Du destin

Alexandre d'Aphrodise

Publication:

Source : Livres & Ebooks

CHAPITRE PREMIER.

Il était dans mes vœux, très grands Empereurs, Sévère et Antonin, et de vous parler en personne et de vous rendre grâces pour les bienfaits que j'ai souvent reçus de vous ; car j'ai toujours obtenu de vous tout ce que j'ai désiré, en même temps que vous m'accordiez ce témoignage que j'étais digne d'obtenir ce que je demandais. Mais puisqu'il est permis, lorsqu'on ne peut dans leurs temples mêmes sacrifier aux Dieux, de leur sacrifier partout et en tout lieu, et d'envoyer les dons qu'on est hors d'état d'apporter soi-même ; j'ai osé, prenant la liberté dont on use envers la Divinité, vous adresser en offrande comme les prémices de nos fruits, offrande qui de toutes vous est la plus appropriée. Quel hommage en effet pourrait mieux convenir à des princes qui honorent sincèrement la philosophie et s'en portent les promoteurs, que celui d'un livre qui a pour objet la philosophie même, et où l'on se propose d'exposer la doctrine d'Aristote relativement au destin et à ce qui est en notre pouvoir ; d'un livre enfin qui a pour auteur celui-là même qui, de votre aveu, a reçu la charge d'interpréter publiquement les théories péripatéticiennes ? D'autre part, de tous les enseignements de la philosophie il n'en est point de plus important que celui qu'il s'agit ici d'expliquer, l'usage qu'on en peut faire se trouvant partout applicable, comme il s'étend à tout. Ce n'est point effectivement la même conduite que tiennent et ceux qui se persuadent que tout arrive par nécessité et d'après le décret du destin, et ceux qui croient qu'il y a des faits qui se produisent sans que des causes antécédentes les aient nécessairement préparés. Cependant il paraît très difficile en un tel sujet de découvrir la vérité, parce qu'il semble qu'à l'un et à l'autre sentiment s'opposent nombre d'objections irréfragables. Mais puisque, pour certaines doctrines, c'est un moyen de les établir plus clairement que de réfuter ceux qui les contredisent (et ici quelle opinion pourrait avoir plus d'autorité que l'opinion d'Aristote ?), je m'adresserai à ceux qui n'ont point professé sur ce sujet les mêmes maximes que lui, afin que de ce rapprochement d'enseignements contraires, la vérité ressorte avec plus d'évidence. D'ailleurs ce n'est point en vue d'une vaine montre que j'ai composé ce traité ; mon dessein a été uniquement d'y examiner la matière que je me suis proposée, en y apportant ce soin diligent du vrai, que l'on vous voit mettre vous-mêmes à tout ce que vous faites. Car il n'y a aucune de vos actions où l'on pût trouver que

vous avez préféré à la vérité l'apparence. Que si vous avez le loisir de jeter les yeux sur ce livre et qu'il vous paraisse que certains points auraient eu besoin d'être plus amplement éclaircis, je tiendrai à grand honneur une telle marque d'attention de votre part, comme aussi je m'estimerai heureux de recevoir des demandes écrites d'explications. Il n'est pas facile en effet de mettre en pleine lumière toutes choses dans un seul livre, et le sujet même, et les développements ou commentaires qui se rapportent au sujet.

CHAPITRE II.

Tout d'abord, qu'il y ait un destin et que ce destin soit cause que des événements se produisent d'une manière fatale, c'est ce que témoigne assez la croyance innée du genre humain. Ce n'est pas en effet un pur néant ni un principe d'illusion que la commune nature des hommes, qui les porte à s'accorder entre eux sur certaines questions, à moins que, pour vouloir sauver de la contradiction des idées préconçues, ils ne se croient obligés de tenir un autre langage. Aussi Anaxagore de Clazomène lui-même, quoique d'ailleurs il ne se trouve pas au dernier rang parmi ceux qui se sont appliqués à la philosophie naturelle, ne mérite-t-il point créance, quand il s'élève contre la foi commune des hommes au destin. Car il affirme que rien de ce qui arrive n'arrive en vertu du destin, le mot de destin n'étant, à l'en croire, qu'un mot vide de sens. Cependant, qu'est-ce que le destin, et où faut-il reconnaître son influence, voilà ce qui reste obscur. Effectivement, non seulement tous les hommes ne s'accordent pas en cela, et il ne s'agit plus d'invoquer ici la commune croyance; mais un même homme ne professe pas toujours relativement au destin la même opinion. Suivant les occasions et les circonstances, l'idée, que nous concevons du destin change incessamment. Les uns tiennent que tout arrive en vertu du destin, et ceux-là voient dans le destin une cause insurmontable et inévitable. Pour d'autres, tout ce qui arrive ne semble pas être le produit du destin, mais ils admettent qu'il y a aussi à ce qui arrive d'autres causes que le destin. Ceux-là estiment également que le destin même n'a rien d'immuable ni d'invincible. Ils pensent que parmi les faits qui pourraient se produire en vertu du destin, il s'en trouve qui, loin que le destin les produise, arrivent contre les arrêts du sort, ainsi que s'expriment les poètes, c'est-à-dire contre le destin. Il y en a d'autres enfin qui s'imaginent que toutes choses s'accomplissent en vertu du destin, alors surtout que la fortune ne leur est pas favorable : réussissent-ils dans leurs entreprises, ils s'assurent, au contraire, être eux-mêmes les causes de ces bons succès, comme si ce qui a eu lieu n'eût pas dû advenir, dans le cas où ils

n'auraient pas fait eux-mêmes ceci plutôt que cela, capables qu'ils étaient aussi de ne pas agir comme ils ont agi. C'est pourquoi cette dissonance des opinions impose aux philosophes la nécessité de s'enquérir de la nature du destin, et de rechercher non pas s'il est, mais quel il est, et quels sont les événements où s'exerce son influence.

CHAPITRE III.

On ne saurait donc le méconnaître ; il n'est aucun de ceux qui parlent du destin, pour qui le destin ne soit relativement aux faits une puissance causatrice. Tous entendent et déclarent que le destin est la cause, d'où il suit que certains événements arrivent en la manière dont ils arrivent. Néanmoins, comme le mot de cause se prend en des acceptions fort diverses, il est nécessaire, afin de discuter avec ordre le présent problème, de décider d'abord à quelle espèce de causes il convient de rapporter le destin. Il n'y a pas en effet de mot susceptible de plusieurs sens, qui offre une idée claire, si on ne lui assigne une signification certaine. Or les causes de ce qui arrive se partagent en quatre espèces de causes, comme l'a montré le divin Aristote. Car parmi les causes il y en a d'efficientes ; il y en a de matérielles ; il y en a de formelles. Outre ces trois espèces de causes, il y a aussi la cause, qui est la fin en vue de laquelle a été fait ce qui a été fait. Telle est la diversité des causes. C'est pourquoi, s'il s'agit d'une cause quelconque, il se trouvera que c'est l'une de ces causes. Si en effet tout ce qui arrive ne suppose pas autant de causes, les choses qui en supposent le plus n'en exigent point un nombre plus grand que celui qui vient d'être indiqué. On saisira mieux d'ailleurs la différence de ces causes, si on la considère dans quelqu'une de leurs applications. Prenons donc, pour nous rendre compte de la différence des causes, l'exemple d'une statue. La cause efficiente de la statue est l'artiste qui l'a faite, que nous appelons statuaire ; la matière est l'airain ou la pierre, tout ce qui a pu, en un mot, être façonné par l'art de l'ouvrier ; car ce-la même est pour la statue une cause d'avoir été faite et d'être. Il y a encore la forme que l'artiste a donnée à cette matière, et cela même est la cause pour laquelle la statue représente un homme qui joue au disque ou qui lance un javelot, ou qui offre telle autre figure déterminée. Mais ce ne sont pas là les seules causes de la production de la statue. En effet, c'est une cause qui ne le cède à aucune des causes de la production de la statue, que la fin pour laquelle elle a été produite, c'est-à-dire le dessein d'honorer quelqu'un ou de rendre à la Divinité un pieux hommage, puisque assurément, sans cette cause, la statue n'eût pas même été commencée. Si donc il y a ainsi quatre causes et qu'elles offrent entre elles cette

différence manifeste, c'est à bon droit que nous compterons le destin au nombre des causes efficientes. Car le destin présente, par les effets qu'il produit, une analogie incontestable avec l'ouvrier, auteur de la statue.

CHAPITRE IV.

Cela posé, il nous faut conséquemment parler des causes efficientes ; nous reconnâtrons en effet de la sorte si l'on doit rapporter au destin comme à l'unique cause tout ce qui arrive, ou accorder qu'il y a d'autres influences que le destin, qui sont, de leur côté, causes efficientes. Aristote, faisant le départ de toutes les choses qui arrivent, observe qu'il y en a qui sont produites en vue de quelque objet, celui qui les fait se proposant un certain but ou une certaine fin ; et qu'il y en a qui ne sont produites en vue d'aucun objets. Effectivement toutes les choses qui se produisent sans que celui qui les fait ait aucun dessein, ni ne cherche à atteindre aucune fin particulière, comme, par exemple l'action de saisir et de remuer des fétus, de se toucher et de se tirer les cheveux, et toutes autres actions semblables ; toutes ces choses évidemment se produisent, mais n'ont point une cause finale, une cause qui aille à un but. Les choses qui se produisent ainsi sans but et sans marquer aucun dessein ne manifestent aucune différence qui mérite qu'on s'y arrête. Quant à celles qui tendent à un but, et qui sont produites en vue de quelque objet, elles se produisent les unes naturellement, les autres par raison. Ainsi c'est en mesure et suivant une disposition certaine que vont à leur fin les choses qui ont pour cause productrice la nature. Cette fin est-elle atteinte ? Aussitôt cesse leur devenir, à moins que quelque obstacle ne se rencontre sur la route par où leur nature les conduit à la fin qui leur est assignée. Pour ce qui est des choses qui se font par raison, elles ont de toute évidence un but ; car il n'y a point de hasard dans les choses qui se font par raison, mais toutes elles sont dirigées vers quelque but. Et toutes choses se font par raison, lorsque ceux qui les font délibèrent sur ces choses mêmes et arrêtent de quelle manière elles se feront. C'est ainsi que se font toutes les choses qui sont le produit de la délibération ou de l'art. Aussi différent-elles des choses qui se produisent naturellement. En effet les choses qui se font naturellement ont en elles-mêmes le principe et la cause d'une telle production (tant est grande la puissance de la nature !) et d'une production conforme à un certain plan, sans que la nature qui les a faites se soit, comme les artistes, servie de raisonnement pour les faire. Au contraire, les choses qui se font par art et par choix ont hors d'elles et non point en elles-mêmes le principe de leur mouvement et leur cause efficiente. C'est le raisonnement de celui qui les fait qui préside à leur pro-

duction. Il y a, en dernier lieu, une troisième espèce de choses qui se font en vue d'une fin : ce sont celles que l'on croit se produire fortuitement et d'elles-mêmes. Elles se distinguent de celles qui se font essentiellement en vue d'une fin, en ce que pour celles-ci tout ce qui se fait avant qu'elles atteignent leur fin se fait en vue de cette fin, tandis que pour celles-là tout ce qui se fait avant qu'elles parviennent à leur fin se fait en vue d'une autre fin. C'est dans ces choses qui se font en vue d'une autre fin que se rencontre comme fin ce qu'on appelle arriver fortuitement et par hasard.

CHAPITRE V.

Ces distinctions une fois établies et toutes les choses qui arrivent se trouvant partagées en un tel nombre de classes, il s'ensuit qu'il faut voir à quelle espèce de causes efficientes il convient de rapporter le destin. Le mettrons-nous au nombre des choses qui se produisent sans aucun but ? Cela serait entièrement déraisonnable ; car c'est toujours en pensant à une certaine fin que nous employons le mot le destin, alors que nous disons que le destin a voulu que telle ou telle chose arrivât. C'est donc au nombre des choses qui se produisent en vue d'une fin que se place nécessairement le destin. Et puisque les choses qui se produisent en vue d'une fin se font les unes suivant la nature, et les autres suivant la raison, ou il faut nécessairement placer le destin dans l'un et l'autre de ces deux ordres de choses, de telle manière qu'on dise que tout ce qui arrive arrive en vertu du destin, ou le placer seulement dans l'un des deux. Mais, en ce qui regarde les choses qui se font suivant la raison, il semble que, si elles arrivent par raison, c'est parce que celui qui les fait avait aussi le pouvoir de ne pas les faire. C'est de la sorte que l'on considère les ouvrages des artisans comme les produits de leur art et non point de la nécessité. Car il n'y a pas une de ces œuvres que ces artisans n'aient exécutée avec un pouvoir égal de ne pas l'exécuter. Combien, par exemple, ne serait-il point absurde de dire que c'est fatalement qu'une maison a été faite, qu'un lit a été fait, et que c'est fatalement qu'a été accordée une lyre ! De toute évidence, lorsqu'il s'agit de choses dont le choix décide (et ce sont toutes celles qui impliquent vertu et vice), il semble que ces choses dépendent de nous. Or, si ces choses dépendent de nous, que nous paraissions être les maîtres de faire et de ne pas faire, il n'est point permis d'affirmer que le destin en soit la cause, ni qu'il y ait des principes et des causes posées du dehors, à la suite desquelles l'une quelconque de ces choses arrive absolument ou n'arrive pas. Rien en effet de ce qui arriverait de cette façon ne serait plus en notre pouvoir.

CHAPITRE VI.

Il reste à démontrer que le destin se trouve dans les choses qui arrivent naturellement, en sorte que ce soit tout un que la nature et le destin. Et effectivement ce qui est fatal est naturel, et ce qui est naturel, fatal. Ainsi il n'est pas naturel qu'un homme vienne d'un homme, et un cheval d'un cheval, sans que cela soit fatal. Le destin et la nature sont des causes qui marchent ensemble, et n'ont de différence que le nom. C'est pourquoi les premières causes de tout ce qui arrive naturellement, c'est-à-dire les astres, sont réputés choses divines aussi bien que la régulière révolution qu'ils accomplissent, en même temps qu'on les dit causes du destin. Car le principe de toute génération est l'influence qu'exercent dans leur mouvement les choses divines sur les choses d'ici-bas. Puis donc que le destin préside à ces choses et y préside ainsi, la logique veut que ce qui arrive fatalement se produise de la même manière que ce qui arrive naturellement. Toutefois les choses qui arrivent naturellement n'arrivent point nécessairement ; car la génération des choses qui arrivent naturellement est sujette à être contrariée. C'est le plus souvent que les choses qui arrivent naturellement se produisent conformément à leur nature ; ce n'est point nécessairement. Il y a lieu en effet pour ces choses à ce qui est contre nature, et ce cas se réalise lorsque quelque cause extérieure empêche la nature d'accomplir son travail. Aussi n'est-ce point : nécessairement qu'un homme vient d'un homme, mais ordinairement. Il suit de là que, même dans les choses qui arrivent naturellement et d'après des lois qui paraissent certaines, chacune des choses qui se produisent de la sorte ne se produit pas toujours. De même donc que dans les choses naturelles se trouve ce qui est contre nature, et dans les choses d'art ce qui est contre l'art ; de même dans les choses qui viennent du destin a place aussi ce qui va contre le destin. Conséquemment, s'il y a lieu à ce qui est contre nature et si ce n'est pas là une expression vide de sens ; dans ce qui arrive doit également trouver place ce qui est contre le destin. Ainsi on dirait bien que la nature propre de chaque être est le principe et la cause de la disposition de tout ce qui s'accomplit naturellement chez cet être. Car c'est de cette nature propre qu'en somme les vies des hommes reçoivent leur ordre et la fin qui les termine. Nous voyons, par exemple, que le corps, suivant qu'il est naturellement de telle ou telle complexion, se comporte dans les maladies et dans les affaiblissements qu'il éprouve conformément à cette disposition naturelle, mais non point nécessairement. En effet, les soins et les changements d'air, et les préceptes des médecins, et les conseils des Dieux, sont capables de modifier les suites de cette disposition. De la même façon, en ce qui concerne l'âme, c'est aussi de la

disposition naturelle que naît chez chacun la diversité des goûts, des actions et des conduites. Car les mœurs d'un homme sont pour lui son démon, suivant la parole d'Héraclite, c'est-à-dire sa nature. La plupart du temps, en effet, on voit les actions des hommes, leurs conduites, leurs fins répondre à leurs dispositions naturelles et à leurs caractères. Ainsi celui qui aime le danger et qui est d'un naturel audacieux périt ordinairement d'une mort violente ; car c'est là le destin de sa nature. De même, pour l'homme d'un naturel intempérant, c'est son destin de s'enfoncer dans les voluptés, de vivre sans règle, et, à moins que de meilleures influences ne surviennent qui l'arrachent à sa nature, de subir mille maux, d'être en proie à mille souffrances et d'y trouver le terme misérable de sa vie. De leur côté, les hommes d'un naturel bas et qui recherchent les richesses avec une avidité insatiable ont également un destin qui convient avec ce caractère. C'est effectivement dans les injustices que se passe d'ordinaire la vie de tels hommes, et la fin de leur existence répond à leurs actions. Aussi a-t-on coutume de leur dire, lorsqu'ils éprouvent des vicissitudes conformes à leur vie et qui sont des vicissitudes fatales, qu'ils ont été à eux-mêmes les causes des maux qu'ils endurent. Cependant, si l'on voulait rechercher pourquoi ceux qui prédisent l'avenir ne rencontrent pas toujours juste, on pourrait en apporter pour raison, qu'au lieu que toutes choses répondent à la nature et à la destinée de chacun, il y en a qui leur sont contraires, tandis que les devins, aussi bien que les physiognomonistes, ne sont que les indicateurs de ce qui arrive conformément au destin. C'est ainsi que le physiognomoniste Zopyre ayant articulé relativement à Socrate, le philosophe, certains détails déshonnêtes et absolument contraires au genre de vie que celui-ci avait embrassé ; comme les disciples qui entouraient Socrate se moquaient de ce discours, Socrate déclara que Zopyre n'avait rien de faux, qu'il eût été tel en effet naturellement, si, par l'exercice de la philosophie, il n'avait rendu sa nature meilleure. Et voilà quelle est, en somme, relativement au destin, la doctrine de l'École péripatéticienne.

CHAPITRE VII.

La démonstration que nous venons de donner sera plus évidente si, des preuves que nous avons d'abord produites de notre sentiment, nous rapprochons les conséquences absurdes auxquelles se condamnent ceux qui prétendent que tout arrive fatalement. Car, en mêlant ainsi à notre discours l'exposition comparée des opinions, nous rendrons la vérité plus sensible, et, d'autre part, nous ne serons point obligés de nous répéter. Comment en effet ne s'étonner de voir des hommes usurper le titre de philosophes et prétendre pénétrer la vérité des choses, alors surtout

qu'ils estiment que c'est le privilège des philosophes qu'une connaissance plus ample du vrai, d'où vient aussi qu'il leur appartient d'y porter les autres hommes ; comment, dis-je, ne pas s'étonner de les entendre soutenir que tout arrive nécessairement et fatalement ? N'est-il pas hors de doute qu'une opinion semblable est le refuge des seuls ignorants ou de ceux qui, étrangers à toute habitude honnête, rejettent sur le destin, au lieu de les rapporter eux-mêmes, la cause des maux qui les enveloppent ? Ajoutons que cette doctrine est pleine d'obscurités, qu'aucune preuve acceptable ne la justifie, qu'elle offre enfin cet inconvénient grave de nous enlever tout libre pouvoir. Dès lors, quel plus grand dommage, je le demande, pourrait-on éprouver d'une discussion, que de se laisser imposer une pareille créance ? Effectivement, que cette opinion aille contre l'évidence, c'est ce qui résulte de cela même que presque tous les hommes admettent, ignorants et philosophes, qu'il y a des choses qui arrivent accidentellement et par hasard, et qu'il y en a qui, arrivant, auraient pu ne pas arriver ; que c'est là ce qui a lieu en réalité ; et qu'en fait il peut n'y avoir pas plus nécessité d'un côté que de l'autre. Or rien de tout cela ne saurait être maintenu par ceux qui professent que tout arrive fatalement, si le maintenir, c'est ne pas changer la signification des mots dont on s'est servi pour l'exprimer. Car introduire dans les mots un autre sens ; puis, parce qu'on maintient les mots, prétendre maintenir ce qu'on avait d'abord affirmé, ce n'est point réellement le maintenir. Et ainsi on ne maintient pas qu'il y a des choses qui arrivent par hasard, lorsque, ôtant à ces choses mêmes leur nature, on impose le nom de hasard à ce qui arrive par nécessité. Le maintenir, ce serait pouvoir démontrer qu'il y a effectivement des choses telles que celles que l'on désigne d'ordinaire sous la dénomination de fortuites.

CHAPITRE VIII.

Tous les hommes qui s'en tiennent aux notions communes et naturelles disent que des faits se produisent accidentellement et par hasard, lorsqu'ils suivent de causes qui sont réputées causes efficientes de faits différents. Car toutes les fois que d'une chose qui était faite en vue d'une autre ne procède point cela même pour quoi elle était faite, mais qu'il s'ensuit quelque résultat que d'abord on n'espérait pas, on dit que cela a eu lieu par hasard. En soi-même, cela se produit sans cause ; accidentellement, cela a pour cause ce qui a été fait en vue de quelque autre objet. Et que ce soit là ce que tout le monde entend lorsqu'on parle d'un événement fortuit, c'est ce qui devient manifeste pour peu que l'on considère quels sont les faits dont on dit qu'ils sont arrivés par hasard. C'est ainsi qu'on dit qu'un

trésor a été trouvé par hasard, si quelqu'un, venant à fouiller avec un tout autre dessein que celui de découvrir un trésor, a rencontré un trésor. Celui, en effet, qui creuse afin de trouver un trésor ne le trouve point par hasard, puisqu'il a rencontré cela même pour quoi il creusait. C'est de celui qui, sans songer aucunement à un trésor, et en poursuivant quelque autre objet, a trouvé un trésor, comme si c'eût été là le but qu'il s'était proposé ; c'est de celui-là que tout le monde dit qu'il a trouvé par hasard un trésor. On dit de même qu'un homme a reçu de l'argent par hasard, lorsque, s'étant rendu sur la place publique pour quelque autre motif, et y ayant rencontré un débiteur qui avait de l'argent sur lui, il a obtenu de ce débiteur ce qui lui était dû. Et effectivement cet homme qui vient sur la place publique en se proposant un tout autre but, et qui, néanmoins recouvre sa dette, la recouvre par hasard, le hasard consistant ici en ce que la cause efficiente est allée à une fin qui n'était pas celle que cet homme avait dans l'esprit. Au contraire, on ne dit pas qu'un homme a recouvré sa dette par hasard, si c'est pour recouvrer sa dette qu'il s'est rendu sur la place publique ; car alors il a vu sa démarche aboutir au résultat même qu'il poursuivait. On dit également qu'un cheval a été sauvé par hasard, si l'attrait d'un pâturage ou toute autre cause l'ayant poussé à fuir ceux qui s'en étaient emparés, il lui est arrivé, dans sa fuite et dans sa course, de tomber aux mains de ses maîtres.

Mais pourquoi apporter de plus nombreux exemples ou entrer dans un plus minutieux examen ? Nous avons suffisamment montré, pour notre dessein, dans quel sens sont pris les mots dont il est question. Or, si les faits qui se produisent par hasard et fortuitement sont tels qu'ils ne se produisent point en vertu d'une cause antécédente (car il est rare que ces faits conviennent avec ce qui les précède immédiatement) ; que peut-il subsister du sentiment de ceux dont nous avons parlé, et qui veulent que tout ce qui est et tout ce qui arrive soit en vertu de causes antécédentes, et nécessairement antécédentes, chaque fait qui s'accomplit ayant une cause qui l'a précédé, laquelle s'étant produite ou se produisant, il est nécessaire aussi que ce fait se soit produit ou se produise ? Évidemment, ceux qui s'attachent à cette opinion ne retiennent rien de ce que nous avons avancé et font du mot de hasard une tout autre application que nous. Car de dire que ce n'est point ruiner notre doctrine que de poser que tout arrive nécessairement ; que ce n'est pas davantage abolir le hasard ; c'est là un langage de sophistes qui cherchent à se tromper eux-mêmes et à tromper ceux qui les écoutent. A le prendre ainsi, rien n'empêchera d'affirmer que c'est une même chose que le destin et le hasard, et que tant s'en faut qu'à parler de la sorte on abolisse le hasard, qu'on enseigne, au contraire, que tout ce qui arrive arrive par hasard. Mais il ne suffit point de conserver le mot qui exprime l'idée de hasard ; il ne faudrait pas nier que des faits se produisent, tels que ceux que l'on désigne en disant qu'ils se sont produits fortui-

tement et par hasard. N'est-ce pas là cependant ce que font ceux qui définissent le hasard et l'accident une cause cachée à l'entendement humain, ou qui imposent arbitrairement au mot de hasard la signification qui leur convient ? Que d'ailleurs, pour défendre ces locutions nouvelles, nos adversaires s'avisent, par exemple, de dire que des personnes sont malades par hasard, alors que la cause de la maladie est inconnue, c'est là une fausseté. Car ce n'est pas lorsqu'il y a une cause, mais qu'ils ne connaissent point, que les hommes s'expriment ainsi ; c'est uniquement de ce qu'ils se persuadent être arrivé sans cause, qu'ils ont coutume de dire que cela est arrivé par hasard. Du moment, en effet, où on cherche la cause d'une chose, parce qu'on est convaincu que cette cause existe, on ne doit pas dire que cette chose est arrivée par hasard, non plus qu'on ne peut, quand on croit qu'une chose est arrivée par hasard, en chercher la cause. C'est pourquoi les médecins eux-mêmes ne parlent point le langage de nos adversaires, alors même qu'ils ignorent encore les causes des maladies qu'ils s'appliquent à guérir. Ce langage ne convient point aux choses dont nous avons remarqué que tous disent qu'elles sont arrivées par hasard, mais bien plutôt à celles dont personne n'a jamais dit qu'elles fussent arrivées par hasard. Car de trouver un trésor, de recouvrer une dette, ce ne sont pas là des faits dont les causes échappent à l'entendement humain ; les causes en sont, au contraire, évidentes et très connues. Pour trouver le trésor, il a fallu fouiller ; pour recouvrer la dette, aller sur la place publique. Ni celui qui n'aurait pas fouillé n'aurait trouvé le trésor, ni celui qui ne serait pas venu sur la place publique n'aurait recouvré sa dette. Si l'on se persuade que c'est par hasard que celui-là a trouvé un trésor, et par hasard que celui-ci a recouvré sa dette, c'est uniquement que le premier, qui a trouvé le trésor en fouillant, n'avait pas fouillé pour le trouver, et que le second, qui a recouvré sa dette en venant sur la place publique, n'y était pas venu pour la recouvrer. Les causes qui échappent à l'esprit humain sont plutôt celles des faits que l'on croit se produire en vertu de certaines antipathies, attendu que la cause d'où ces faits proviennent demeure ignorée. Tels sont les effets que produisent les amulettes, sans qu'on puisse assigner une cause plausible, acceptable, de l'influence qu'on leur attribue ; ou encore les enchantements et autres semblables prestiges. Tous s'accordent à avouer que la cause de ces phénomènes est inconnue, et c'est pourquoi tous disent que ces phénomènes sont inexplicables, tandis que personne ne dit qu'il y ait là quelque effet du hasard. Chacun effectivement est persuadé que c'est une cause déterminée qui produit tout ce qui s'y produit. Lors donc qu'on parle de choses qui arrivent par hasard, ce n'est point qu'on ignore la cause qui fait qu'elles arrivent de la sorte ; c'est qu'on pense qu'il y a absence d'une cause proprement dite, absence d'une cause maîtresse.

CHAPITRE IX.

Telles sont les considérations que nos adversaires font valoir relativement au hasard, et voilà comment ils les accommodent avec leurs principes. Or, que ceux qui professent que tout arrive nécessairement suppriment ce qui est éventuel, ce qui peut arriver d'une façon ou d'une autre, c'est ce qui devient évident, pour peu que l'on observe que ce qu'on appelle essentiellement éventuel est ce qui peut arriver ou n'arriver pas, comme l'indique assez l'expression arriver d'une façon ou d'une autre ; tandis que ce qui est nécessaire exclut la possibilité de n'arriver point. Et j'appelle nécessaire non pas ce qui est produit par la violence (personne ne saurait légitimer ce langage), mais ce qui naturellement résulte de certaines causes, dont il serait impossible que le contraire se produisît. A ce compte, comment n'est-il pas contre toute raison aussi bien que contre toute évidence de soutenir que l'influence de la nécessité est à ce point, indéclinable, qu'aucun mouvement ne peut être accompli, qu'aucune partie du corps ne peut être remuée (alors même que manifestement au moment où on la remue on pût ne la remuer pas) ; qu'en un mot, il ne peut arriver qu'on tourne le cou, qu'on étende le doigt, qu'on élève les paupières ou qu'on exécute tout autre mouvement, sans que cela ne soit une suite de causes antécédentes, mais nullement un effet de notre libre vouloir ? Notons d'ailleurs que ceux qui parlent ainsi ont sous les yeux la grande diversité qu'offre la réalité et que présentent les faits, d'où il serait aisé de conclure que toutes choses ne dépendent pas de causes semblables. Parmi les choses, effectivement, nous en voyons qui n'ont aucune possibilité de se changer en un état contraire à celui où elles sont, et d'autres qui ne peuvent pas moins être dans un état contraire à celui où elles sont, que dans l'état même où elles sont. Ainsi le feu ne peut pas recevoir le froid, qui est contraire à la chaleur qui lui est naturelle ; la neige ne peut pas recevoir la chaleur et rester neige ; l'eau, au contraire, quoi qu'elle soit froide, n'est pas incapable, en rejetant ce froid, de recevoir la chaleur qui lui est contraire. Pareillement, et de la même manière, il est possible que celui qui est assis se tienne debout, que celui qui se remue s'arrête, que celui qui parle se taise, et l'on trouverait mille cas où se manifeste cette puissance d'admettre les contraires. Si donc les choses qui sont nécessairement en opposition avec d'autres n'ont pas la possibilité de recevoir le contraire de ce qu'elles sont, celles-là ne sont point nécessaires qui demeurent susceptibles d'admettre aussi leur contraire. Mais, si elles ne sont pas nécessairement, elles sont éventuellement. Or ce qui est éventuel est précisément ce qui ne dépend point de la nécessité, mais ce qui pouvait être ou n'être pas. Ce qui s'est produit éventuellement dans une chose pouvait donc aussi ne pas s'y produire. En effet, dans toute chose de cette nature, tout ce qui s'y trouve être y est en ce sens qu'il était possible qu'il y fût et que le contraire y fût aussi. Conséquemment, ce qui s'y trouve maintenant

n'y est aucunement par nécessité, puisque le contraire était possible ; et tout ce qui se trouve de la sorte dans les choses ne s'y trouve point en vertu de causes antécédentes qui l'y auraient nécessairement introduit. Mais si toutes ces choses, comme les contraires qu'elles sont susceptibles d'admettre, se trouvent éventuellement là où elles se trouvent, et ne se trouvent pas là où elles ne se trouvent pas, il y a une quantité innombrable de choses qui sont et qui arrivent éventuellement. Il serait en effet absurde de rapporter également à la nécessité et ce qui dans une chose ne peut point se changer en son contraire, et ce qui, à un moment quelconque, peut devenir le contraire de ce qu'il est. A coup sûr, si, dans un être, ce qui est nécessaire exclut son contraire, ce qui admet son contraire dans un être n'est pas nécessaire.

CHAPITRE X.

Mais, dira-t-on, en soutenant que c'est le destin qui produit toutes choses, on ne nie point le possible et l'éventuel. En effet, cela peut être que rien n'empêche d'être, quoiqu'il ne soit pas. Ainsi rien n'empêche que le contraire soit de ce que produit le destin, puisque, encore que cela ne soit pas, cela reste possible. Et la preuve qu'on apporte que rien n'empêche que cela soit, c'est que la cause qui empêcherait que cela fût nous est inconnue, quoiqu'il y ait certainement une telle cause. Car la cause qui aurait produit fatalement le contraire de ce qui s'est produit est aussi la cause qui fait que cela ne s'est pas produit ; ne se pouvant pas, remarque-t-on, que dans des circonstances qui sont les mêmes, il se produise le contraire de ce qui se produit. - Je le demande : avancer qu'il suit de cela même que nous ne connaissons pas les causes qui empêcheraient que le contraire de ce qui est fût, que rien n'empêche que ce contraire ne soit ; parler de la sorte, n'est-ce point plaisanter en un sujet qui ne prête pas à la plaisanterie ? Notre ignorance, en effet, ne fait rien à l'être ou au non-être des choses. Néanmoins ceux que nous combattons semblent croire que le possible dépend de notre connaissance. Il résulterait de là que pour ceux qui pensent connaître les causes des possibles (par exemple pour les devins) il n'y aurait plus de possibles, puisqu'ils connaissent les causes capables de les empêcher ; et qu'il y aurait des possibles pour nous, qui ignorons ces causes d'empêchement. C'est en cherchant à sauver par de tels subterfuges la nature du possible, que nos adversaires affirment que même les choses qui arrivent fatalement, c'est-à-dire qui arrivent inévitablement, n'arrivent point d'une manière nécessaire, attendu qu'il est possible que leur contraire arrive aussi ; le possible étant défini comme nous venons de le rapporter. Une fois de

plus, c'est là plaisanter, et non défendre sérieusement une doctrine. - C'est en prenant un biais tout semblable que nos adversaires soutiennent que cette énonciation : « Demain il y aura une naumachie, » peut être vraie et cependant n'est point nécessaire. Car ce qui est nécessaire est toujours vrai, tandis que ceci ne l'est pas encore, et ne le devient qu'après que la naumachie a eu lieu. Mais si cela n'est pas nécessaire, ajoutent nos adversaires, on n'énonce pas non plus un fait nécessaire quand on dit que nécessairement il y aura une naumachie. Or, si cela n'est pas vrai nécessairement, étant vrai pourtant qu'il y aura une naumachie ; cette naumachie n'est pas nécessaire, mais éventuelle ; et si elle est éventuelle, ce n'est pas supprimer toute éventualité que d'avancer que tout arrive fatalement. Répétons-le, ce discours est le propos d'hommes qui se jouent, en même temps qu'ils ignorent ce dont ils parlent. En effet, tout ce qui arrive nécessairement n'est pas nécessaire, si ce qui est nécessaire est éternel ; ce qui arrive nécessairement ne pouvant être éternel par cela seul qu'il arrive, non plus que l'énonciation dont on se sert alors n'est nécessaire, puisque ce qu'elle exprime ne l'est pas. Aussi bien toute énonciation où est compris le nécessaire n'est pas nécessaire, car elle n'a par elle-même d'autre nécessité que de ne pouvoir tomber du vrai dans le faux. Là donc où il n'y a pas nécessité, rien n'empêche qu'il y ait vérité, comme lorsqu'on dit : « Demain il y aura une naumachie. » Mais si on considère comme nécessaire ce qui ne l'est pas, en y ajoutant le caractère de la nécessité, cela cesse d'être vrai. D'autre part, si une chose ne devient pas nécessaire parce qu'on ajoute qu'elle se fait nécessairement, cette même chose n'en demeure pas moins vraie, comme si on n'eût point ajouté cette supposition de nécessité. C'est pourquoi cette énonciation que nécessairement il y aura une naumachie sera vraie, lorsque demain aura eu lieu la naumachie. Mais si c'est nécessairement, ce n'est pas éventuellement. Car s'il est vrai que demain il y aura une naumachie, il sera fatal qu'il y ait une naumachie, en admettant que toutes choses arrivent d'une manière fatale. Or, si cela est fatal, cela est inévitable, et si cela est inévitable, cela ne peut pas ne pas être, et ce qui ne peut pas ne pas être, il est impossible que cela ne soit pas ; et lorsqu'il est impossible qu'une chose ne soit pas, comment est-il permis de dire qu'elle peut n'être pas ? Ce qui ne peut pas ne pas être est en effet nécessairement. Toutes choses donc, à suivre le sentiment de nos adversaires, toutes choses arrivant fatalement arriveront nécessairement, et non point éventuellement aussi, comme ils l'affirment sans aucun sérieux.

CHAPITRE XI.

Venons-en à des arguments plus décisifs. Si tout ce qui arrive doit être la suite de causes à l'avance certaines, définies, antérieurement subsistantes, il s'ensuit que les hommes délibèrent vainement sur les actes qu'ils ont à accomplir. Et si délibérer est vain, c'est vainement que l'homme a la faculté de délibérer. Cependant, si la nature ne fait rien en vain de ce qu'elle fait essentiellement, et que la nature ait fait essentiellement de l'homme un animal capable de délibérer, la faculté de délibérer n'étant pas chez lui un accessoire ni un accident de son essence, il en faut conclure que ce n'est pas en vain que les hommes sont capables de délibérer. Or, qu'on délibérât en vain, si toutes choses arrivaient nécessairement, c'est ce que comprendront aisément ceux qui connaissent l'usage de la délibération. Tout le monde, en effet, tombe d'accord que l'homme a reçu de la nature, par un privilège qui le distingue des autres animaux, le pouvoir de ne pas céder aveuglément comme eux à ses perceptions, et tout le monde reconnaît qu'elle lui a départi la raison, qui lui permet de juger quelles sont les perceptions qu'il doit suivre. Grâce à l'emploi de la raison, s'il se convainc, après les avoir contrôlées, que ses perceptions sont bien telles qu'il les avait jugées au commencement, il y donne son assentiment et ainsi il les suit. Que s'il les estime différentes et qu'il croie préférable de s'arrêter à un autre parti, il s'y arrête, négligeant ce qui d'abord avait paru devoir le fixer. C'est de la sorte que beaucoup de choses, pour nous paraître différentes de ce qu'elles avaient d'abord semblé, perdent la place qu'elles avaient commencé par occuper dans notre esprit, rejetées qu'elles sont par la raison. De là vient également que les choses qui auraient été faites si on avait cédé à l'apparence qu'elles présentent, ne sont pas faites, parce qu'on s'est mis à en délibérer, la délibération et le choix qui procède de la délibération étant en notre pouvoir. Aussi ne délibérons-nous pas sur les choses éternelles, ni sur celles qui manifestement arrivent d'une manière nécessaire, parce qu'il ne servirait absolument à rien de délibérer sur de pareils sujets. Nous ne délibérons pas davantage sur les choses qui n'arrivent point nécessairement, mais qui dépendent d'autrui, parce qu'il n'y aurait pour nous aucune utilité à délibérer sur ces choses ; nous ne délibérons pas enfin sur les choses que nous aurions pu faire, mais dont le temps est passé, parce que nous ne recueillerions non plus de cette délibération aucun fruit. Nous délibérons uniquement sur les choses qui doivent être faites par nous et qui dépendent de nous. Et cela même prouve que nous comptons retirer de cette délibération quelque profit et pour le choix et pour l'action. Car, si dans les choses où il ne nous revient rien du fait seul de délibérer, nous ne délibérons pas, il est évident que dans les choses où nous délibérons parce que nous espérons trouver dans la délibération plus que la délibération même, nous trouvons effectivement plus d'utilité à délibérer de ces choses que lorsqu'il s'agit de celles dont

nous avons parlé. Que résulte-t-il donc de la délibération ? Comme nous avons le pouvoir de choisir relativement à ce que nous devons faire ; ce que nous n'aurions pas fait dans le cas où nous n'eussions pas délibéré (car nous aurions agi autrement en obéissant à la première perception), ce que nous n'aurions pas fait nous étant présenté comme préférable par la raison, nous nous y arrêtons et le faisons plutôt qu'autre chose. Voilà ce qui se passe, s'il est vrai que nous n'agissions point en tout sous l'empire de la nécessité. Si, au contraire, nous faisons tout ce que nous faisons en vertu de causes à l'avance déterminées, sans avoir aucun pouvoir de faire ou de ne pas faire, mais en faisant suivant d'inflexibles lois chaque chose que nous faisons, comme le feu qui chauffe, comme la pierre qui tourne dans les airs, comme le cylindre qui roule le long d'un plan incliné ; que nous servirait-il, pour agir, de délibérer sur ce que nous avons à faire ? Car ce que nous aurions fait sans avoir délibéré, il y aurait nécessité de le faire, même après avoir délibéré. A le prendre ainsi, la délibération ne nous apporterait rien de plus que la délibération. Or, alors même que nous pouvons délibérer sur les choses qui ne dépendent pas de nous, nous rejetons la délibération comme inutile. Il serait donc inutile de délibérer des choses mêmes où nous croyons pouvoir délibérer avec quelque utilité, il suivrait de là que c'est en vain que la nature nous aurait donné d'être capables de délibération. Mais, s'il en est ainsi, que devient ce principe que nos adversaires mêmes admettent, et qu'acceptent communément presque tous les philosophes, à savoir que la nature ne fait rien en vain ? De toute évidence, ce principe succombe par cela même que c'est en vain que nous sommes capables de délibération. Et ce n'est pas là mal conclure, si dans nos actes nous n'avons pas un pouvoir tel que nous soyons à même de faire le contraire même de ce que nous faisons.

CHAPITRE XII.

On en conviendra : en abolissant, comme nous venons de le montrer, le pouvoir de délibérer, nos adversaires mettent aussi à néant le pouvoir de vouloir, ou la liberté. Effectivement, tous ceux qui ne s'attachent point à quelque thèse préconçue font consister la liberté en ce que nous sommes maîtres de faire et de ne pas faire, de telle façon que nous ne nous trouvions pas assujettis à des causes extérieures qui nous entourent, ni obligés de les suivre où elles nous conduisent. Et en cela le choix est l'œuvre propre de l'homme. Car le mouvement de l'âme qui se porte avec désir vers ce qu'a préféré la raison, voilà précisément en quoi consiste le choix. C'est pourquoi il n'y a point de choix relativement aux choses qui arrivent d'une manière nécessaire, ni relativement à celles qui, n'arrivant pas d'une

manière nécessaire, n'arrivent pas néanmoins par nous, ni même relativement à toutes celles qui arrivent par nous ; mais relativement à celles seulement qui arrivent par nous, alors que nous sommes maîtres de faire et de ne pas faire. Qui-conque en effet délibère, ou bien délibère sur la question de savoir s'il faut faire ou ne pas faire quelque chose ; ou bien, poursuivant quelque avantage, cherche par quels moyens il l'obtiendra. Rencontre-t-il, dans le cours de cette recherche, une impossibilité, il s'en détourne ; il se détourne pareillement de ce qui est possible, mais de ce qui n'est pas en son pouvoir, et n'a de cesse qu'il ne découvre un moyen qu'il se persuade être en sa puissance. Mettant fin alors à la délibération, parce qu'il a poussé sa recherche jusqu'au point où se trouve le commencement de l'action, il commence agir en vue du but qu'il se propose. Bien plus ; il ne se livre à cette recherche même, qu'en tant qu'il a le pouvoir de faire aussi le contraire de ce qu'il fait. Il est impossible de le nier ; tout homme qui délibère, dans cette recherche qui constitue la délibération, se demande s'il lui faut faire ceci, ou s'il lui faut faire le contraire, alors même qu'il professerait que toutes choses arrivent fatalement. Car la vérité réfute dans la pratique les opinions erronées qui concernent la pratique. Or, comment ne serait-il pas absurde de prétendre que la nature, en cela, trompe généralement tous les hommes ? Que ce soit en effet le privilège de notre activité que de pouvoir s'appliquer aux contraires, et que tout ce que nous choisissons n'ait pas à l'avance des causes déterminées, qui nous rendent impossible de ne pas le choisir ; c'est ce que suffit à prouver le changement qui se produit fréquemment dans nos choix. Effectivement, c'est parce qu'il nous était possible et de ne pas faire tel choix et de ne point exécuter telle action, que nous éprouvons du regret et nous reprochons à nous-mêmes notre manque de réflexion. Tout de même, lorsque nous voyons autrui ne pas suivre, en agissant, la bonne voie, nous lui reprochons son erreur. Enfin nous jugeons utile d'user de conseillers, persuadés que nous sommes qu'il est en notre pouvoir de les prendre ou de ne les pas prendre, afin de faire avec leur concours autre chose que ce que nous faisons. En un mot, que cette expression : ce qui est en notre pouvoir, se dise des choses dont nous avons la faculté de choisir aussi le contraire, c'est ce qui est évident de soi-même, et ce qui résulte surabondamment de ce que nous venons d'exposer.

CHAPITRE XIII.

Cependant ceux qui professent que toutes choses arrivent fatalement ne cherchent pas tout d'abord à prouver que leur doctrine n'infirmé point le libre pouvoir hu-

main ; car ils savent que ce serait tenter l'impossible. Mais, de même que pour ce qui est du hasard, en attribuant au mot de hasard une signification détournée, ils essaient de persuader leurs auditeurs qu'ils tiennent eux-mêmes qu'il y a des choses qui arrivent par hasard ; ils ont recours, relativement à ce qui est en notre pouvoir, à un artifice analogue. C'est ainsi que, tout en mettant à néant le pouvoir qu'a l'homme de choisir et de faire les contraires, ils prétendent néanmoins qu'il y a quelque chose qui est en notre pouvoir, à savoir ce qui arrive avec notre concours. Effectivement, qu'on remarque, disent-ils, que les natures des êtres et des faits diffèrent entre elles et sont diverses. Par exemple, les natures des êtres animés et des êtres inanimés ne sont pas les mêmes, non plus que les natures de tous les êtres animés. Car les différences de formes chez les êtres marquent aussi les différences de leurs natures. Or, ce que produit tout être répond à la nature propre de cet être ; ce que produit la pierre, à la nature de la pierre ; ce que produit le feu, à la nature du feu ; ce que produit l'animal, à la nature de l'animal. Nos adversaires ajoutent que rien de ce que produit un être conformément à sa nature propre ne peut être autrement, mais que tout ce qu'il produit arrive forcément et de toute nécessité. Non pas que cette nécessité soit violence. Mais du moins cette nécessité exige que ce qui n'est pas naturel ne puisse pas être, le concours des circonstances étant tel qu'il devient impossible qu'un être n'en subisse pas l'influence ; impossible, par suite, qu'un être soit mû différemment et non pas précisément comme il est mû. Ainsi, qu'on lance une pierre d'une hauteur, elle ne pourra pas ne pas être portée en bas, si rien ne s'y oppose. Elle a en elle en effet la pesanteur qui détermine ce mouvement d'une manière naturelle. A ce compte, alors même que des causes extérieures concourent au mouvement naturel de la pierre, ce n'en est pas moins nécessairement que la pierre est emportée suivant sa nature ; de même que c'est nécessairement qu'agissent sur la pierre ces causes par lesquelles elle est mue, non seulement sans qu'elle puisse ne pas se mouvoir sous l'influence de ces causes, mais encore en se mouvant nécessairement. C'est là un mouvement fatal qui s'accomplit par la pierre. Or il en est de même des autres êtres. Et ce qui a lieu chez les êtres inanimés peut également se dire des animaux. Effectivement pour les animaux aussi il y a un mouvement naturel, et c'est celui qu'ils accomplissent sous l'impulsion de l'appétit ; car tout animal qui se meut en tant qu'animal se meut en raison de son appétit. Mais cela même est un mouvement fatal qui s'accomplit par l'animal. Dès lors, comme des mouvements se produisent et que des opérations s'accomplissent fatalement dans le monde, les unes dans la terre, si tant est que cela soit ; les autres dans l'air, d'autres dans le feu, d'autres enfin dans quelque autre objet, et que de tels mouvements se produisent aussi dans les animaux (ce sont les mouvements qu'exécutent les animaux sous l'influence de l'appétit), nos adversaires concluent que les mouvements qui s'accomplissent fatalement dans les animaux sont au pouvoir des animaux. D'autre

part, c'est de la même manière qu'ils entendent la nécessité relative à tous ces mouvements des animaux. Puisqu'il faut, en effet, que dans ces mouvements interviennent nécessairement des causes extérieures, nos adversaires en prennent occasion d'affirmer que c'est de la sorte nécessairement que les animaux accomplissent les mouvements qui procèdent et d'eux-mêmes et de l'appétit. Attendu d'ailleurs que, parmi les mouvements, les uns résultent de l'appétit et aussi de l'assentiment ; que les autres se produisent, ceux-ci par la pesanteur, ceux-là par la chaleur, ceux-là enfin par quelque autre cause, nos adversaires affirment que chez les animaux le mouvement est en leur pouvoir, tandis qu'il n'est pas au pouvoir des êtres inanimés, de la pierre, par exemple, ou du feu. Telle est, pour le faire court, la doctrine qu'ils professent touchant ce qui est en notre pouvoir.

CHAPITRE XIV.

Il est facile de décider si, en parlant de la sorte, nos adversaires respectent les notions communes admises par tous les hommes relativement à ce qui est en notre pouvoir. Car ceux qui leur demandent comment il est possible que, toutes choses arrivant fatalement, quelque chose reste en notre pouvoir, ne font pas cette question en ayant seulement en vue ces mots : ce qui est en notre pouvoir, mais en s'attachant au sens même de ces mots, c'est-à-dire à la notion de liberté. C'est effectivement parce qu'ils sont persuadés que ce qui est en notre pouvoir est précisément le libre arbitre, qu'ils repoussent l'opinion de nos adversaires, qui prétendent que tout arrive nécessairement. Ceux-ci, de leur côté, alors qu'ils devraient soutenir que leur doctrine ruine le libre arbitre, au lieu de chercher et de mettre en avant des raisons qui établissent que le libre arbitre ne saurait se défendre ; ceux-ci, voyant à merveille combien il y a peu d'apparence qu'ils parviennent à concilier avec leurs enseignements relatifs au destin les faits nombreux qu'ils accordent eux-mêmes être en notre pouvoir ; ceux-ci s'imaginent que leurs auditeurs se laisseront prendre à des équivoques, et qu'ainsi ils éviteront toutes les conséquences absurdes qui s'imposent à quiconque affirme que rien n'est en notre pouvoir. Et d'abord, si le destin opère diversement dans les différents êtres, et qu'il y produise pourtant ce qu'il y produit en vertu de la nature propre de chaque être, on pourrait justement demander à nos adversaires pourquoi ils n'admettent pas qu'il y ait de libre pouvoir chez aucun des autres êtres, et n'en reconnaissent uniquement que chez les animaux. Car ce qui leur fait dire que ce qui est produit par l'animal est au pouvoir des animaux peut se dire aussi de tout autre être. En effet, de ce que ce qui arrive par l'animal n'arriverait pas

d'ailleurs, si l'animal n'était pas mû par l'appétit, mais de ce que cela arrive ensuite du concours, chez l'animal, de l'assentiment et de l'appétit, et n'arrive pas sans l'assentiment, nos adversaires soutiennent que cela est au pouvoir de l'animal, quoique l'animal le doive nécessairement produire. Et en effet cela ne pouvait avoir lieu autrement. Mais de ce que cela ne pouvait avoir lieu par un autre être que par cet animal, ni autrement que cela a eu lieu par lui, nos adversaires estiment que cela a été au pouvoir de l'animal. Or, c'est ce qui peut se dire aussi de tout autre être. Ainsi ce qui a eu lieu par le feu n'aurait lieu par rien autre que par le feu, et n'aurait pas lieu par le feu, si ce n'est par la chaleur du feu. Puis donc que ce qui a lieu par le feu n'arriverait pas autrement que par le feu et par la chaleur du feu, cela même ne devant être que par la chaleur du feu, et sans la chaleur du feu ne devant pas être, cela aussi devrait être au pouvoir du feu. C'est ce que l'on peut répéter à propos de tout autre être ; car pourquoi se répandre en paroles dès qu'a lui l'évidence ? Nous ne disputons nullement des mots. Mais d'imaginer qu'on accorde plus aux animaux, dans les choses qui ont lieu par eux, qu'aux autres êtres relativement aux choses qui se font aussi par eux, alors qu'on ne leur réserve rien de plus que cette expression : en leur pouvoir ; c'est là ce qu'il faut reprocher à nos adversaires, en remarquant qu'ils se trompent eux-mêmes par une équivoque, ou qu'ils cherchent à tromper autrui. Ce n'est pas tout comment ne pas s'étonner de ce qu'ils se croient autorisés à professer que notre libre pouvoir consiste dans l'appétit et l'assentiment, d'où ils prennent motif d'accorder pareillement à tous les animaux ce libre pouvoir ? Le libre pouvoir, en effet, ne consiste pas, lorsqu'une perception se présente, à céder de nous-mêmes à la perception, et à nous porter par l'appétit vers l'objet de cette perception. Cela établirait et démontrerait tout au plus la spontanéité. Mais autre chose est la spontanéité, autre chose le libre pouvoir. La spontanéité consiste dans ce qui vient d'un assentiment qui n'a pas été violenté, et le libre pouvoir dans ce qui se produit avec un assentiment que déterminent la raison et le jugement. C'est pourquoi ce qui est en notre pouvoir est spontané aussi ; mais tout ce qui est spontané n'est pas en notre pouvoir. En effet, les animaux mêmes, qui sont destitués de raison, font spontanément tout ce qu'ils font, lorsqu'ils agissent suivant leur appétit et l'assentiment qui est en eux. Mais avoir en son pouvoir quelque chose de ce qui se fait par lui, c'est là le propre de l'homme. Car c'est parce que l'homme est raisonnable qu'il a en lui-même le pouvoir de raisonner des perceptions qui se présentent à lui, par où il juge souverainement et décide ce qu'il faut faire et ne pas faire. C'est pourquoi les autres animaux, qui cèdent à leurs seules perceptions, trouvent dans ces perceptions mêmes les causes de leurs assentiments et des appétits qui les poussent à agir. L'homme, en présence des perceptions qui lui arrivent du dehors, relativement à ce qu'il faut faire, porte en lui-même ce juge qui est la raison et qui lui permet d'examiner, à propos de chaque perception, non seulement si elle paraît

telle qu'elle paraît, mais si elle correspond à quelque réalité. L'examen de la raison lui a-t-il découvert que dans ses perceptions l'être diffère du paraître, il ne cède point à une perception parce qu'elle lui paraît telle ; mais parce qu'elle n'est pas telle, il lui résiste. C'est ainsi que souvent l'homme se détourne de choses qui lui semblent douces, et alors même que son appétit l'y porte, parce qu'il ne trouve pas que la raison s'accorde avec l'apparence. Il rejette de la même manière des choses qui semblent utiles, parce qu'il estime qu'il est conforme à la raison de les rejeter. Si donc ce qui est en notre pouvoir consiste dans l'assentiment raisonnable qui résulte de la délibération, et que nos adversaires le placent dans l'assentiment et l'appétit, qui peuvent aussi se produire sans l'intervention de la raison, il est manifeste, à prendre les paroles de nos adversaires, qu'ils dissertent d'une manière tout à fait insuffisante sur ce qui est en notre pouvoir. Car ils n'expliquent ni ce qu'est le libre pouvoir, ni où il se rencontre. Être raisonnable, en effet, n'est rien autre chose qu'être le principe de ses actions. Or, de même que des propriétés différentes constituent des êtres différents, l'appétit, l'animal, la chaleur et la puissance de la communiquer le feu, et ainsi du reste, ce qui fait l'homme, c'est la raison. Ajoutons que la raison équivaut au pouvoir qu'a l'homme d'être le principe de son action et de son abstention. Ces deux choses mêmes n'en font qu'une, et qui détruit cela détruit l'homme. Cependant nos adversaires paraissent, mettant de côté la raison, placer dans l'appétit le libre pouvoir. Or, c'est précisément de ce qu'ils ne reconnaissent pas que notre libre pouvoir consiste dans la délibération, que procède leur erreur. En effet, pour ce qui est de l'appétit, ils peuvent dire que cela est au pouvoir des animaux, qui se fait suivant l'appétit, parce que les animaux ne seraient pas capables, sans l'appétit, de faire ce qu'ils font. Que si, au contraire, nos adversaires plaçaient notre libre pouvoir dans la délibération, ils ne seraient pins alors fondés à conclure qu'il n'est pas possible que ce qui se fait par l'homme se fasse autrement qu'il se fait, parce que l'homme, tout capable qu'il soit de délibération, ne fait pas néanmoins, en délibérant, tout ce qui se fait par lui. Effectivement, tout ce que nous faisons, nous ne le faisons pas après avoir délibéré ; mais souvent, l'occasion d'agir ne nous laissant pas le temps de délibérer, nous agissons sans avoir délibéré, comme souvent aussi nous agissons par désœuvrement ou par tout autre motif. Si donc il y a des choses qui arrivent parce que nous délibérons, et d'autres sans que nous délibérions, il n'y a plus lieu de prétendre que ce qui se fait à la suite de la délibération soit au pouvoir de l'homme, en affirmant qu'il est impossible que les choses arrivent par lui autrement qu'elles arrivent. Et puisque nous agissons tantôt en délibérant, tantôt sans délibérer, évidemment ce qui se produit par nous ne peut plus être dit arriver d'une manière unique, à l'égal de ce qui se produit par les animaux, ou par le feu, ou par la pesanteur de deux corps. En définitive, si nous avons reçu de la nature le pouvoir d'agir en délibérant, il est clair que nous avons le pouvoir de faire aussi autre chose en ne

délibérant pas, et non point strictement et uniquement ce que nous ferions après avoir délibéré, si nous délibérions.

CHAPITRE XV.

Néanmoins nos adversaires insistent. Supposer que, des circonstances données restant les mêmes, un homme agira tantôt d'une façon et tantôt d'une autre, c'est, suivant eux, introduire un mouvement sans cause. En conséquence, ils prétendent qu'il est impossible que personne fasse le contraire de ce qu'il devra faire. Il s'agit d'examiner si cette assertion, comme les précédentes, ne tient pas à une illusion. Or il s'en faut de beaucoup que ce qui arrive en vertu d'une cause ait toujours du dehors sa cause d'être. Si en effet nous avons quelque libre pouvoir, c'est que nous jouissons d'une faculté telle que nous sommes les maîtres de ce qui se produit par notre libre pouvoir ; cela n'a donc point sa cause du dehors. Et toutefois ce qui se produit de la sorte ne se produit pas sans cause, puisque cela même a une cause en nous. L'homme effectivement est le principe et la cause des actes qu'il accomplit, et ce fait même d'avoir ainsi en lui le principe de son action est pour l'homme sa condition d'être, comme pour la sphère la propriété de rouler sur la pente où on l'a placée. C'est pourquoi tout autre être cède aux causes extérieures qui le pressent, mais non pas l'homme. Car l'être de l'homme consiste en ce qu'il a en lui-même le commencement et la cause de son action, d'où vient qu'il ne cède point en tout cas aux influences qui l'enveloppent du dehors. Et sans doute si le jugement que nous portons sur ce qu'il faut faire n'allait jamais qu'à un seul but, peut-être y aurait-il quelque raison de prétendre que sur les mêmes choses nos jugements sont toujours les mêmes. Mais il n'en est pas ainsi : nous choisissons ce que nous choisissons, tantôt à cause de l'honnête, tantôt à cause de l'agrément, tantôt à cause de l'utilité ; et ce sont là autant de motifs qui ne déterminent pas les mêmes actions. Il arrive parfois que, nous sentant attirés vers l'honnête, c'est à cette influence que nous prenons le parti de céder parmi celles qui actuellement nous sollicitent, tandis que d'autres fois c'est un choix différent qui nous fixe, lorsque notre jugement s'est tourné vers ce qui est agréable ou vers ce qui est utile. De même, en effet, que nous ne cherchons pas quelque autre cause qui explique pourquoi la terre, en vertu de la pesanteur qui est en elle, se trouve emportée en bas, ni quelle cause détermine l'animal à faire ce qu'il fait suivant son appétit ; car et la terre et l'animal fournissent chacun de soi-même la cause de ce qui se produit, puisque telle est leur nature ; de même pour ce que nous faisons tantôt d'une manière et tantôt d'une autre, en raison même de la diversité

des circonstances, il ne faut pas chercher une autre cause au-delà de l'homme même. Cela même effectivement, c'est être homme que d'être le commencement et la cause des actes qui s'accomplissent par lui. Il n'est d'ailleurs pas exact de soutenir que ceux mêmes qui délibèrent donnent assentiment à ce qui leur paraît, et qu'ainsi, comme tous les autres animaux, ils suivent une image ; car tout ce qui paraît n'est point image. L'image, en effet, est chose simple et qui résulte, indépendamment de la raison, des accidents extérieurs. Dès lors elle est semblable aux impressions qui affectent les sens, et c'est pourquoi elle a surtout de la force chez les animaux destitués de raison. Mais il y a, d'un autre côté, des apparences qui ont leur cause de paraître dans la raison ou même dans le mauvais raisonnement, et que personne ne s'aviserait d'appeler des images. Car celui qui, à la suite du raisonnement qui se produit en lui dans la délibération, donne son assentiment, celui-là est à lui-même la cause de cet assentiment.

CHAPITRE XVI.

Nous l'avons suffisamment établi par tout ce qui précède. Ceux qui soutiennent que toutes choses arrivent fatalement ne sauvent point le libre pouvoir humain. Car ce libre pouvoir, dont nous nous demandons s'il subsiste dans leur doctrine, n'y subsiste pas. Nos adversaires essayent même d'établir qu'en principe ce libre pouvoir serait chose impossible. Or nous avons prouvé que, dans les arguments qu'ils emploient pour mettre à néant une telle faculté, il n'y a rien de vrai, rien d'admissible. D'un autre côté, en niant qu'il y ait rien de tel que le libre pouvoir de l'homme, nos adversaires troublent et bouleversent la vie humaine, autant qu'il est en eux. Si en effet les choses sont ce qu'ils affirment, il est impossible de persuader à aucun d'eux de ne pas faire ce qu'il fait, comme s'il avait la faculté de le faire ou de ne le pas faire ; et il devient impossible de le persuader à qui que ce soit. Tant la vérité a de force, et si éclatant est le témoignage que rendent les choses ! Qu'on suppose que nos adversaires aient raison, et que leur doctrine prenne assez d'empire pour que tous les hommes soient persuadés que, n'étant maîtres de rien, nous cédon toujours aux circonstances qui nous environnent, nous livrant à elles, y conformant tous nos actes, et que nous faisons ce que nous faisons parce que nous devons absolument le faire, attendu que, certaines circonstances étant données, il est impossible que nous fassions autre chose que ce que commandent ces circonstances ; et que, de même, nous n'agissons point en sens contraire, par l'impossibilité où nous sommes de résister à des influences déterminées. Qu'arrivera-t-il, sinon que tous les hommes, en vertu de

cette croyance même, diront adieu, pour choisir les plaisirs faciles, à tout ce qui se produit avec peine et avec souci ? Cela seul devant être qui doit être nécessairement, rien de bien ne pourra plus résulter pour eux de leurs actions. Effectivement, si les hommes sont dans ces dispositions, leurs actes devenant dès lors conformes à leurs sentiments (car la fausse créance qui les aura gagnés ne leur permettra point d'admettre que les choses puissent se passer autrement qu'elles se passent), qu'advient-il, sinon que ce sera de la part de tous une négligence de ce qui est bien, parce qu'on ne réalise et on n'exécute tout ce qui est bien qu'avec effort ; et de la part de tous le choix de ce qui est mal, parce que le mal s'accomplit facilement et avec plaisir ? Qu'auront d'ailleurs à leur objecter ceux qui par leurs doctrines mêmes les auront conduits à ces excès ? S'ils s'avisent de leur adresser quelque reproche, ceux-ci ne seront-ils pas autorisés à leur répondre que, des circonstances déterminées étant données, il ne leur était pas possible d'agir différemment ? Et qu'auront le droit de leur répliquer ceux qui par leurs enseignements se seront faits les inspireurs, les précepteurs d'une pareille conduite ? Désormais, ni reproches, ni châtements, ni exhortation, ni louange, ni rien de semblable ne gardera pour eux sa nature propre ; mais tout cela aussi se produira nécessairement, comme les actes mêmes qui y donnent lieu. Comment en effet Pâris, le fils de Priam, serait-il encore accusé d'avoir commis un crime en enlevant Hélène ? Comment Agamemnon pourrait-il raisonnablement se condamner lui-même en s'écriant : Ni moi non plus, je ne le nie pas ? Sans doute, si Pâris avait eu le pouvoir de se placer au-dessus des circonstances qui le sollicitaient au rapt, ou Ménélas celui de surmonter les motifs qui le portaient à s'indigner, ou Agamemnon le pouvoir de résister à cela même dont il s'accuse lui-même comme coupable, ce serait justement qu'on les mettrait en cause. Mais si depuis longtemps, si de tout temps, et avant qu'aucun de ces faits commençât à s'accomplir, il n'y avait pas un des faits dont nous avons parlé qui ne fût vrai, c'est-à-dire pas un des faits mêmes qu'on impute à mal à leurs auteurs ; comment pourrait-on considérer ceux-ci comme la cause de ce qui s'est produit ? Comment expliquer aussi que les vertus et les vices soient en notre pouvoir ? Car, si nous agissons toujours d'une manière nécessaire, comment les uns pourraient-ils raisonnablement mériter des louanges et les autres le blâme ? De toute évidence, cette doctrine ne fait que fournir aux mauvaises actions une apologie. Nous voyons en effet que ce n'est nullement au destin, nullement à la nécessité que l'on attribue les bonnes et belles actions, tandis que les méchants prétendent que c'est à la fatalité qu'ils doivent d'être méchants. Or, si les méchants se persuadent que les philosophes eux-mêmes tiennent le même langage, comment ne se porteront-ils pas en toute sécurité au désordre, et ne chercheront-ils point à y entraîner autrui ?

CHAPITRE XVII.

Ce n'est pas tout. Comment, en professant une telle doctrine, nos adversaires peuvent-ils maintenir intacte la croyance que les Dieux prennent souci des choses mortelles ? Si en effet les manifestations des Dieux, que l'on rapporte s'être produites en faveur de quelques hommes, se sont produites en vertu d'une cause antérieurement arrêtée, de telle sorte qu'avant qu'aucun de ces hommes fût né, il était vrai que tel homme recevrait quelque assistance de la part des Dieux, et que tel autre n'en recevrait aucune ; comment désormais appeler à bon droit providence, ce qui ne se produit point comme la juste récompense d'un mérite, mais comme l'effet infaillible d'une nécessité ? Ou encore, que devient, chez ceux qui sont réputés pieux, leur piété envers les Dieux, s'il n'est pas en leur pouvoir de ne pas faire ce qu'ils font en se montrant pieux ? Comment expliquer que les gens pieux obtiennent des Dieux plus que les autres hommes, puisque, avant même qu'ils fussent nés, les principes de leurs actes de piété étaient irrévocablement certains ? Comment enfin ne voit-on pas qu'à professer une doctrine de fatalité, on met à néant l'art de la divination, en mettant à néant l'utilité de la divination ? Qu'apprendre en effet des devins, ou quelles précautions nous suggérera ce que nous en aurons appris, s'il ne nous est possible d'apprendre et si les devins ne peuvent nous révéler que cela seul, que bien avant notre naissance, il était nécessairement arrêté que nous apprendrions et que nous ferions ou que nous ne ferions pas ? Évidemment, nous ne sommes pas maîtres de nous conformer aux avertissements des Dieux, si les causes des actes que nous devons accomplir ont été à l'avance déterminées.

CHAPITRE XVIII.

En somme, il n'est personne qui ne se puisse aisément assurer que cette doctrine de fatalité est pour la vie humaine tout entière une cause de bouleversement. D'ailleurs, que cette doctrine soit erronée, c'est ce qui résulte surabondamment de ce simple fait, que ceux-là même qui s'en portent les promoteurs ne peuvent être persuadés par leurs propres maximes. C'est ainsi effectivement que dans tous leurs discours ils retiennent le libre et le volontaire, comme si jamais ils n'avaient entendu qui que ce soit articuler une doctrine de fatalité. Tantôt ils cherchent à exhorter les autres, comme si ceux-ci avaient le pouvoir de faire ou de ne pas faire ce qu'ils leur conseillent, et qu'étant avertis, il leur fût possible, par suite de ces avertissements, de choisir cela même dont ils auraient fait le contraire, si nos docteurs n'avaient point parlé. Tantôt aussi ils blâment et réprimandent, comme

si on n'avait point agi convenablement. Que dire encore ? Ils écrivent et laissent de nombreux traités, qu'ils destinent à l'éducation de la jeunesse, n'estimant pas alors que le concours de telles ou de telles circonstances les empêche d'écrire, mais persuadés, au contraire, qu'il est en leur pouvoir d'écrire ou de ne pas écrire, et choisissant d'écrire à cause de leur amour pour le genre humain.

CHAPITRE XIX.

Veut-on mettre fin à ces contentions, et se convaincre qu'il y a pour nous une chose telle que le libre pouvoir, le pouvoir volontaire, la puissance maîtresse de choisir entre les contraires et d'agir dans un sens ou dans un autre ? Que l'on considère les hommes qui, en raison des circonstances, sont réputés innocents par les particuliers aussi bien que par les législateurs. C'est ce qui a lieu, par exemple, quand on juge dignes d'être pardonnés ceux qui ont commis involontairement quelque faute, la peine s'attachant non à l'action elle-même, mais à la manière dont elle a été accomplie. Et c'est là ce que personne assurément, non pas même parmi nos adversaires, ne pourrait blâmer comme contraire à l'honnête. Or, en quoi, je le demande, estimerait-on moins dignes de pardon que ceux qui pèchent par ignorance ou qui ne succombent qu'à la force, les hommes qui savent, il est vrai, ce qu'ils font, mais qui, vu les circonstances qui les pressent et qui de toute nécessité doivent les presser, n'ont pas en eux-mêmes la faculté de faire autre chose que ce qu'ils font, parce que telle est leur nature ? il est en effet dans leur nature propre de faire chacune des choses qu'ils font fatalement ; de même qu'il appartient aux graves, si on les précipite d'en haut, d'être entraînés en bas, ou aux corps ronds de se mouvoir, si on les place sur un plan incliné. Punir de tels hommes, ne serait-ce pas comme si on jugeait un cheval digne de châtiment, parce qu'il n'est pas un homme ; ou tout autre animal, parce qu'il a reçu en partage une certaine âme et non une meilleure ? Non, il n'y a point de Phalaris assez cruel et assez insensé pour punir, à propos de quelqu'une des choses de cette sorte, celui qui l'aurait faite. Dans quels cas les châtiments sont-ils donc raisonnables ? N'est-ce pas dans d'autres cas, à savoir quand il s'agit de choses qui ont leur raison d'être dans le choix pervers de ceux qui les ont faites ? Effectivement, lorsque des hommes ont le pouvoir de choisir, et qu'au lieu de se proposer dans leurs actes de réaliser le bien et d'obéir à la loi, entraînés par le gain ou par l'attrait du plaisir et méprisant l'honnête, ils accomplissent le mal, ce sont ces hommes que tous nous jugeons dignes de châtiment ; tandis que nous pardonnons, au contraire, à ceux qui ne pèchent pas de cette façon. Cependant, pour ce qui est de tous les

malhonnêtes gens qui apprennent des philosophes ce dogme prodigieux de la fatalité, voici comment procèdent ceux qui leur enseignent qu'ils ne sont pas eux-mêmes moins dignes de pardon que ceux qui pèchent malgré eux. Suivant ces docteurs, ce n'est point en vertu de quelque nécessité extérieure que les malhonnêtes gens font ce qu'ils font, car peut-être leur eût-il été possible de s'en garantir ; mais c'est en vertu de leur nature, qu'il ne leur est pas possible de rien faire de leur propre gré. Leur nature donc est la cause des fautes qu'ils commettent. Or, si personne, non pas même les beaux-esprits qui professent ces maximes, ne pourrait pardonner à un coupable qui articulerait une telle cause de ses fautes, attendu qu'un pareil langage ne paraîtrait que mensonge et fausseté, il est manifeste que ces philosophes eux-mêmes, aussi bien que le reste des hommes, sont persuadés qu'il y a en nous un libre pouvoir, non point tel qu'ils l'imaginent lorsqu'ils discourent pour le besoin de leur thèse ; mais tel que par leur conduite et d'accord avec le genre humain tout entier ils témoignent eux-mêmes qu'il doit être. Si en effet ils étaient convaincus de ce qu'ils affirment, ils pardonneraient à tous ceux qui pèchent ; car ils seraient persuadés que ceux-ci n'ont pas eu le pouvoir de ne pas faire tout ce qu'ils ont fait.

CHAPITRE XX.

Ce qui vient d'être dit suffit, ce semble, pour montrer qu'il y a en nous ce qu'on doit appeler un libre pouvoir et qu'il ne suit pas d'ailleurs, de ce que nous avons une telle faculté, que rien arrive sans cause. L'homme est en effet la cause de ce qui se produit en vertu de ce libre pouvoir ; car l'homme est à lui-même le principe de ce qui s'accomplit par lui. Et c'est ce dont ne douterait pas ceux mêmes qui s'efforcent de soutenir le contraire, s'ils prenaient le moins du monde sur eux d'accommoder leurs actes à leur théorie, d'agir en un mot comme s'ils croyaient que rien de ce que fait un homme n'est fait par lui de telle sorte qu'au moment où il agit, il eût aussi la faculté de ne pas agir. Effectivement, sous l'empire d'une pareille créance, il n'est plus possible ni de blâmer, ni de louer, ni de conseiller, ni d'exhorter qui que ce soit, ni d'adresser des prières aux Dieux, ni de leur rendre jamais grâces, ni de rien faire de ce que peuvent raisonnablement hure ceux qui sont convaincus qu'ils ont le pouvoir de faire chacune des choses qu'ils font. Or, admettez ces impossibilités, et la vie humaine ne s'entend plus, ou du moins elle cesse absolument d'être la vie humaine.

CHAPITRE XXI.

Cependant il y a un autre point de vue que nous ne devons pas laisser de considérer. Supposons qu'il ne soit pas plus vrai qu'il y ait en nous un libre pouvoir, comme nous le tenons pour constant et comme le témoigne la nature des choses, qu'il n'est vrai que tout arrive nécessairement et fatalement. Admettons, si l'on veut, que l'un et l'autre sentiment se trouvent également ou acceptables ou obscurs, et examinons à quelle opinion il est, pour les hommes, plus prudent et moins périlleux de s'arrêter. Demandons-nous quelle est, entre deux erreurs, celle qu'il faut choisir ; ou bien, si toutes choses se produisent fatalement, l'erreur qui consisterait à penser qu'il n'en est pas ainsi, mais que nous sommes maîtres de faire ou de ne pas faire ; ou bien, si nous avons, comme nous l'avons dit, un libre pouvoir, l'erreur qui consisterait à croire que c'est là une illusion et que c'est fatalement que se produisent toutes les choses mêmes que nous faisons en vertu de notre faculté d'agir. N'est-il pas manifeste que ceux qui se persuaderaient, quoique toutes choses arrivassent fatalement, qu'ils ont le pouvoir de faire et de ne pas faire, n'erreraient point dans leur conduite en raison de cette croyance même et pour n'être aucunement les maîtres d'aucune de leurs actions ? Le danger de leur erreur n'irait donc pas plus loin que les mots. Au contraire, qu'il y ait en nous un libre pouvoir et que toutes choses n'arrivent pas nécessairement, si alors nous nous persuadons qu'il n'y a rien qui soit en notre puissance, nous omettrons un grand nombre des actions qu'il nous eût fallu faire, et en y apportant une réflexion sérieuse, et en affrontant avec cœur les fatigues qui en sont inséparables. Assurément, ce sera nous condamner à l'inertie que de croire que ce qui doit arriver n'en arrivera pas moins, sans que nous prenions aucun soin pour qu'il arrive. Mais, s'il en est ainsi, comment nier que ceux qui se piquent de philosophie doivent choisir la route qu'il leur est plus sûr à eux-mêmes de suivre, et où il est plus sûr aussi d'engager les autres ?

CHAPITRE XXII.

Ces considérations préliminaires une fois posées, il convient de nous mettre en présence de la théorie que professent nos adversaires, touchant le destin, et de voir si elle a assez de force pour qu'il soit sensé de sacrifier aux vraisemblances qu'elle peut offrir ce qui est l'évidence même. Nous ne pousserons d'ailleurs ici la discussion que jusqu'où il est nécessaire pour l'objet même qui nous occupe. Nos adversaires enseignent donc que ce monde est un ; qu'il contient en soi tout ce qui est ; qu'une nature vivante, intelligente, raisonnable le gouverne, et que tous

les êtres y demeurent soumis à d'éternelles lois, qui procèdent par série et enchaînement, si bien que ce qui se produit d'abord devient la cause de ce qui se produit ultérieurement. De cette façon, toutes choses sont enchaînées entre elles, et dans le monde, rien n'arrive que nécessairement quelque autre chose ne s'ensuive et ne s'y rattache comme à sa cause ; non plus que rien de ce qui suit ne peut être détaché de ce qui précède, étant impossible qu'on ne le considère pas comme une conséquence de ce qui précède et comme un résultat qui s'y relie étroitement. En un mot, tout ce qui arrive a pour conséquence une autre chose, qui en dépend nécessairement, comme de sa cause ; de même que tout ce qui arrive a pour antécédent une autre chose, à laquelle il est lié comme à sa cause. Rien n'est effectivement, ni rien n'arrive sans cause dans le monde, parce que rien n'y est séparé et isolé de tout ce qui précède. Qu'on y songe ! le monde serait divisé, déconcerté, et ne resterait plus un monde un, dirigé d'après une disposition et une économie une, s'il s'y produisait quelque mouvement sans cause. Or, ce serait introduire dans le monde un semblable mouvement, que de supposer que tout ce qui est et tout ce qui se produit n'a pas antécédemment sa cause, d'où suit nécessairement tout ce qui est et tout ce qui se produit. A en croire nos adversaires, il est aussi impossible que quelque chose soit sans cause, qu'il l'est que quelque chose se fasse de rien. Et c'est de l'infini à l'infini que, suivant eux, se déploie d'une manière évidente autant qu'imperturbable ce régime de l'univers. Comme d'ailleurs il se rencontre quelque diversité dans les causes, nos adversaires en prennent occasion d'énumérer une foule de causes qu'ils appellent les unes primordiales, les autres accessoires, celles-ci continues celles-là concomitantes, et d'autres d'un autre nom. Mais il est inutile d'allonger le discours en rapportant tous leurs dires, notre but étant uniquement de montrer comment ils cherchent à rendre plausible leur doctrine de la fatalité. Quoi qu'il en soit et quelque diversifiées que se présentent les causes, nos adversaires n'en estiment pas moins également vrai de toutes, qu'il est impossible que, les mêmes circonstances se rencontrant, soit relativement à la cause, soit relativement à ce qui procède de la cause, les choses tantôt ne se produisent pas d'une certaine façon, et tantôt se produisent de cette façon même. Si, en effet, cela arrivait, il y aurait un mouvement sans cause. Nos adversaires prétendent enfin que ce destin même, que cette nature et cette raison qui gouverne l'univers, est Dieu ; que ce Dieu est dans tout ce qui est et dans tout ce qui se produit, et qu'il se sert ainsi de la nature propre de tous les êtres en vue de l'économie du tout. Telle est, pour la résumer en peu de mots, la doctrine que soutiennent nos adversaires, touchant le destin.

CHAPITRE XXIII.

Que cette doctrine soit erronée, c'est ce qui n'exige, pour qu'on l'établisse, ni longs discours ni arguments extrinsèques ; tant la fausseté en est d'elle-même manifeste ! Car où trouver une réfutation plus éclatante de nos adversaires que dans le désaccord de leurs maximes avec les objets mêmes dont ils parlent ? Effectivement, affirmer d'abord que, puisque tous les êtres procèdent de certaines causes, il s'ensuit, dès lors, que les choses s'enchaînent les unes aux autres, les secondes se rattachant aux premières, sans solution de continuité ; puis, placer dans cet enchaînement l'essence du destin, n'est-ce pas se mettre en flagrante contradiction avec la réalité ? Si les pères, par exemple, sont les causes des fils, et qu'il faille demander aux causes ce qu'il est dans leur nature de produire, de telle sorte qu'un homme soit la cause d'un homme, et un cheval la cause d'un cheval ; de quel homme, après eux, sont causes ceux qui ne se sont jamais mariés, ou de quel homme, après eux, les enfants qui ont été enlevés prématurément ? il est trop clair qu'au nombre des choses qui sont produites, il y en a beaucoup qui, faute d'un développement suffisant, ou parce qu'elles n'ont pas été mises en production, ou parce qu'elles ont péri avant d'avoir été mises en production, ne parviennent à être causes de rien de ce que comportait leur puissance constitutive. D'autre part, de quoi dira-t-on que sont causes les superfluités qui naissent dans certaines parties du corps ? De quoi les monstres et les êtres contre nature, qui ne sont même aucunement capables de subsister ? Si dans les plantes l'écorce est à cause de la pulpe, et la pulpe à cause du fruit, et si les plantes sont arrosées pour être nourries, nourries afin de porter des fruits, n'y a-t-il pas à signaler dans les plantes beaucoup de choses qui ne se produisent pas en cette façon ? Qu'on nous apprenne, en effet, de quoi sont causes, après eux, les fruits qui ont pourri et ceux qui se sont desséchés, ou de quoi certaines feuilles qui sont doubles ? Tous ces faits attestent évidemment, à ceux du moins qui veulent et qui peuvent apercevoir la vérité, que de même que toutes choses n'ont pas la puissance d'opérer ainsi tout ce qui pourrait être cause n'est pas, pour cela, ou n'a pas été ou ne sera pas cause ; non plus que tout ce qui est produit n'est pas cause, pour cela, aussitôt qu'il est, de quelque chose qui sera. Or, tomber d'accord qu'il en soit ainsi, et chercher ensuite un refuge dans cette assertion que nous ignorons de quoi est cause ce que nous constatons n'être pas cause (assertion qu'aussi bien nos adversaires sont obligés de répéter fréquemment à propos de la Providence telle qu'ils la conçoivent), c'est se frayer, au milieu de difficultés inextricables, une route facile. A ce compte, rien n'empêchera qu'on ne soutienne de tout ce qu'il y a de plus inintelligible, et que cela est et que cela provient de causes raisonnables, mais qui nous demeurent encore cachées.

CHAPITRE XXIV.

Cela établi, ou quelque chose arrivera sans cause, et c'est la thèse que nous défendons ; ou on peut maintenir tout ensemble que rien de ce qui arrive n'arrive sans cause et que pourtant les choses se passent comme nous l'affirmons. Effectivement, si nous renonçons à parler d'un enchaînement des causes ; si nous renonçons à dire que de premières choses s'étant produites, d'autres doivent nécessairement en provenir comme de leurs causes, parce que les premières auraient en elles-mêmes l'efficacité nécessaire à la production des secondes ; si, au lieu de procéder a priori, c'est en considérant ce qui arrive et ce qui suit, que nous en déterminions les causes, et que d'ailleurs ce soit les causes maîtresses que nous en cherchions, ni rien de ce qui arrive n'arrivera sans cause, ni toutes choses, de ce que rien n'arrivera sans cause, n'arriveront nécessairement et en vertu d'un indéclinable destin. Ce n'est point en effet nécessairement que Sophronisque, par le seul fait d'être, sera père aussi et cause de quelqu'un après lui. Cependant, supposez que Socrate existât nécessairement, ce serait nécessairement que Sophronisque aurait été cause de sa naissance. De même que, s'il y a un fondement, il n'est pas nécessaire qu'il y ait un édifice, mais que s'il y a un édifice, il est nécessaire qu'on ait jeté auparavant un fondement ; de même pour ce qui est des choses qui arrivent naturellement, il faut concevoir la nécessité des causes en ce sens, non pas que des premières choses il suivît nécessairement qu'elles fussent causes d'autres choses, mais que, des choses ultérieures s'étant produites, il est nécessaire qu'elles aient eu une cause dans celles qui ont précédé. - Parmi les choses qui se produisent, il y en a même qui sont telles que, tout en ayant une cause, elles n'ont pas néanmoins une cause qui leur soit propre et essentielle, mais comme nous avons coutume de dire, une cause accidentelle. Ainsi l'invention d'un trésor par quelqu'un qui creusait afin de planter, a, il est vrai, pour cause, l'action de creuser ; mais ce n'est pas là une cause qui se trouve propre à l'invention, ni qui se soit exercée en vue de cet objet même. Or les causes maîtresses, ou ne produisent leurs effets que nécessairement, comme il le semble à nos adversaires, ou d'ordinaire ont une autre cause pour effet. Au contraire, les causes que nous appelons accidentelles deviennent rarement causes d'effets semblables. A parler donc de la sorte, il suit que l'on affirme que rien n'arrive sans cause, en même temps qu'on maintient qu'il y a des choses qui se produisent par hasard et accidentellement ; qu'il y en a d'autres aussi qui sont en notre pouvoir, et que le possible enfin se trouve dans la réalité et non pas seulement dans les mots.

CHAPITRE XXV.

Qu'on veuille bien le remarquer. Comment ne serait-ce point une erreur manifeste de dire que tout ce qui suit une chose a dans cette chose sa raison d'être, et que tout ce qui précède une chose est à cette chose sa raison d'être ? Ne voyons-nous pas en effet que les choses qui se succèdent dans le temps n'ont pas toutes pour cause ce qui leur est antérieur et ce qui les a précédées ? On ne se promène point, par exemple, parce qu'on s'est levé ; le jour n'est pas la cause de la nuit ; les jeux d'Olympie ne sont point cause des jeux Isthmiques, et ce n'est point l'hiver qui produit l'été. C'est pourquoi on est en droit de s'étonner que nos adversaires entendent les causes de telle façon que toujours ce qui a commencé à se produire soit la cause de ce qui suit, établissant par là comme une suite continue et un enchaînement de causes, sous prétexte que rien ne se fait sans cause. Effectivement nous voyons, dans nombre de cas, que les premières choses qui se produisent et les dernières ont une seule et même cause. C'est ainsi que se lever et se promener procèdent de la même cause ; car ce n'est point l'action de se lever qui est la cause de l'action de se promener, mais l'une et l'autre action ont pour cause celui qui se lève et qui se promène, c'est-à-dire son libre choix. Nous voyons aussi que le jour et la nuit, qui ont l'un avec l'autre une certaine liaison, proviennent d'une seule et même cause ; et d'une seule et même cause encore, les changements des saisons. Ce n'est pas davantage l'hiver qui est la cause de l'été ; mais l'été et l'hiver ont leur cause dans le mouvement et la révolution d'un corps divin, dans son inclinaison suivant un cercle oblique, inclinaison qui fait que le soleil, en se mouvant, devient également la cause de tous les phénomènes dont nous parlons. Et de ce que la nuit n'est pas la cause du jour, ni l'hiver la cause de l'été ; de ce que ces phénomènes, dans leur succession même, ne sont pas indissolublement enchaînés ; de ce que ce-la n'a pas lieu, il ne s'ensuit point que l'unité de ce qui se produit et de ce qui est dans le monde doive être menacée de dissolution. Car les corps divins et leur révolution suffisent à maintenir dans l'univers la continuité des choses.

Pareillement, de ce que l'action de se promener n'a pas pour cause l'action de se lever, elle n'est point une action sans cause, et par conséquent nos adversaires sont mal venus à invoquer leur enchaînement des causes, en se fondant sur ce motif que rien n'arrive sans cause. Effectivement, comme les mouvements et les temps ont une cause, sans qu'un mouvement ait pour cause le mouvement qui l'a précédé, ni un temps le temps antérieur, ainsi en est-il des phénomènes qui s'accomplissent et par le mouvement et dans le temps ; il y a sans doute à la continuité

des causes une cause qui fait que le monde un et éternel demeure éternellement gouverné de la même manière et suivant les mêmes lois. Et il convient de chercher et de saisir cette cause ; mais il ne faut pas l'imaginer telle, que nous supposions que ce qui est plus récent résulte toujours de ce qui est plus ancien, comme nous voyons que cela arrive pour la génération des animaux. Il est fort légitime, au contraire, d'affirmer qu'il y a dans les causes un principe, qui n'a avant lui ni aucun autre principe, ni aucune autre cause. Car, si tout ce qui est produit a une cause, il n'est pas pour cela nécessaire que tout ce qui est soit rapporté à une cause, tout ce qui est n'étant pas produit. Comment en effet ne serait-il point absurde de prétendre que les causes vont à l'infini, et qu'elles sont liées et enchaînées de telle sorte qu'il n'y a ni première, ni dernière cause ? Nier que rien soit première cause, c'est supprimer la cause, parce que, le principe étant supprimé, il est nécessaire que ce qui le suit se trouve supprimé également. Il y a plus : la science, à ce compte, est elle-même abolie, car la science est essentiellement la connaissance des premières causes. Or, d'après nos adversaires, il n'y a point parmi les causes de première cause. - Il n'est pas vrai non plus comme le soutiennent nos adversaires, que toute transgression d'un ordre établi détermine la ruine là où cette transgression a lieu. Car il n'est pas impossible que certains faits s'accomplissent contre le régime établi par le prince, sans que pourtant la royauté soit absolument perdue. De même, si quelque désordre se produit dans le monde, cela ne suffit point pour anéantir le bonheur du monde ; non plus que l'heureux état d'une maison et la prospérité d'un maître ne sont ruinés par la négligence où ont pu se laisser aller les serviteurs.

CHAPITRE XXVI.

Nous le reconnaissons, il n'est point déraisonnable de douter qu'il y ait en nous un libre pouvoir tel que l' imagine l'opinion irréfléchie et commune des hommes. Mais s'arrêter à ces doutes comme à des certitudes ; ne pas tenir compte des faits les plus manifestes ; ne voir dans la vie humaine qu'une vaine apparence et un jeu, enfin mettre tout en œuvre pour soutenir ces doutes, voilà ce qui va de tout point contre la raison. Alors même en effet qu'on ne parviendrait pas à réfuter quelques-uns des arguments de Zénon contre le mouvement, faudrait-il donc nier le mouvement ? Non, assurément. Car l'évidence même de la chose est plus puissante pour forcer notre adhésion, que toute la rhétorique qu'on déploie contre la doctrine du mouvement. Peut-être, néanmoins, ne sera-t-il pas inutile que nous reprenions, à notre tour, les doutes dont nos adversaires s'autorisent le plus, et que nous examinions quelle en est la valeur. Peut-être effectivement parviendrons-nous à nous convaincre que ces doutes n'ont rien de bien solide. Voici, en tous cas, à peu près en quoi ils consistent. Qu'on suppose, disent nos adversaires, que cela

est en notre pouvoir, dont nous pouvons aussi faire le contraire, et qu'à des actions de cette nature se rapportent la louange et le blâme, l'exhortation et la dissuasion, les châtimens et les récompenses ; et il ne sera plus au pouvoir des gens bien pensans d'être bien pensans, ni des hommes vertueux d'être vertueux, puisqu'ils ne seront plus capables des vices opposés à ces vertus. Pareillement, les vices ne dépendront plus des hommes vicieux ; car il ne sera pas davantage au pouvoir des gens vicieux de n'être point vicieux. Or, ne serait-ce point une absurdité que de ne pas admettre que les vertus et les vices sont en notre pouvoir, et qu'aux vertus et aux vices s'attachent les éloges et le blâme ? il n'y a donc point un libre pouvoir tel qu'il emporte la possibilité du contraire même de ce qu'il produit.

CHAPITRE XXVII.

Accordât-on que les vertus et les vices sont inamissibles, il y aurait sans doute à observer immédiatement que les vices et les vertus sont chez ceux où on les rencontre des habitudes, qu'avant de les contracter, il dépendait d'eux de ne pas contracter. C'est, en effet, pour s'être appliqués au meilleur, alors qu'il leur était possible de négliger le meilleur, que ceux qui ont des vertus sont devenus à eux-mêmes les causes de l'acquisition de ces vertus ; et on peut en dire autant de ceux qui ont des vices. De même en matière d'art. Car tout artiste, avant de posséder un art, avait aussi la possibilité de ne pas devenir artiste mais, l'étant devenu, il ne sera plus maître de ne pas l'être devenu et de l'être. Dans ces sortes de choses, ce qui doit arriver dépend de nous, et c'est pourquoi il n'est pas exact de dire qu'il en soit de ce qui doit être comme de ce qui est et de ce qui a été. Ce qui est ou ce qui a été ne peut pas ne pas être ou ne pas avoir été ; tandis que ce qui doit être peut aussi ne pas être. Conséquemment, avant qu'un homme devînt vertueux, il était vrai qu'il pouvait aussi ne pas devenir tel. Mais ce qui est devenu tel, quand il est devenu tel, il est vrai d'affirmer qu'il l'est devenu. Si donc quelqu'un se trouvait être homme de bien dès sa naissance, et qu'il tint aussi de la nature cette qualité en sus de toutes les autres qui lui auraient été départies, il n'aurait absolument pas plus été en son pouvoir de n'être pas homme de bien, que de n'avoir pas deux pieds, ou de n'être pas doué de raison. Par conséquent, on ne songerait point à le louer d'être tel, mais on admirerait qu'il eût reçu de la divine nature un don aussi considérable. De même en effet que, si des gens, de maladifs qu'ils étaient naturellement, deviennent bien portans par le soin qu'eux-mêmes ont eu de leur santé, nous les louons, pour avoir fait à eux-mêmes l'attention convenable, attention d'où il suit qu'ils ne sont pas malades, tandis que nous ne louons pas ceux qui,

naturellement bien portants, ne doivent pas à des soins ni à de la prudence leur bonne santé, nous contentant de les féliciter de ce qu'ils goûtent, sans prendre aucune peine, un bien, dont d'autres se réjouiraient, même au prix de précautions laborieuses ; de même ferions-nous et plus encore relativement aux vertus, si c'était de la nature que procédassent les vertus. Et c'est précisément ce que nous faisons à l'égard des Dieux. Mais pour nous, il n'en peut être ainsi, et nous ne devons pas demander de la nature l'impossible, la nature étant elle-même la mesure du possible et de l'impossible. Qu'est-ce effectivement que la vertu ? La perfection et le suprême degré de la nature propre de chacun. Or il est impossible que dans ce qui est imparfait se rencontre la perfection ; mais ce qui est produit est imparfait au moment même où il est produit ; il n'est donc pas possible que l'homme naisse vertueux. Ce n'est pas que la nature ne contribue en rien chez l'homme à l'acquisition de la vertu ; c'est d'elle, au contraire, qu'il tient la puissance et l'aptitude qui lui permettent d'acquérir la vertu, puissance et aptitude que ne possède aucun autre animal, et par où l'homme l'emporte naturellement sur les autres animaux, quoiqu'en ce qui touche les avantages du corps il leur soit inférieur. Que si d'ailleurs nous tenions de la nature l'aptitude à la vertu, en ce sens qu'avancé à la fois en vertu et en âge, la vertu fût en nous ce qu'est en nous la faculté de marcher, ou la pousse des dents, ou la pousse de la barbe, ou toute autre qualité naturelle, alors non plus les vertus ne seraient pas en notre pouvoir, de même que n'est en notre pouvoir aucune des choses que nous venons d'énumérer. Mais ce n'est pas de cette manière que nous acquérons les vertus. Si, en effet, comme les autres dons de la nature, la prudence et la vertu étaient innées aux hommes, elles se rencontreraient, aussi bien que les autres dons de la nature, chez tous les hommes, ou du moins chez la plupart, et ce ne serait pas seulement l'aptitude aux vertus, mais les vertus elles-mêmes que nous aurions reçues de la nature. C'est pourquoi il ne saurait plus être question ni de louange ni de blâme, ni de rien de semblable ; ce serait à une origine toute divine que nous rapporterions les vices et les vertus et leur raison d'être. Mais il n'en va pas de la sorte ; car nous ne voyons pas que tous les hommes, ni même que le plus grand nombre aient des vertus, ce qui pour-tant est le signe des choses naturelles. Loin de là : c'est beaucoup si l'on peut rencontrer quelque part un homme qui, à force d'exercice et de bonne discipline, manifeste la supériorité naturelle des hommes sur les autres animaux, parce qu'il aura, de lui-même, ajouté ce qui nécessairement manque à notre nature. L'acquisition des vertus est donc, à certains égards, en notre pouvoir, et ce ne sont point choses illusoire et de nul usage que les éloges, les reproches, les exhortations au mieux, non plus que les dispositions de la loi qui tendent à améliorer les mœurs. Certainement, il est de tous points impossible que l'habitude change rien de ce que les êtres tiennent de la nature. Ainsi, vainement jetterait-on souvent en l'air une chose pesante, on ne l'habituerait pas à être portée en haut

contre sa nature. Toutefois les mœurs des hommes se diversifient avec la diversité même des habitudes. Pour ce qui est des choses naturelles, il est vrai, c'est après avoir reçu d'abord certaines facultés, que nous agissons ensuite en exerçant ces facultés ; car ce n'est point en voyant souvent que nous acquérons la faculté de voir, mais c'est parce que nous avons la faculté de voir, que nous voyons. Mais, s'il est question, au contraire, de choses qui ne sont pas naturelles, c'est en exerçant ces facultés primitives, que nous acquérons de nouvelles facultés qui sont habitudes. Nul, en effet, ne deviendrait ouvrier, qui ne répéterait fréquemment les opérations de l'ouvrier, conformément aux préceptes du maître. Or, comme c'est à ces conditions que nous acquérons les vertus (car c'est en nous exerçant à la tempérance que nous devenons tempérants), les vertus ne nous viennent donc pas de la nature.

CHAPITRE XXVIII.

Que ceux qui affirment que c'est nécessairement que nous sommes et que nous devenons tels, et qui ne nous laissent pas le pouvoir de faire et de ne pas faire ce qui nous rend tels, les méchants n'ayant plus dès lors le pouvoir de ne pas faire ce qui les rend méchants, non plus que les bons ce qui les rend bons que ceux-là se le demandent. Ne déclarent-ils pas, en tenant ce langage, que la nature a fait l'homme le plus vil des animaux, l'homme en vue duquel cependant nos adversaires prétendent que tous les autres êtres ont été faits ? Effectivement, si, conformément à la doctrine qu'ils professent, la vertu et le vice sont seuls la vertu le bien, le vice le mal, et qu'aucun autre animal que l'homme ne se trouve capable ni de vice ni de vertu, tandis que la plupart des hommes sont méchants, ou plutôt, tandis que nos adversaires reconnaissent qu'à peine se rencontre-t-il un homme qui soit bon, comme une espèce d'animal extraordinaire et contre nature, plus rare que le phénix d'Éthiopie ; si, en un mot, tous les hommes sont méchants et égaux entre eux en méchanceté, de telle façon qu'aucun homme ne diffère d'un autre homme, et qu'ils soient tous également insensés ; comment l'homme ne serait-il pas le plus misérable des animaux, puisqu'il porterait innés en lui et attachés à sa condition le vice et la déraison ? Mais cessons, pour le moment, de discuter les paradoxes que présentent les théories de nos adversaires et par où ils se mettent si grandement en désaccord avec la vérité, et revenons au point d'où nous nous sommes écartés.

CHAPITRE XXIX.

Nous avons montré qu'il est au pouvoir de l'honnête homme d'être tel, en ce sens qu'il est la cause de cette manière d'être ou habitude qu'on appelle l'honnêteté et de son acquisition, attendu qu'il avait tout d'abord le pouvoir de ne pas devenir honnête. Nous avons ajouté qu'une fois qu'il a acquis cette habitude, il lui est aussi impossible de ne pas l'avoir, que de s'arrêter après s'être précipité d'une hauteur, quoiqu'il eût le pouvoir de se précipiter ou de ne pas se précipiter. Quant aux actions, qui procèdent de l'habitude qu'il a acquise, nous avons reconnu qu'il y en a quelques-unes qu'il peut ne pas faire. En effet, s'il est très vraisemblable que les actions d'un homme sage seront conformes à la sagesse et à la raison, premièrement, ce n'est pas d'une manière déterminée que ces actions doivent être telles ou portées à un tel degré, mais il y a une certaine latitude pour tout ce qui arrive en cette sorte, et un léger manquement ne détruit pas le fond de l'acte.

Ensuite, ce n'est point nécessairement que l'honnête homme fait ce qu'il a choisi de faire, mais en se sentant maître aussi de ne pas le faire. Car il y a des cas où il pourra sembler raisonnable au sage, ne fût-ce qu'afin de prouver la liberté de ses actions, de ne pas faire ce qu'il eût fait raisonnablement ; par exemple, si un devin lui prédit que nécessairement il fera telle action. Aussi bien, est-ce là ce dont se défient les devins dans leurs prédictions ils évitent de s'exposer des démentis actuels, et n'articulent rien de précis à ceux qui seraient en état de les convaincre d'erreur. Mais de même qu'ils n'ont garde de déterminer les époques où doivent se réaliser leurs prédictions, par crainte d'être facilement démentis ; de même ils évitent de rien annoncer et de rien prédire à ceux qui pourraient sur le champ faire le contraire de ce qu'ils auraient prédit.

CHAPITRE XXX.

Dira-t-on qu'il est légitime d'admettre que les Dieux connaissent à l'avance ce qui doit arriver (car il serait absurde de soutenir qu'ils ignorent quoi que ce soit de l'avenir) ; et, en se fondant sur cette considération, essayera-t-on d'établir que dès lors tout arrive d'une manière nécessaire et fatalement ? Ce ne serait être ni dans la vérité, ni dans la raison. A coup sûr, en effet, si la nature des choses comportait une pareille prévision, ce serait aux Dieux plus qu'à personne que la raison voudrait qu'on accordât la connaissance de l'avenir. Mais, comme il est impossible que la nature des choses comporte une semblable prévision, une telle

connaissance anticipée, il cesse d'être raisonnable de croire que les Dieux mêmes connaissent quoi que ce soit d'impossible. Car les choses impossibles par leur nature conservent aussi cette nature même à l'égard des Dieux. Ainsi, il est impossible, même au regard des Dieux, ou qu'un diamètre soit égal à un côté, ou que deux fois deux fassent cinq, ou que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé. Effectivement, les Dieux eux-mêmes ne veulent quoi que ce soit d'impossible. Or ce que nous venons de dire impliquerait contradiction. Il est donc également impossible aux Dieux de connaître à l'avance comme devant absolument être ou n'être pas, ce qui a pour nature propre de pouvoir être ou ne pas être éventuellement. Si, en effet, la connaissance anticipée de ce qui doit arriver, avant qu'il arrive, en détruit l'éventualité, il est manifeste qu'en maintenant l'éventualité de l'avenir, on en rend impossible la connaissance anticipée. Toutefois, qu'il en soit ainsi d'après nos adversaires mêmes, c'est ce qui est incontestable ; car c'est en supposant que les Dieux connaissent à l'avance l'avenir, qu'ils établissent que la réalisation de cet avenir est nécessaire, parce que, si elle ne l'était pas, il n'y aurait pas de prescience de l'avenir. D'un autre côté, la nécessité étant inséparable de la prévision et de la connaissance anticipée des Dieux, il s'ensuit, d'après nos adversaires encore, que s'il n'y avait point nécessité dans ce qui arrive, les Dieux, à leur avis, n'auraient point la prescience de ce qui doit arriver. De la sorte, nos adversaires eux-mêmes reconnaissent aux Dieux la même impuissance que nous, si tant est qu'il faille appeler impuissance et faiblesse le fait de ne pas pouvoir ce qui est impossible. Accorder aux Dieux la prescience, ce n'est donc point, de la part de nos adversaires, leur attribuer une plus grande puissance. Cependant cette prescience, telle qu'ils l'imaginent, les obligeant à concevoir une nature des choses qui s'y accommode, c'est-à-dire une nature nécessitée, ils se trouvent conduits à des assertions qui ne sont aucunement en rapport ni en accord avec la réalité et l'évidence. Ce n'est pas tout : à l'aide d'une argumentation pareille, il n'est pas d'impossibilités dont nos adversaires ne puissent prouver la réalité, sous prétexte qu'il est conforme à la raison que les Dieux ne les ignorent pas. Par exemple, en partant de ce principe qu'il est absurde que les Dieux ignorent de quelle mesure est l'infini, on pourrait conclure qu'il est possible de savoir de quelle mesure est l'infini, et, si cela est possible, que l'infini admet une mesure déterminée. Effectivement, que cela ne fût pas, et les Dieux eux-mêmes ignoreraient de quelle mesure est l'infini. Mais si prévoir les choses à venir, c'est les connaître telles qu'elles sont (car prévoir est autre chose que faire), il est évident que prévoir les possibles, c'est les prévoir en tant que possibles. Ce n'est plus en effet, parler de prévision, que parler du possible comme de quelque chose qui doit nécessairement être. Les Dieux eux-mêmes auront donc la prévision des possibles en tant que possibles, d'où il suit qu'une telle prévision n'entraînera nullement la nécessité de ce qui sera prévu. Et c'est bien ainsi que nous comprenons qu'on annonce l'avenir. Car,

lorsqu'on conseille à quelqu'un de prendre un parti et de tenir une conduite qui soit en rapport avec ce parti même, on annonce ce qui doit être, mais il ne vient point à l'esprit que ce qu'on annonce doive être nécessairement. En résumé, si nos adversaires soutiennent que pour les Dieux tout est possible, il en résultera que pour les Dieux les choses même impossibles sont possibles ; et néanmoins ce ne sera point avoir établi, par cette prescience que les Dieux auront de ce qui doit être, que tout ce qui arrive arrive nécessairement. Si, au contraire, nos adversaires accordent que les choses impossibles le sont même au regard des Dieux, il faut d'abord qu'ils prouvent que la prescience des possibles futurs n'est pas impossible ; ensuite, qu'une prescience de cette sorte appartient aux Dieux. Car il n'est, en réalité, ni évident ni démontré que les Dieux aient relativement à l'avenir une pareille prescience. Quant à nous, nous ne détruisons ni la divination, ni la prescience des Dieux, en affirmant que les Dieux prédisent les choses en raison même de ce que les fait leur nature.

CHAPITRE XXXI.

Qu'on se place à notre point de vue, et on reconnaîtra que nous n'abolissons pas davantage l'utilité qu'offre aux hommes la divination, et qui consiste en ce qu'il est possible de prendre des précautions qu'on n'aurait pas prises sans les avertissements de la Divinité. Or nos adversaires, qui exaltent la divination et qui prétendent qu'elle ne peut être maintenue que par leurs seules maximes, en un mot, par cette créance que tout arrive fatalement ; nos adversaires sont non seulement dans une erreur absolue, mais en viennent à avancer relativement aux Dieux les énonciations les plus déplacées et d'une parfaite inconvenance. Comment, en effet, ne pas trouver absurde ce qu'ils disent des Dieux ? Pourquoi, remarquent ceux qui refusent d'accepter leurs doctrines, pourquoi, si tout ce qui arrive arrive nécessairement, les oracles rendus au nom des Dieux ressemblent-ils à des conseils, qui permettent à ceux qui les écoutent de prendre certaines précautions et d'y conformer leur conduite ? Et que signifie, par exemple, l'oracle rendu à Laïus, par lequel Apollon Pythien lui apprend qu'il ne lui faut pas avoir d'enfant :

:Car si tu engendres un enfant, cet enfant t'assassinera, :Et toute ta maison sera baignée dans le sang.

Nos adversaires répondent, ainsi que l'attestent leurs écrits, que si Apollon rendit cet oracle, ce n'est pas qu'il ignorât qu'il ne serait point obéi (car il le savait très

bien) ; mais c'est qu'à moins qu'il n'eût rendu un pareil oracle, rien ne serait arrivé de ce qui détermine la péripétie où se trouvent enveloppés Laïus et Œdipe. Laïus n'aurait point exposé, comme il le fit, l'enfant qui lui naquit ; l'enfant n'aurait pas été emporté par un bouvier, puis adopté par le Corinthien Polybe ; enfin, devenu homme, il n'aurait point rencontré Laïus sur la route, et ne le connaissant pas non plus qu'il n'en était connu, il ne lui aurait pas donné la mort. Effectivement, qu'on suppose Œdipe élevé comme un fils au foyer domestique, il n'aurait pas méconnu les auteurs de ses jours au point de tuer son père et d'épouser sa mère. Afin donc que tous ces événements restassent assurés et que le drame de la destinée s'accomplît, le Dieu fit par son oracle que Laïus s'imagina qu'il pourrait se garantir de ce qui lui avait été prédit. En conséquence celui-ci, après avoir procréé un fils dans un moment d'ivresse, exposa l'enfant qui lui était né, parce qu'il vit en lui un meurtrier futur, et cette exposition devint la cause de fables abominables. Or, comment accorder que tenir un pareil langage, ce soit ou bien défendre la divination, ou inculquer envers les Dieux des principes de piété, ou montrer que l'art divinatoire a quelque utilité ? il semble que la divination soit simplement la prédiction de ce qui doit advenir ; nos adversaires, au contraire, font Apollon auteur de ce qu'il prédit. Comment, en effet, ce qui ne serait pas arrivé si le Dieu n'avait point rendu un tel oracle, et ce qu'il a annoncé par un oracle uniquement pour que ce qui est arrivé ensuite arrivât ; comment ne point considérer cela comme l'œuvre du Dieu qui a rendu l'oracle, plutôt que comme une prédiction de l'avenir ? S'il faut d'ailleurs que les Dieux aient plus de puissance que les autres devins, en ce sens qu'ils concourent à la production de ce qui doit advenir, et c'est ce que les poètes ne cessent de célébrer à la louange des Dieux en répétant que ce sont eux qui donnent les biens ; en quoi, je le demande, si l'on s'en tient aux assertions de nos adversaires, en quoi Apollon Pythien a-t-il été pour Laïus d'un utile concours ? Le Dieu fait effectivement tous ses efforts et dispose toutes choses de telle sorte que la maison de Laïus n'échappe à rien de ce qu'il y a de plus impie et de plus impur. A entendre de semblables récits, il n'y a certainement personne qui ne déclarât que l'insouciance qu'Épicure attribue aux Dieux inspire bien plus de piété qu'une pareille providence. Cependant, comment concilier entre elles ces affirmations qui consistent à dire à la fois, d'une part, que la divinité est le destin, et qu'elle se sert de ce qui est et de ce qui se produit dans le monde pour la conservation même du monde et de l'ordre qui est dans le monde ; d'autre part, que le destin emploie pour l'accomplissement des actions les plus détestables, à cause de l'intérêt qu'il prend à ces actions, le concours même d'Apollon Pythien ? Que nos adversaires nous apprennent, en effet, ce que le destin se proposait de conserver à l'aide du meurtre du père par le fils, du mariage impur de la mère et de l'enfant, d'une génération où le père est le frère de ceux qu'il engendre ? En quoi est-il raisonnable de penser que de tels faits importaient à la conserva-

tion de l'ordre du monde, à ce point qu'Apollon dût craindre qu'un de ces faits ne manquât de s'accomplir ? Ou encore, en quoi, s'ils ne se fussent pas accomplis, ces faits eussent-ils été des empêchements à l'existence des hommes et dans les villes et dans les champs, ou à la conservation des éléments du monde, ou au cours réglé et éternel des corps divins, ou à quoi que ce soit enfin de ce qui fonde la constitution de l'univers et son arrangement ? Évidemment, si nos adversaires viennent à entendre exposer quelque autre fable de ce genre par un de ces tragiques qui font métier d'imaginer ces sortes de fictions ; si on leur parle, par exemple, d'une femme qui, éperdue de jalousie, dresse des embûches à des enfants étrangers et égorge ses propres enfants ; ou d'un Thyeste, vieillard infortuné, qui se nourrit de la chair de ses propres fils, qu'un Atrée son frère lui sert dans un affreux festin ; évidemment nos adversaires tiendront ces fables pour autant de réalités, et en prendront occasion d'établir le destin et la providence tels qu'ils se les figurent, comme s'ils se proposaient de ruiner ce qu'ils veulent établir, par cela même qu'ils emploient pour l'établir. Il serait sans contredit de beaucoup préférable et infiniment plus sensé de répudier ces fables à cause de l'absurdité de leurs conséquences, que de chercher à soutenir, à cause de ces fables, de flagrantes absurdités. Mais nos adversaires ajoutent aisément foi aux inepties les plus grossières, et n'hésitent point à invoquer des motifs pour prouver que la raison voulait que ces absurdités eussent lieu.

CHAPITRE XXXII.

Mais c'en est assez sur ce sujet. Il suffit, en effet, de montrer combien en tout la doctrine de nos adversaires choque le sens commun. Je pense d'ailleurs avoir suffisamment expliqué en quel sens il est vrai de dire qu'il est au pouvoir de l'honnête homme d'être honnête homme, quoiqu'il ne soit pas actuellement en son pouvoir de n'être pas honnête homme. Ce n'est point effectivement qu'il soit en son pouvoir d'être honnête maintenant qu'il est honnête (car, à ce compte, il serait maître aussi de n'être pas honnête) ; mais c'est qu'avant de devenir honnête, comme il avait le pouvoir de le devenir, il avait aussi celui de ne pas le devenir, et c'est pour la raison que nous avons précédemment indiquée, qu'il a contribué lui-même à le devenir. Au contraire, il n'est aucunement au pouvoir des Dieux d'être tels qu'ils sont (ce qui reste vrai, même dans le système de nos adversaires) ; car il est dans leur nature d'être tels, et rien de ce qui est dans la nature ne dépend du libre pouvoir. C'est pourquoi les biens des Dieux sont saints et constituent la béatitude ; ils comprennent quelque chose de plus grand que les biens auxquels on accorde

des éloges, parce que leur nature est absolument incapable d'admettre le moins bon. Il n'en va pas ainsi de nous-mêmes. On nous loue d'être devenus vertueux, parce que, encore que notre nature fût capable d'admettre aussi le moins bon, nous n'avons pas laissé d'aller au meilleur, alors que le moins bon semblait n'exiger ni sueurs ni fatigues, tandis que la vertu ne peut s'obtenir qu'avec peines, avec fatigues et beaucoup de sueurs. Ce n'est pas tout il faut reconnaître que l'honnête homme a de plus, chaque fois qu'il agit, la liberté de ne pas agir, s'il est hors de doute qu'il lui arrive d'agir dans des cas qui comportent également la possibilité du contraire. Car ni Apollon Pythien n'enlève la liberté d'user ou de ne pas user de ses oracles, ni Esculape celle de veiller à sa propre conservation. Aussi presque tous les hommes cherchent-ils auprès de ce Dieu protection, là où il leur semble que son secours est le plus présent, persuadés qu'ils sont qu'Esculape se communique plus à ceux qui s'efforcent de l'avoir pour médecin, qu'à ceux qui n'en prennent aucun souci.

CHAPITRE XXXIII.

Allons jusqu'au bout de la pensée de nos adversaires. Ils s'adressent à ceux qui ne croient pas que maintenir l'action des animaux qui vient de l'appétit, ce soit maintenir aussi le libre pouvoir de l'homme, parce que, suivant eux, tout ce qui vient de l'appétit n'est pas au pouvoir des êtres chez qui agit l'appétit. Nos adversaires demandent donc s'il n'y a pas quelque opération qui soit en notre pouvoir. Comme on ne le nie point, ils demandent ensuite si, parmi les opérations, les unes ne semblent pas procéder de l'appétit et les autres ne pas procéder de l'appétit. Lorsqu'on leur a accordé, ils observent qu'aucune des opérations qui ne procèdent pas de l'appétit ne se trouve en notre pouvoir. Ce nouveau point obtenu, ils ajoutent que tout ce qui a lieu par l'appétit est au pouvoir des êtres qui agissent par l'appétit, attendu que cela ne se produit chez aucun des êtres qui agissent autrement. En conséquence ils prétendent que dans leur théorie subsiste le libre pouvoir humain ; car ils reconnaissent ce qui peut avoir lieu par nous et n'avoir pas lieu, cela même qui peut avoir lieu par nous étant au nombre des choses qui procèdent de l'appétit. - Tenir un pareil langage, n'est-ce pas ignorer absolument le sens même des doctrines contre lesquelles on dispute ? En effet, de ce qu'on accorde à nos adversaires, pour le besoin de la discussion, que le libre pouvoir humain se manifeste dans les opérations qui s'accomplissent par l'appétit ; il ne s'ensuit pas que tout ce qui s'accomplit par l'appétit soit en notre pouvoir. Car parmi les opérations qui s'accomplissent en procédant de l'appétit, celles-là

seules sont en notre pouvoir qui s'accomplissent en procédant de l'appétit raisonnable. Or l'appétit raisonnable se rencontre chez les êtres capables de délibération et de choix; et tel est l'appétit des hommes, lorsqu'il se produit la suite de la délibération et du choix. Chez les autres animaux, au contraire, les opérations qui procèdent de l'appétit ne ressemblent pas aux opérations humaines; car les animaux n'ont pas le pouvoir de s'abstenir des opérations qui procèdent de l'appétit. Ainsi, dans les opérations qui procèdent de l'appétit, se manifeste le libre pouvoir humain, et néanmoins on aurait tort d'en conclure que toute opération qui procède de l'appétit implique ce libre pouvoir.

CHAPITRE XXXIV.

Nos adversaires l'ont-ils remarqué? C'est évidemment ne pas savoir ce qu'ils disent que de se servir, comme ils le font, de la réalité même que met à néant leur doctrine, afin d'établir la doctrine qui met à néant cette réalité? En effet, prenant pour accordé que tout ce qui est naturellement est fatalement tel qu'il est, et ramenant ainsi à une seule et même chose la nature et la fatalité, nos adversaires ajoutent que c'est donc naturellement que les animaux sentiront et se mouvront. Parmi les animaux, il y en aura d'ailleurs qui ne feront simplement qu'agir; il y en aura dont les opérations seront raisonnables, et qui tantôt se tromperont et tantôt resteront dans la droite voie. Car toutes ces dispositions sont conformes à la nature. Cependant, comme de bonnes et de mauvaises actions s'accomplissent, et que le bien n'est pas plus ignoré que le mal, de là naissent la louange et le blâme, les récompenses et les châtiments, toutes choses qui ont entre elles dépendance et étroit enchaînement. Or cet enchaînement est rompu et la réalité renversée si l'on suit l'opinion de ceux qui rapportent et la nature et les faits naturels au destin et à la nécessité. Il est effectivement dans la nature des êtres actifs et raisonnables de pouvoir et faillir et rester dans la droite voie parce qu'ils ne font ni l'un ni l'autre d'une manière nécessaire. Voilà ce qui est vrai; voilà ce qui a lieu. Il n'est pas nécessaire, au contraire, que nous fassions, ainsi que l'affirment nos adversaires, qui n'en persistent pas moins à soutenir que les uns restent dans la droite voie et que les autres s'égarer, en même temps qu'ils professent que nous faisons toutes choses nécessairement. Car, suivant eux, certaines circonstances étant données, il est impossible que nous n'agissions pas d'une certaine manière, et c'est nécessairement que se produisent les circonstances qui nous déterminent à agir. Toutefois, comment ne pas le constater? Il ne suffit pas qu'un homme fasse une chose qui plaise pour qu'on dise qu'il agit bien; ni, pour qu'on dise qu'il a commis une

faute, qu'il ait fait quelque acte fâcheux. Nous ne disons que quelqu'un a bien agi, qu'autant qu'ayant la possibilité d'aller au pire, il a choisi et exécuté le meilleur. Que la même action soit accomplie, mais qu'elle l'ait été fortuitement, nous ne disons plus que celui qui l'a faite a bien agi ; car ce n'est point seulement par l'événement que nous jugeons de la bonté d'une action, mais bien plutôt et tout d'abord par la disposition et le pouvoir de celui qui l'a faite. Et on peut appliquer aux fautes les mêmes observations. Imaginez que les circonstances enlèvent à des hommes la faculté d'agir autrement qu'ils agissent comme ils ne contribuent pas d'ailleurs à former les circonstances qui les déterminent à agir, quel moyen de soutenir encore qu'ils agissent mal ou bien ? il ne dépend en effet de personne d'être dans la disposition d'où il suit que, certaines circonstances étant données, il se trouve porté à agir d'une certaine façon, non plus que de faire que ces circonstances soient telles. Aussi ne songe-t-on à adresser aucun reproche aux animaux privés de raison. Supposez donc un homme qui a été conduit à agir par suite de sa disposition et des circonstances. Comme évidemment il n'était pas maître qu'il n'en fût pas ainsi, il n'est plus possible de dire, à propos de ses actes, qu'il a mal agi, ou qu'il a bien agi. Quant aux éloges et aux blâmes, aux châtements et aux récompenses qui se rapportent aux mauvaises et aux bonnes actions, il est manifeste, ainsi que nos adversaires eux-mêmes en conviennent, que si on met à néant le bien et le mal, on met à néant du même coup toute récompense et toute punition. Pour ce qui est des Dieux, ce ne serait point parler correctement que de dire qu'ils agissent bien ; mieux vaudrait dire qu'ils font les biens. Bien agir suppose en effet qu'on puisse agir mal ; et la nature divine est incapable de mal. C'est pourquoi nous ne louons pas non plus les Dieux, parce qu'ils sont supérieurs et aux éloges et aux actions qui appellent l'éloge.

CHAPITRE XXXV.

Toutefois, n'omettons pas même le raisonnement suivant, qui est le fort de nos adversaires, et où ils se flattent de trouver une démonstration de leur doctrine. Et voici quel est ce raisonnement : il n'y a point de destin, s'il n'y a pas de décret ; il n'y a pas de décret, s'il n'y a pas de sort ; il n'y a pas de sort, s'il n'y a pas de justice distributive ; il n'y a pas de justice distributive, s'il n'y a pas de loi ; et il n'y a pas de loi, s'il n'y a pas de droite raison qui commande ce qu'il faut faire et qui détourne de ce qu'il ne faut pas faire. Or la droite raison défend le mal et ordonne le bien. Il n'y a donc pas de destin, s'il n'y a pas des actions bonnes et des actions mauvaises. Mais s'il y a des actions mauvaises et des actions bonnes, il y a aussi vice et vertu ; et si

cela est, il y a des actions belles et des actions honteuses. Mais le beau est louable, tandis que ce qui est honteux est blâmable. Conséquemment, il ne s'ensuit pas, s'il y a un destin, qu'il n'y ait point de place pour l'éloge et pour le blâme. Mais ce qui est louable est digne de récompense, ce qui est blâmable mérite punition. Il ne s'ensuit donc pas, s'il y a un destin, qu'il n'y ait ni récompense ni punition. Or la récompense est le prix du mérite et le châtement une correction. Il ne s'ensuit donc pas, s'il y a un destin, qu'il n'y ait ni prix du mérite ni correction. Cela étant, il reste qu'alors même que toutes choses s'accomplissent sous l'empire du destin, il n'y en a pas moins de bonnes actions et de mauvaises actions, des récompenses et des peines, des honneurs pour ceux qui les méritent et des louanges, ou, au contraire, des reproches.

CHAPITRE XXXVI.

Avouons-le. Si c'est sous l'influence de circonstances indéclinables que nos adversaires parlent ainsi, ils méritent qu'on leur pardonne. Nous n'avons point à nous inquiéter de ce qu'ils avancent par nécessité, non plus qu'ils n'ont eux-mêmes à prendre souci de leurs contradicteurs, puisque pour les uns et pour les autres c'est la force des circonstances qui est cause et de ce qu'on dit et des opinions qu'on a. Il ne faut donc pas reprocher à nos adversaires de produire des raisonnements où ils ne sont pour rien, s'il est vrai que ce n'est point en eux-mêmes que se trouve ni la cause des circonstances qui les pressent, ni celle de l'état d'âme où il advient que les placent ces circonstances. - Si, au contraire, nous avons le pouvoir de parler mieux ou moins bien, comment ne pas s'étonner de l'inanité d'une argumentation qui, par une série de propositions incontestables, évidentes, conduit nos adversaires à conclure qu'il n'y a aucun usage à faire de ce qu'ils ont pris la peine d'établir à grand renfort de syllogismes ? Effectivement, qu'enseignent nos adversaires ? Ils posent que le destin se sert de tout ce qui est arrivé ou de tout ce qui arrive fatalement, en vue de l'inévitable accomplissement des effets qu'il produit, et qu'il se sert de chaque chose telle qu'elle est et selon que le comporte sa nature, d'une pierre comme d'une pierre, d'une plante comme d'une plante, d'un animal comme d'un animal ; et que, s'il se sert d'un animal comme d'un animal, il s'en sert aussi comme d'un être doué d'appétit. Nos adversaires ajoutent que, si l'on admet que le destin se sert d'un animal comme d'un animal et comme d'un être doué d'appétit, il s'ensuit que cela même est au pouvoir des animaux, que les animaux opèrent en vertu de l'appétit qui leur est propre, les circonstance qui nécessairement déterminent les animaux devenant les causes auxquelles ils

obéissent, alors qu'ils agissent en vertu de l'appétit. Or, comme toutes choses arrivent en conformité des arrêts du destin, nos adversaires en infèrent pareillement qu'il est en notre pouvoir d'obéir aux prescriptions du destin. - A considérer de tels discours et d'autres arguments de cette sorte, il me paraît que nos adversaires sont moins persuadés de ce qu'ils professent, que désireux par la longueur des digressions et l'abondance des paroles, d'embrouiller la matière et d'en imposer à ceux qui les écoutent. Voyons donc ce qu'ils veulent précisément dire, et sans nous arrêter ici à la plupart des expressions qu'ils emploient, sans tenir compte du décret, du sort, de la justice distributive, tous mots dont ils se servent dans le sens qui leur plaît, examinons le fond de leurs assertions. Il vaut en effet vraiment la peine de s'expliquer la nécessité de cette conséquence et s'il n'y a pas de destin, un destin tel que le conçoivent nos adversaires, il n'y a pas de loi. Car, si les choses qui arrivent fatalement procèdent nécessairement des causes qui les enveloppent, et qu'il ne soit pas possible à l'être qui agit en vertu de son appétit de ne pas obéir à ces causes et de ne point y accommoder absolument la cause qui vient de lui, non plus qu'il n'est possible à une pierre qui est lancée d'une hauteur de ne pas être portée en bas, ou à une sphère qui est placée sur une pente de ne pas rouler quand on la laisse aller ; quelle est désormais l'utilité des lois ? De même évidemment qu'on ne retiendrait point une pierre en disant qu'il ne faut pas qu'elle soit portée en bas, parce que telle, est sa nature et que les causes extérieures concourent en outre à ce résultat ; de même il n'y a pas de raisonnement, il n'y a pas de loi qui nous persuadât d'agir autrement que le comporte la nécessité des circonstances. Effectivement, il ne nous sert de rien de connaître ce qu'ordonnent les lois, s'il y a des causes antérieurement déterminées, à l'influence desquelles il est nécessaire que cède l'appétit. C'est pourquoi, qu'il y ait des lois qui ordonnent ce qu'il faut faire, qui défendent ce qu'il ne faut pas faire, l'utilité de ces lois n'en est pas moins abolie, du moment qu'il ne dépend pas de nous de conformer à leurs prescriptions les actes que nous accomplissons en vertu de l'appétit, attendu que des causes nous enveloppent qui nécessairement nous poussent et nous portent ailleurs. Mais anéantir par une fatalité semblable l'utilité qui résulte des lois, c'est anéantir les lois mêmes. Car, une fois de plus, quelle utilité présentent des lois, auxquelles le destin nous ôte le pouvoir d'obéir ? il ne s'ensuit donc pas de ce qu'il y a un destin, qu'il y ait une loi. Loin de là ; ce sont choses contraires que le destin et la loi, s'il est vrai que la loi ordonne ce qu'il faut faire et défende ce qu'il ne faut pas faire, parce qu'il est constant que ceux qui agissent ont le pouvoir d'obéir à ses commandements. C'est pourquoi aussi la loi punit, comme coupables, ceux qui ne lui obéissent pas, et récompense ceux qui lui obéissent, comme ayant mérité ; tandis que la doctrine du destin qui implique que toutes choses arrivent nécessairement et pour des causes qui sont les mêmes, implique, par cela même, qu'il est impossible, étant données des actions qui proviennent des mêmes causes, d'af-

firmer que les unes sont mauvaises et que les autres sont bonnes. Observera-t-on que la loi elle-même est au nombre des causes nécessaires et arrêtées d'avance par le destin ? Il est manifeste que pour ceux qui conformeront à la loi les mouvements de leur appétit, cette loi même sera nécessairement au nombre des causes déterminantes ; et que, réciproquement, elle ne sera pas au nombre des causes déterminantes pour ceux qui ne conforment point leurs actes à ses prescriptions. A ce compte, comment blâmer de ne point observer les lois ceux que des causes nécessitent à ne les pas observer ? Assurément, ils ne méritent pas de blâme, puisqu'au nombre des causes nécessairement déterminantes, auxquelles il leur était impossible de ne point accommoder les mouvements de l'appétit, ne se rencontrait point la causalité de la loi, qu'une nécessité, que le destin en avait écartée. Ainsi il n'y aura plus de loi, encore qu'il y ait des législateurs, s'il faut accorder que ceux qui obéissent à la loi lui obéissent nécessairement, et que ceux qui ne lui obéissent pas sont empêchés de lui obéir par quelque nécessité. Il serait bien plus exact de raisonner de la manière suivante s'il y a un destin tel que le conçoivent nos adversaires, il n'y a plus de loi, et s'il n'y a plus de loi, avec la loi disparaissent les mauvaises et les bonnes actions ; avec la loi (et c'est une conséquence que nos adversaires eux-mêmes tiennent pour très raisonnable) disparaissent le vice et la vertu, ce que les hommes appellent la honte et la gloire, la louange et le blâme, le mérite et le démérite, la récompense et le châtement. Mais alors, il ne restera donc rien d'une argumentation qui se fondait sur des interrogations agencées avec un si grand art. A reprendre les derniers termes des déductions de nos adversaires, il s'ensuivra, au contraire, qu'ils auront à subir les conséquences qu'ils déclarent s'imposer à ceux qui essayent d'abolir le libre pouvoir humain, au moment où ils prétendent eux-mêmes hautement le conserver ; ne s'apercevant point qu'en accusant leurs contradicteurs de mettre à néant ce libre pouvoir, ils tombent précisément dans l'erreur qu'ils pensent éviter. Si en effet il n'y a ni récompenses ni châtements, il n'y a non plus ni louange ni blâme ; s'il n'y a rien de tout cela, il n'y a ni bonnes ni mauvaises actions ; s'il n'y a ni bonnes ni mauvaises actions, il n'y a ni vertu ni vice ; et s'il n'y a rien de tout cela, nos adversaires affirment qu'il n'y a pas de Dieux. Mais cette première proposition, qu'il n'y a ni récompenses ni châtements, est, comme nous l'avons démontré, une conséquence de ce que toutes choses arrivent fatalement. Il faut donc rejeter, comme absurde et impossible, la proposition finale que toutes choses arrivent fatalement, d'où il suivait qu'il n'y a ni châtements ni récompenses.

CHAPITRE XXXVII.

Cependant, voyons encore ce que vaut une autre série de questions auxquelles ont recours nos adversaires, et demandons-nous si elle n'aboutit pas nécessairement aux mêmes résultats. Voici comment nos adversaires raisonnent. Si tout n'est pas soumis à la loi du destin, le gouvernement du monde n'est garanti ni contre les empêchements ni contre les obstacles, et si cela est, il n'y a pas de monde ; et s'il n'y a pas de monde, les Dieux non plus ne sont pas. Au contraire, s'il y a des Dieux, les Dieux sont bons ; s'il en est ainsi, il y a place pour la vertu ; s'il y a de la vertu, il y a de la prudence ; s'il y a de la prudence, il y a une science de ce qu'il faut faire et de ce qu'il ne faut pas faire. Mais ce qu'il faut faire, c'est le bien ; ce qu'il ne faut pas faire, c'est le mal. Si donc tout n'arrive pas fatalement, il n'y a ni bien ni mal. Or le bien est beau, le mal honteux ; le bien est cligne de louange, et le mal mérite le blâme. Conséquemment, si tout n'arrive pas fatalement, il n'y a ni actions qui soient dignes de louange, ni actions qui méritent le blâme ; et s'il en est ainsi, il n'y a ni louange ni blâme. Mais nous récompensons ce que nous louons, et nous punissons ce que nous blâmons, et récompenser c'est honorer, punir c'est corriger. Si donc toutes choses n'arrivent pas fatalement, il n'y a lieu ni de rémunérer, ni de re-dresser. Cette argumentation, qui n'est encore qu'un artifice d'école que nous avons déjà signalé, succombe évidemment aussi sous les raisons que nous avons déjà produites. Premièrement, en effet, qui accorderait facilement cette assertion si tout n'arrive point fatalement, l'ordre du monde n'est plus assuré ni inviolable, parce qu'alors il y a des choses qui arrivent nécessairement et d'autres éventuellement ; celles-ci naturellement et celles-là par choix et par raison ; les unes en vertu de l'appétit et les autres par hasard et par accident ? Or, c'est là tout ce que supprime le destin. Si donc le destin ne règle pas toutes choses, il n'y a plus d'ordre assuré et inviolable du monde. Accordons et qu'il y a un monde, et que, par le fait même qu'il y a un monde, il y a des Dieux. Admettons aussi, quoique, d'après Épicure, les Dieux soient hors du monde, que les Dieux sont bons. S'il suit de là qu'il y a pour les Dieux de la vertu, comment, de ce qu'il y aura une vertu des Dieux, s'ensuivra-t-il qu'il y aura une prudence des Dieux ? On n'aperçoit pas la nécessité de cette conséquence. Car, si l'on posait qu'il y a une vertu humaine, s'ensuivrait-il qu'il y eût une prudence humaine ? Mais si l'on pose simplement, comme le font nos adversaires, qu'il y a une vertu des Dieux ; comment, en même temps, et par cela même, attribuer aux Dieux la prudence qui est une vertu humaine ? Il n'est pas possible, en effet, de soutenir que les vertus des hommes et des Dieux sont les mêmes ; car il ne serait pas vrai non plus d'affirmer que même chez les Dieux, qui par nature diffèrent si profondément entre eux, les perfections et les vertus sont les mêmes, et, sous ce rapport, les assertions de nos adversaires se trouvent n'avoir aucun sens. Cependant la prudence est une vertu

humaine ; elle est, comme le disent nos adversaires, la science de ce qu'il faut faire et de ce qu'il ne faut pas faire. C'est pourquoi, là où il est possible de ne pas faire quelque une des actions qu'il faut faire, là il y a place pour la science de ce qu'il faut faire et de ce qu'il ne faut pas faire. Que toutes choses, au contraire, arrivent fatalement, et la connaissance de ce qu'il faut faire et de ce qu'il ne faut pas faire devient inutile. De quel usage, en effet, peut être une telle connaissance à ceux qui ne veut se garder de rien de ce qu'ils font ? Mais si une telle science n'offre aucune utilité, la prudence est mise à néant. Au lieu donc de conclure que, s'il n'y a pas de destin, il n'y a pas de prudence ; il est bien plus vrai de conclure que, s'il y a un destin, la prudence n'est pas. Effectivement, par la même raison que c'est anéantir la loi que d'admettre le destin, c'est également abolir la prudence elle-même, et il est clair que, la prudence disparaissant, disparaît aussi tout ce que nos adversaires considèrent comme une conséquence de la prudence.

CHAPITRE XXXVIII.

Nous venons de le démontrer et de l'établir très amplement. De ce que nos adversaires prouvent que leur doctrine de fatalité ne compromet pas le mouvement qui se produit chez les animaux en vertu de l'instinct, il n'en reste pas moins qu'ils compromettent le libre arbitre humain, si ce n'est qu'on veuille absolument prétendre que ce qui s'accomplit chez un être conformément à sa nature propre, est aussi en son pouvoir. Or, ce serait là donner à cette expression de libre pouvoir une autre signification que celle qu'on y attache d'ordinaire et que nous affirmons nous-mêmes en définissant le libre pouvoir la faculté de faire le contraire de ce que nous faisons. Toutes les autres démonstrations que nos adversaires mettent en avant pour défendre leur dogme de fatalité, sont d'ailleurs semblables à celles que nous avons réfutées. On y rencontre une certaine subtilité dans les mots ; mais elles ne sauraient obtenir un crédit, qui viendrait de leur convenance avec les choses mêmes dont il est question.

CHAPITRE XXXIX.

Tels sont, à mon sens, très divins Empereurs, les points principaux de la doctrine d'Aristote relativement au destin et à notre libre pouvoir. En nous attachant à ces enseignements, nous nous montrerons pieux envers les Dieux, soit en leur

rendant grâce des bienfaits qu'ils nous auront accordés, soit en leur demandant les biens qui nous manquent, parce que nous reconnâtrons qu'ils sont les maîtres de les donner et de ne les pas donner. Nous serons aussi pleins de reconnaissance envers vous et envers les princes qui vous ressemblent ; persuadés que vous faites pour nous ce que vous fait faire votre propre choix, qui se porte au meilleur, parce qu'il est éclairé par la réflexion, et non pas ce que vous feraient faire des causes antécédentes, auxquelles il faudrait nécessairement obéir, où qu'elles pussent conduire. Ce n'est pas tout ; nous nous appliquerons à la vertu, assurés que nous serons qu'il dépend de nous de devenir meilleurs ou pires. On n'est uniquement maître, en effet, que de ce qu'on a aussi le pouvoir de ne pas faire. En un mot, que nous ne devions paraître accomplir raisonnablement tous les autres actes de la vie, qu'autant que nous en assignerons les causes conformément à la doctrine d'Aristote, c'est là ce que j'ai essayé de vous montrer par tout ce discours.