neutraliser entièrement. On examinera d'abord si la contradiction est générale ou partielle, si l'affirmation et la négation sont catégoriques ou hypothétiques, et, toutes choses égales, on admettra tout ce qui se prête à la conciliation des textes. La divergence est-elle complète, on donnera la préférence sous toute réserve au témoin qui offre le plus de garanties de véracité et d'exactitude. Le choix est-il impossible, on devra s'en tenir à la vraisemblance, on pourra soit affirmer ou nier le fait sous forme d'une hypothèse, soit prendre la moyenne des deux témoignages. C'est ce qui arrive surtout quand les témoins appartiennent à des partis hostiles.

Au témoignage immédiat s'oppose le *témoignage médiat*, qui est du second degré. Celui-ci est encore plus incertain que le premier. Il doit d'abord réunir toutes les conditions d'un témoignage oculaire au sujet de la véracité, de la possibilité et de l'authenticité, il doit de plus citer son auteur et justifier la relation qu'il lui attribue. En règle générale, le témoignage médiat ne peut que suppléer à l'insuffisance d'un témoignage immédiat, en prouvant son existence et en complétant son contenu, notamment en nous permettant de juger entre les affirmations contraires et souvent intéressées des témoins oculaires.

Deux points sont à considérer : quels sont les rapports entre le témoin médiat et le témoin immédiat; de quelle manière le premier a-t-il fait usage des *sources* qu'il avait à sa disposition?

Le témoin rapporte un événement qu'il ne sait que par ouï-dire ou par la lecture des historiens. Le tient-il de première, de seconde ou de troisième main? Est-il contemporain du fait ou n'existe-t-il plus de témoins oculaires qui puissent le démentir? Cite-t-il les propres paroles de son auteur ou les interprète-t-il à sa façon? Possède-t-il quelque monument ou document officiel à l'appui de sa relation? Quelle est la valeur des sources dont il se sert? On comprend assez que la légitimité du témoignage dépendra de la solution de ces questions. Si l'ouvrage original qui contient les opinions d'un auteur est perdu, un témoignage postérieur

réunissant toutes les conditions désirables peut en tenir lieu en tout ou en partie. C'est ainsi que quelques points de la doctrine des premiers philosophes en Grèce nous ont été conservés par les biographes et les auteurs subséquents, alors que les citations pouvaient encore être contestées par des disciples. A mesure que le nombre des intermédiaires augmente entre le témoin médiat et le témoin oculaire, le témoignage devient plus incertain, surtout si l'intervalle ne peut être comblé en partie que par la tradition orale, toujours disposée à transformer les faits en légendes. Telles sont les relations des historiens latins au sujet des premiers siècles de Rome. Quel que soit le nombre des témoins médiats, leur déposition ne vaut pas plus que la source d'où ils dérivent, à moins qu'ils n'apportent dans le débat des faits nouveaux omis par leur auteur (1).

Passons à d'autres sources de certitude. La certitude du témoignage et des sens concerne les faits du monde extérieur; celle de la conscience, les faits du monde intérieur de l'esprit. Aucune ne dépasse les limites de la connaissance sensible ou de l'observation. Mais nous avons aussi des connaissances non sensibles formées par la réflexion et la raison. Voyons les motifs de certitude qui résident dans ces facultés.

La *réflexion* est la faculté de juger et de raisonner, c'est à dire de combiner des notions et des rapports. Si la vérité en général est possible pour nous, les combinaisons de la pensée sont également légitimes, pourvu qu'elles s'exécutent conformément à la nature des choses et aux lois de la connaissance. Le jugement dans ces conditions se change en définition et en division, et le raisonnement en démonstration.

Le *raisonnement* est la source d'une certitude constante et universelle, basée sur la nature intelligente de l'homme. Tout travail scientifique exige le raisonnement, soit qu'on

(1) Bachmann, *System der Logik*, § 195-222.

généralise les objets de l'expérience ou qu'on déduise les conséquences d'un théorème, et tout homme dans tous les temps et en tous lieux se croit autorisé à accepter comme vrai ce qui résulte clairement d'une prémisse certaine. Le sceptique lui-même doit raisonner pour combattre la valeur du raisonnement et pour tirer de la faiblesse de l'esprit humain une conclusion favorable au doute. Il ne peut être certain de son doute que par la certitude qu'il accorde aux opérations de sa propre pensée. Si le raisonnement était illégitime en soi, il n'y aurait aucun moyen de lier nos pensées entre elles, aucune possibilité de construire la science, par conséquent aucun but à la vie intellectuelle. Sans doute le raisonnement n'est pas toujours valable; mais le combattre par ce motif, sous prétexte que nous nous trompons parfois en raisonnant, c'est donner l'exemple d'un raisonnement vicieux, c'est conclure faussement de la réalité à la nécessité et de la partie au tout.

Il y a lieu de distinguer au sujet de la certitude, comme nous l'avons vu, entre le raisonnement déductif et le raisonnement inductif. L'un ne donne pas le même degré d'évidence que l'autre. L'induction et l'analogie se réfèrent à l'observation, mais la dépassent, et n'engendrent qu'une conclusion vraisemblable et provisoire, qui reste subordonnée à une vérification ultérieure. Le syllogisme, au contraire, procédant du général au particulier, nous fournit une conclusion dont la certitude est complète, sous la condition de l'exactitude des prémisses et de l'observation des lois formelles de la pensée.

La *raison* est à son tour la source d'une certitude universelle et permanente au sujet des connaissances supra-sensibles. Ici encore le doute absolu est contradictoire, parce qu'il est impossible qu'un être raisonnable vive et se développe sans affirmer les lois de la raison. Les motifs de cette certitude peuvent se résumer dans les points suivants :

Sans la certitude de la raison, il n'existerait aucun genre de certitude pour nous, puisque la raison intervient nécessairement, au moyen des catégories, dans tout acte de connaissance. Point de raisonnement sans jugements; point de jugement sans notions; point de notion sans les idées générales et nécessaires de l'être, de l'unité, de l'identité, de tout et de partie. C'est dans ces éléments rationnels que la pensée trouve les lois de son activité. Il serait dès lors aussi chimérique de vouloir s'en dépouiller que de penser sans lois. Les sceptiques ne peuvent pas plus que les dogmatiques s'empêcher d'admettre que ce qui est est, que tout phénomène a une cause, que la partie est moindre que le tout; car leurs opinions comme celles de leurs adversaires s'appuient sur ces principes. On peut sans doute mal définir les catégories de la raison, mais on ne saurait sans contradiction contester leur existence. M. Taine qui critique leur origine rationnelle ou leur innéité ne nie ni leur caractère de nécessité ni leur évidence (1).

La raison est encore l'origine de la connaissance que nous avons de Dieu et des lois du monde moral. La vie rationnelle est un attribut distinctif de l'homme parmi les êtres finis. On a donc beau opposer la foi à la raison, exalter l'une et dénier l'autre, c'est par la raison que nous adhérons à Dieu, au bien, au beau, au vrai. Sans la raison, point de conviction morale ni religieuse. La raison seule peut nous donner la certitude de l'existence de Dieu et résoudre ainsi la question de la légitimité de nos connaissances transcendantes. Si cette certitude est fondée, comment la raison serait-elle essentiellement fallacieuse? La raison reconnaît Dieu lui-même comme le principe de toutes choses, comme le principe de la science et de la certitude. La certitude manquerait donc de raison, si la raison n'était pas une source de connaissances légitimes (2).

La certitude de la raison est complétée par celle du *sens commun*. En effet « le sens commun n'est pas autre chose que la raison humaine considérée dans ses applications les plus générales et les plus fréquentes, contenue dans les limites où elle peut être également entendue de tous (3). » Il

(1) H. Taine, *les Philosophes français au dix-neuvième siècle*, ch. VII. Paris, 1857.
(2) A. Javary, *de la Certitude*, liv. III, ch. VI, 1847.
(3) Ad. Franck, *de la Certitude*, Introduction, 1847.

ne faut donc pas prendre le sens commun pour une faculté distincte de l'esprit, ni lui accorder des titres spéciaux pour légitimer nos connaissances. Ses titres sont ceux de la raison, car il est lui-même la raison populaire, la raison pratique, la raison qui se prononce sur les intérêts et les conditions de la vie morale. La vie des êtres raisonnables, quelque diverse que puisse être la culture de l'âme dans le milieu social, se distingue en tous temps et en tous lieux de la vie des êtres inférieurs ; elle est soumise à des lois et dominée par des nécessités qui s'imposent invariablement à toute conscience. Ces nécessités communes forment le domaine du sens commun. Elles font partie des principes de la raison, mais ne sont pas la raison tout entière; elles indiquent la limite entre la pratique et la théorie. Elles affirment Dieu, le monde, l'âme, le bien, le juste, le vrai, non comme principes de la science, mais comme règles de la vie. Il peut y avoir en ce sens des vérités qui soient au dessus du sens commun, qui n'appartiennent pas à la généralité des hommes, sans qu'elles soient au dessus de la raison ni contraires au sens commun.

Le sens commun comme nous l'entendons est évidemment la source d'une certitude constante et universelle. Ce qui est perpétuellement vrai aux yeux de tous est légitimement certain. Mais il importe de ne pas confondre cette adhésion *universelle*, soit avec le bon sens, qui est encore en *minorité*, soit avec les opinions admises par la *majorité* des hommes à une époque déterminée. Le bon sens est une face de réflexion et suppose une certaine culture de l'intelligence. Il est éminemment personnel, souvent exact quand il reste dans la sphère des intérêts vulgaires, mais assez disposé à sacrifier les principes aux faits. Il est soumis à toutes les chances d'erreur qui sont inhérentes aux opinions individuelles. Quand une opinion devient majorité et peut se prévaloir de l'assentiment public soit chez un peuple soit chez la plupart des nations dans une période historique, elle a plus de stabilité mais n'offre pas plus de garantie de certitude. Un seul peut avoir raison contre tous ses contemporains. C'est ainsi que le progrès se manifeste. Les plus graves erreurs ont été

acceptées comme des vérités pendant une longue suite de siècles. Il suffit de citer l'institution des castes, de l'esclavage, de la torture, le polythéisme, la magie, l'immobilité de la terre. Ce n'est pas là qu'il faut chercher le sens commun, si l'on veut lui laisser quelque autorité daus la question de la certitude.

On connaît les prétentions de l'abbé de Lamennais dans l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*. Il s'agit de donner pour fondement à la certitude l'assentiment unanime du genre humain, sous le nom de raison générale, de tradition, de foi, de vérité catholique ou de principe d'autorité, sous prétexte que la conscience ou la raison individuelle n'est pas souveraine et n'a pas le pouvoir de légitimer ses assertions. « Le consentement commun, *sensus communis*, est pour nous le sceau de la vérité ; il n'y en a pas d'autre. » « Ce que tous les hommes croient être vrai est vrai. » Voilà le principe de l'Église, qui place dans l'autorité la règle de la raison individuelle. Le principe de la philosophie, au contraire, la maxime cartésienne « ce que la raison de chaque homme perçoit clairement et distinctement est vrai » autorise toutes les erreurs et sanctionne toutes les hérésies. L'autorité, comme on le voit, est une arme de guerre, et chacun sait qu'elle blesse parfois ceux mêmes qui s'en servent. Une réfutation complète serait maintenant déplacée, quelques mots suffiront. Dans une discussion philosophique sur la certitude, il n'y a pas d'autre autorité que celle de la raison et il n'en faut pas d'autre. Une autorité extérieure, c'est impossible, et laquelle choisir ? L'autorité de Dieu, c'est par la raison que nous la reconnaissons. La raison individuelle ? Sans doute, vous avouez qu'elle peut être conforme à la raison de tous, et vous ne devez pas ignorer que la certitude est nécessairement chose individuelle. Rien de mieux que de proclamer : ce qui est vrai pour tous est légitimement vrai; mais alors votre autorité n'est pas celle d'une croyance, circonscrite dans le temps et dans l'espace, c'est le sens commun, c'est la raison; laissons les équivoques, nous sommes d'accord. Mais la raison ne dispense pas de la conscience : comment tous savent-ils qu'ils disent vrai ? Par la

conscience. Et comment puis-je savoir à mon tour ce qui est admis par tous? Par ma conscience. Vous ne voulez pas apparemment que l'homme qui cherche sincèrement la vérité s'en rapporte aveuglément comme l'enfant à la parole d'autrui et regarde ses semblables comme infaillibles. Il n'y a pas d'autre fondement à la certitude que la conscience. La conscience c'est le libre examen, qui adhère à l'autorité de la raison. Autorité et liberté se complètent dans la vie des êtres raisonnables.

Reste à considérer la certitude d'après le degré de l'évidence.

L'évidence est indivisible; une chose est évidente ou elle ne l'est pas : dans un cas il y a certitude, dans l'autre il y a doute; point de milieu entre le doute et la certitude. Tout ce qui n'est pas douteux est certain; ces termes sont contradictoires. Mais dans le doute et dans la certitude il y a des degrés et des nuances; une chose peut être plus claire ou plus obscure qu'une autre. L'évidence vient à son heure dans l'esprit qui observe ou qui médite, elle nous frappe quand nous sommes mûrs pour la vérité, c'est à dire quand nous sommes en état de communier avec Dieu. Jusque-là l'âme était plongée dans les ténèbres; maintenant la lumière s'y répand et nous éblouit. Tout cela dépend de notre culture intellectuelle. Rien ne change dans les choses quand nous passons de l'ignorance à la science; la réalité est la même pour tous, que nous la connaissions ou non; mais un voile se déchire en nous qui nous cachait l'essence des choses. Or cette lumière intérieure peut croître en intensité en raison de notre activité; elle existe sur un point, non sur un autre, selon les objets qui ont fixé notre attention, et là où elle existe elle augmente à mesure que nous pénétrons plus avant dans la science. Pour l'enfant qui vient de naître, tout est confus; pour Dieu tout est clair; pour l'homme il y a un mélange d'ombres et de lumière. Les choses sensibles sont nettes pour les esprits habitués à l'observation; les choses supra-sensibles pour les esprits spéculatifs. Constatons ces différences, et ne nions pas que les choses soient inégalement évidentes. En plaçant les degrés de l'évidence

dans le développement de la conscience, on se convainc de plus en plus combien il est absurde de chercher au dehors un criterium visible qui fasse apprécier mécaniquement le vrai et le faux, comme un thermomètre indique le chaud et le froid.

Les variétés du doute ou de l'incertitude sont l'opinion, la conjecture, l'hypothèse, la probabilité. Tous ces termes sont synonymes à certains égards, quoiqu'ils diffèrent dans leurs applications usuelles. Les opinions s'étendent à tous les domaines de la connaissance dans la vie pratique ou dans la spéculation; les conjectures sont des opinions qui se rapportent surtout aux événements futurs ou éloignés que nous jugeons par induction ou par analogie sans règles fixes; les hypothèses sont des opinions scientifiques qui doivent expliquer les faits connus par des observations régulières; la probabilité est une opinion plus ou moins vraisemblable, selon le nombre des cas. C'est par les variations de la probabilité que s'expriment le mieux les degrés du doute dans les opinions humaines.

L'*opinion* est une connaissance imparfaite ou une conviction irréfléchie qui ne repose sur aucun principe certain. Tout homme dans la vie intellectuelle débute par des opinions pour arriver à la science; toute science qui n'est pas faite est une collection d'opinions. Le plus grave reproche qu'on puisse faire à la philosophie, c'est de prétendre qu'elle ne représente que les opinions de quelques penseurs. Les opinions n'ont qu'une valeur subjective. Elles sont essentiellement variables et relatives. Elles se modifient avec l'âge, avec la position, avec le caractère, avec la culture de l'esprit; elles subissent l'influence des préjugés, des intérêts et des affections. L'opinion des uns est donc souvent contraire à celle des autres, preuve suffisante que l'une au moins est fausse. Dans l'état actuel de la société, la plupart des hommes n'ont guère que des opinions sur les lois et les nécessités de la vie rationnelle.

Aux opinions *individuelles*, on oppose l'opinion *publique* ou l'opinion de la majorité dans un état social. On a raison de dire que chez les nations dont les institutions ou même les mœurs sont démocratiques, l'opinion publique est une puis-

sance, car elle fait et défait les gouvernements et les lois. Mais on aurait tort de soutenir, au point de vue de la logique, que la voix du peuple est la voix de Dieu. Le peuple a ses droits, cela est certain, et l'expérience nous apprend qu'il est dangereux de les méconnaître; mais si le peuple n'est pas éclairé, il a plutôt droit à la pitié qu'à l'infaillibilité. La vérité est indépendante du nombre, et le meilleur service qu'on puisse rendre à la majorité, c'est de lui faire comprendre que tout pouvoir est subordonné à la souveraineté de la raison. Une proposition qui s'écarte des opinions reçues est un *paradoxe*. Un paradoxe n'est pas toujours un *paralogisme*. Ce qui est contraire à l'opinion peut être conforme à la raison.

La *probabilité* ne tient pas le milieu entre le doute et la certitude, comme on l'avance parfois; elle est elle-même une forme du doute, mais elle peut se rapprocher indéfiniment de la certitude, sans jamais l'atteindre. Une opinion dite probable est une présomption de vérité; mais quelque vraisemblable qu'elle soit, elle n'équivaut pas à une conviction apodictique. S'il n'y a qu'une chance d'erreur contre une multitude de chances contraires, il faut toujours tenir compte du cas unique qui peut se réaliser. En mathématique, la probabilité se calcule; elle exprime constamment un rapport entre le nombre des chances favorables et le nombre total des chances. Mais la probabilité philosophique en matière de témoignage, d'induction ou d'analogie, ne peut être soumise à un calcul rigoureux, parce que les cas ne sont pas semblables et qu'il est impossible d'apprécier exactement la valeur des éléments inconnus qui doivent y entrer. La probabilité philosophique, dit très bien M. Cournot, se rattache comme la probabilité mathématique à la notion du *hasard*, c'est à dire du concours de plusieurs causes indépendantes les unes des autres ; mais elle en diffère essentiellement en ce qu'elle n'est pas réductible en nombres, non pas à cause de l'imperfection actuelle de nos connaissances dans la science des nombres, mais en soi et par sa nature propre (1).

(1) A. A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, t. I, ch. IV. Paris, 1851.

Les variétés de la certitude se résument dans la croyance et la science, dans la foi et la raison. La *science* ou le savoir exprime la certitude légitime, absolue, apodictique, la certitude basée sur des principes qui peuvent être reconnus par tout être raisonnable et qui se transmettent de génération en génération par l'enseignement. La *croyance* désigne souvent un état de la conscience qui est opposé à la science; il ne faut pas croire, dit-on, mais savoir; en ce sens, la conviction qui est inspirée par la foi aveugle est illégitime. Mais la croyance peut aussi se prendre dans une acception plus élevée comme adhésion de l'esprit et du cœur à certaines vérités de fait que l'observation ne donne pas et qui sont néanmoins conformes à la raison, de sorte qu'elle se fonde sur des motifs de certitude qui sont purement individuels, qui ne peuvent pas se communiquer par l'enseignement. A l'aide de cette notion, il y a place pour la croyance dans la philosophie; il y a une foi philosophique, réfléchie, rationnelle, qui est une source de connaissances comme la conscience, comme les sens, comme le témoignage, au sujet d'un nouvel ordre de faits, et qui caractérise une variété de la certitude subordonnée à la science.

La *foi* comme la pensée se prend tantôt pour une faculté, tantôt pour un acte de l'esprit. Au premier aspect, elle est une manifestation particulière et naturelle de l'intelligence, considérée dans ses rapports avec l'objet : elle est l'intelligence même envisagée dans une de ses applications, se rapportant aux faits de la vie qui ne sont pas susceptibles d'être rigoureusement déterminés dans la science. Au second aspect, elle est le produit de cette même intelligence, elle dénote un acte d'assentiment à certains faits dont on connaît la raison, mais dont on ignore les limites et les circonstances, c'est à dire dont on peut constater la possibilité, mais dont la réalité n'est garantie d'une manière suffisante que pour la conscience individuelle. La foi est un ferme assentiment, dit Leibnitz, après saint Thomas. « Credere est actus intellectus assentientis veritati divinæ ex imperio voluntatis. »

Le *domaine* de la foi est tantôt la vie religieuse, tantôt la

vie sociale, c'est à dire l'union intime de l'homme, soit avec ses semblables, soit avec Dieu. L'homme et Dieu sont des causes libres qui agissent les unes avec les autres ou contre les autres, sans qu'il soit facile de démêler quelle est au juste l'influence que les unes exercent sur les autres. Nous pouvons à chaque instant nous décider pour le bien ou pour le mal comme nous voulons ; notre choix est parfaitement libre et doit nous être imputé ; mais il y a souvent des circonstances atténuantes ou aggravantes qui nous échappent. Dans un autre milieu nous eussions agi autrement, et dans le milieu où nous sommes les autres n'agissent pas comme nous. Pourquoi? La volonté suffit, je l'accorde ; rien ne peut nous empêcher de diriger nos forces où nous voulons ; mais si nous-mêmes nous hésitons, qu'est-ce qui nous incline tantôt d'un côté, tantôt d'un autre? Quel est l'effet de l'éducation, l'effet de la famille, l'effet de nos relations, en un mot l'effet de nos semblables sur nos actes? Et si nous prenons la bonne voie, si nous avons posé quelque acte qui a décidé de notre avenir, sans que nous en puissions nous-mêmes soupçonner toutes les conséquences, quel est encore l'effet de Dieu sur nos résolutions? On voit qu'il y a là un large domaine où la conscience individuelle se meut à l'aise et qu'elle gouverne en souveraine : il existe dans ce domaine des principes qui appartiennent à la science, mais il s'y trouve en outre des faits ou des phénomènes intimes que chacun peut croire sur des motifs sérieux et que personne ne peut démontrer. C'est là le règne de la foi. Il ne s'agit pas de ces faits de conscience que chacun observe en lui-même et qui ne dépassent pas la sphère de la connaissance immanente, mais de faits à la fois internes et transcendants qui rentrent dans la vie de relation de l'âme et qui changent selon les individus. Il ne s'agit pas non plus de ces faits circonstanciés que nos semblables constatent pour nous et qu'ils nous livrent par voie de témoignage, mais de faits qui sont à notre portée, dont nous seuls sommes juges et qu'il est impossible cependant de soumettre à une analyse scientifique.

Le *fondement* de la foi, surtout de la foi religieuse, doit

être cherché dans la métaphysique. Développée avec méthode, cette science démontre que Dieu n'est pas seulement l'Éternel mais aussi la Vie, la vie une et entière qui contient en soi tous les cercles particuliers de la vie de la nature, de l'esprit, de l'humanité et de tous les individus répandus dans le monde. *In Deo vivimus.* Il existe dès lors des rapports entre l'activité infinie de Dieu et l'activité limitée des créatures, et l'homme comme être raisonnable peut connaître ces rapports. Dieu dirige toute la vie vers le bien, vers l'accomplissement de la destinée de tous les êtres, mais il agit selon les lois de la vie, fondées dans son essence, il respecte par conséquent la spontanéité et la liberté des êtres finis. Il intervient dans la vie de tous, mais seulement pour le bien, et nous laisse le mérite et la responsabilité de nos actes. Entre l'homme et Dieu il y a concours dans le bien, dans le juste, dans le vrai. Cette partie de la vie où le moi humain s'unit au moi divin se nomme le règne de la Grâce, que les théologiens opposent au règne de la Nature. La grâce est libre, mais toujours conforme à la raison, en harmonie avec tous les attributs de l'Être parfait. C'est sur cette base rationnelle que se développe la foi. Puisque Dieu vit en nous comme nous vivons en Dieu, quelle part revient à Dieu et quelle part à l'homme dans la conduite de notre vie? Puisque Dieu permet le mal et nous appelle à coopérer avec lui au triomphe du bien, quelles sont les limites de son concours? Où sont ses décrets? Qu'est-ce qui est châtiment ou faveur dans les circonstances de notre vie qui sont indépendantes de notre volonté? Ces questions délicates et d'un intérêt parfois douloureux ne sont pas du ressort de la science. La raison peut bien poser les principes qui les dominent et qui en circonscrivent la solution ; mais l'application des principes aux faits infiniment variés de l'activité individuelle ne regarde que la conscience.

La foi est donc strictement restreinte aux faits de la vie qui se refusent à une détermination méthodique. Son objet n'est pas un fait permanent, qui reste soumis à l'observation, ni moins encore un principe ou une doctrine, comme la question de la trinité ou la théorie générale du ciel et de l'enfer. Dans ces divers cas, la foi est inutile et doit être remplacée