ou n'est pas; 2° de ne pas admettre de degré; 3° d'être fixe et uniforme. Ainsi nous n'avons pas d'abord une demi-certitude que deux et deux font quatre, puis une certitude plus haute, puis une certitude entière; mais nous en sommes toujours également certains. Or, la probabilité n'est jamais accompagnée de cette assurance complète, uniforme, invariable. Les motifs de penser qu'un événement, qui est probable, arrivera, étant combattus par des motifs opposés, l'esprit ne peut asseoir de jugement solide sur cet événement. Le nombre des chances favorables aurait beau croître à l'infini, il suffit d'une chance contraire, fût-elle seule contre mille, pour nous laisser inquiets, et nous empêcher de dire: Je suis certain. Quand, par exemple, une urne contiendrait mille boules blanches et une seule boule noire, la probabilité de tirer une boule blanche n'équivaudrait pas à la certitude où l'on serait; si toutes les boules étaient de cette couleur.

Des différentes sortes de certitude.

On distingue cinq espèces de certitude, suivant les objets et le mode d'action de nos facultés:

1° La certitude *sensible*, ou des objets connus à l'aide des sens, comme les corps et leurs propriétés;

2° La certitude *métaphysique*, comprenant les vérités connues par la raison, telles que les axiomes et les théorèmes mathématiques;

3° La certitude *morale*, celle des faits de conscience, des vérités morales et des événements certifiés par le témoignage;

4° La certitude *immédiate*, où nous arrivons avant même de l'avoir cherchée, par l'action instantanée de l'évidence, par exemple la certitude que tout fait a une cause, que deux et deux font quatre, etc.;

5° La certitude *médiate*, qui est le fruit du raisonnement.

La certitude est, dans tous les cas, égale à elle-même; car dans tous, elle est due à l'opération du même esprit, de la même faculté de connaître, appliqués à des objets divers et placés dans des conditions différentes.

Cependant, deux points sont à observer:

Le premier, c'est que les vérités connues par voie de démonstra-

tion découlent des vérités premières, évidentes par elles-mêmes, et qu'ainsi la certitude médiate dépend de la certitude immédiate et la suppose.

Le second, c'est que parmi les vérités immédiatement connues, l'existence personnelle, comme l'a très-bien vu Descartes, est la première que la conscience nous révèle, et celle qui nous frappe avant toutes les autres; d'où il suit que la connaissance de nous-mêmes, le sentiment intime de la personnalité est le commencement et la condition de toute certitude.

Réfutation du scepticisme.

Nous touchons au nœud même du débat dont la certitude est l'objet parmi les philosophes.

Que l'esprit humain puisse parvenir certainement à la vérité, les *dogmatiques* le soutiennent; les *sceptiques*, au contraire, le nient. Selon eux, la sagesse consiste à suspendre en toutes choses son assentiment, à douter; car nous n'avons nulle assurance que nos facultés ne sont pas le jouet d'une illusion continuelle.

Le scepticisme a compté de nombreux partisans à toutes les époques de l'histoire de la philosophie, chez les anciens: les philosophes appelés *sophistes*, tels que Gorgias et Protagoras, Pyrrhon, qui a donné son nom au pyrrhonisme, Arcésilas, Carnéade, Agrippa, Énésidème, Sextus Empiricus; chez les modernes: Montaigne, Charron, Bayle, Hume, Kant, etc.

Les principaux arguments de ces adversaires de la certitude se tiennent: 1° de la variété des opinions humaines; 2° des erreurs où nos facultés nous jettent; 3° de l'impossibilité où nous sommes d'apprécier la véracité de l'intelligence, et d'établir qu'elle voit les choses telles qu'elles sont absolument.

Les deux premiers arguments ont été maintes fois réfutés. Ils supposent que nous n'avons aucun moyen de discerner le vrai du faux; or, cette prétention est insoutenable en fait et en droit; en droit, car les notions de la vérité et de l'erreur ne se confondent pas dans notre pensée; en fait, parce qu'il nous arrive tous les jours de dire: Ceci est vrai, cela est faux; et, quand nous nous sommes trompés, de nous apercevoir de nos méprises et de les redresser.

La dernière objection ne peut pas se réfuter directement; car, pour établir sa propre véracité, l'intelligence n'a à sa disposition qu'elle-même et ses facultés qu'il s'agit précisément de justifier. Mais l'appui que cette considération prête au scepticisme est plus spécieux que solide. Toute vérité n'a pas besoin d'être prouvée, et la légiti-

mité de nos moyens de connaître est au premier rang de ces vérités lumineuses qui sont supérieures à la démonstration.

Le scepticisme, après tout, sous quelque forme qu'on le présente, renferme des contradictions intolérables. Que soutiennent en effet les sceptiques? que nous connaissons les choses en tant qu'hommes seulement; qu'il peut se faire que nos facultés nous trompent; que notre organisation venant à changer, rien ne prouve que nous ne verrions pas les choses d'une manière différente. Or, sous la forme d'une simple hypothèse, ces trois jugements ont au plus haut degré, un caractère dogmatique; ils reviennent à dire: Il est vrai, d'une vérité absolue, que la vérité absolue nous échappe.

Ajoutons que le scepticisme mènerait dans la théorie et la pratique à des conséquences non moins funestes pour l'esprit que pour le cœur. Nulle doctrine n'est plus propre à jeter dans le découragement qui n'agit pas ou dans la licence qui hasarde tout.

Sans doute, l'esprit humain n'a qu'une portée limitée, et, en dépit de ses efforts et de ses espérances, une partie de la réalité lui échappera toujours. Mais si notre science doit rester à jamais incomplète, elle n'est pas pour cela illusoire. « Parmi les philosophes, disait Lac-tance, les uns ont prétendu qu'on pouvait savoir tout, ce sont des insensés; les autres, que l'on ne pouvait rien savoir, ceux-là n'étaient pas plus sages: les premiers ont trop donné à l'homme, les seconds lui ont donné trop peu; les uns et les autres se sont jetés dans l'excès. Où est donc la sagesse? elle consiste à ne pas croire que vous sachiez tout, ce qui n'appartient qu'à Dieu; et à ne pas prétendre que vous ne savez rien, ce qui est le propre de la brute: entre ces deux extrémités, il y a un milieu qui convient à l'homme; c'est une science mêlée de ténèbres et comme tempérée par l'ignorance. »

XVI.

DES CAUSES ET DES REMÈDES DE NOS ERREURS.

La question de la certitude en appelle naturellement une seconde, celle des causes de nos erreurs.

Qu'est-ce que l'erreur? Comment se fait-il que nous y tombions si souvent? Quels moyens avons-nous d'y remédier?

Ce qu'on entend par *erreur*.

L'*erreur* est un jugement par lequel nous affirmons ce qui n'est pas,