

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 38 (1905)
Heft: 3-4

Artikel: Jean-Élie Bertrand : 1713-1797 Quelques pages de l'histoire des idées philosophiques, théologiques et morales dans la Suisse française, à la fin du dix-huitième siècle
Autor: Dumont, Paul
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379779>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 04.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

JEAN-ÉLIE BERTRAND

1713-1797

Quelques pages de l'histoire des idées philosophiques,
théologiques et morales
dans la Suisse française, à la fin du dix-huitième siècle

PAR

PAUL DUMONT

pasteur à Cortaillod.

L'histoire des idées philosophiques et morales dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, comme celle de toutes les périodes auxquelles un penseur de génie n'a pas imprimé sa puissante individualité, n'est pas facile à exposer. Elle ne présente sans doute pas un intérêt aussi vif que celle qui l'a précédée ou celle qui l'a immédiatement suivie ; aussi, pendant longtemps, n'a-t-elle guère attiré l'attention des historiens de la philosophie. Les efforts et les investigations de ceux-ci se sont portés avant tout vers les deux sommets de la pensée au dix-huitième siècle : Leibniz et Kant.

Il serait néanmoins injuste de jeter le discrédit sur toute la période qui s'étend de la mort de Wolff à l'apparition de la *Critique de la raison pure*, sous prétexte qu'il ne s'y rencontre aucun penseur de génie et que la philosophie n'y présente pas de caractère très marqué d'originalité. La connaissance de l'histoire des idées pendant cette période est nécessaire à qui veut comprendre la formation de la philosophie

nouvelle, l'évolution de la pensée de Kant, son passage du sommeil dogmatique au réveil criticiste. D'ailleurs, à côté de cette pléiade d'auteurs qui, comme le marquis d'Argens, écrivaient des ouvrages de philosophie « à l'usage des cavaliers et du beau sexe, » ou de ce chevalier qui pendant la guerre de Sept-ans ne trouvait rien de mieux que d'enregistrer « die Geschichte meines Herzes¹, » il s'y rencontre aussi un nombre respectable de penseurs, d'un caractère profondément sérieux, et dont les œuvres méritent d'être lues encore aujourd'hui. On n'étudiera pas sans intérêt, par exemple, les écrits de Lessing, de Mendelssohn, des Suisses Mérian, Sulzer et Béguelin, de Lambert de Mulhouse, tout autant d'écrivains qui permettent de mieux comprendre le développement de la pensée du grand philosophe de Königsberg.

Pour l'histoire générale des idées pendant cette période, nous renvoyons aux remarquables travaux allemands de Ed. Zeller², Kuno Fischer³, Windelband⁴, Ed. Erdmann⁵, Ueberweg⁶, B. Erdmann, Falkenberg, Max. Dessoir. Les œuvres françaises de De Gérando⁷, de Damiron⁸ et de D. Nolen⁹, pour ne citer que celles-là, peuvent également être consultées avec profit. En outre, les ouvrages de Bartholmèss¹⁰ et de Harnack¹¹ sur l'Académie de Prusse, ainsi que les quelques monographies parues ces dernières années sur tel ou tel penseur de second ordre, apportent une utile contribution à la connaissance de l'histoire philosophique et morale de cette époque.

¹ M. Dessoir : *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, t. I. p. 63.

² *Geschichte der Philos. seit Leibniz*.

³ *Geschichte der neueren Philos.*

⁴ *Geschichte der neueren Philos.*

⁵ *Grundriss der Geschichte der Philos.*

⁶ *Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit* (bearbeitet von Heinze).

⁷ *Histoire comp. des systèmes de la phil. moderne*.

⁸ *Mémoires pour servir à l'histoire de la philos. en France au dix-huitième siècle*.

⁹ *Les maîtres de Kant*.

¹⁰ *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*, particulièrement sous Frédéric-le-Grand.

¹¹ *Geschichte der königl. preussich. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*.

Il ne sera peut-être pas sans intérêt de rechercher comment notre pays, la Suisse romande en particulier, participa au mouvement général des idées de l'époque et dans quelle mesure il subit l'influence des philosophies régnautes à la fin d'un siècle que l'historien Daguet considère avec raison comme « le plus riche et le plus fécond de tous en grandeurs intellectuelles ¹. »

Dans ce but, nous nous sommes arrêtés à l'étude d'un penseur de second, ou même de troisième ordre, aujourd'hui complètement ignoré, mais qui, par son éducation, par ses voyages, par ses relations étendues avec plusieurs des plus célèbres écrivains de son temps, par son talent de compilateur et son active collaboration à certaines œuvres importantes de son siècle, par sa plume féconde, par l'ascendant qu'il exerça sur certains de ses contemporains, reflète assez bien l'esprit régnant dans notre petite patrie romande aux approches de la Révolution française.

Rappelons d'abord les principaux traits de la vie d'Elie Bertrand dont les œuvres multiples et jusqu'au nom lui-même semblent recouverts du voile de l'oubli.

* * *

Confondu à diverses ² reprises avec son homonyme Jean-Elie Bertrand, son neveu, qui eut des démêlés avec la classe de Neuchâtel au sujet de la publication qu'il avait faite du *Système de la nature*, notre savant est aujourd'hui mieux connu, grâce à la découverte d'un autographe publié en 1855 par Roger de Guimps ³. Ce document nous donne le tableau d'une vie fort diversement jugée et qui fut, dans tous les cas, très mouvementée, brillante et heureuse.

Le voici en entier.

« Je suis né, écrit-il, l'année 1713, au mois de may, le 13^e.

¹ A. Daguet, *Histoire de la Confédération Suisse*, p. 200.

² En particulier par Fritz Berthoud dans son ouvrage : *Jean-Jacques Rousseau au Val-de-Travers*.

³ *Elie Bertrand d'Yverdon*, broch. — Yverdon, 1855.

» On m'a dit que j'ai été nourri trois ans au Moulin de Chavornay.

» J'ai été mis en pension à Goumoëns, pour être instruit par Lafoux, suffragant du pasteur, où je n'appris rien (ce ministre suffragant était réfugié, pauvre et sans conduite).

» Remis chez de Neuville, prosélyte régent à Orbe, plus appliqué à la pêche et à la chasse qu'aux progrès de ses disciples, je n'en fis aucun.

» Enfin, je fus mené en 1726, à Lausanne, où, sentant mon ignorance, je m'appliquai avec une excessive ardeur, levé à quatre heures du matin, mais sans méthode et sans règle ; d'où est résulté que j'ai connu les langues sçavantes plutôt par l'usage que par principes.

» Je fus reçu à la communion par le professeur Ruchat, à Noël, 1727.

» Je suis devenu proposant à Lausanne, en 1731. Je suis allé à Genève en 1732. Reçu pour instituteur du fils unique de M. Rilliet-Boissier, trois fois syndic, etc.

» Je fus choisi en 1733, pour Prêtre ou Chef des étudiants de l'Académie de Genève.

» Je suis parti pour la Hollande au printemps 1735, sur le bateau de M. Mandrot d'Yverdon, avec Allaman, devenu ensuite professeur d'histoire naturelle à Leyde, directeur du Cabinet.

» Indiqué par le pasteur Chay et choisi par le Comte Wassenaer-Tuckel pour gouverneur de son fils aîné.

» Je suis revenu de la Hollande en Suisse dans l'été 1738.

» Retourné à Lausanne pour me préparer pour les épreuves.

» Reçu l'imposition des mains le jour de Notre-Dame de Mars 1740.

» Obtenu le poste de Ballaigue en septembre 1740, distant de deux lieues d'Orbe, d'où je l'ai rempli régulièrement.

» Etabli pasteur à Berne en 1744, inopinément, sans concours, après y avoir prêché deux ou trois mois comme suffragant de Thomasset, qui, quoique retirant deux pensions, ne me donna rien.

» Agrégé à l'Académie royale de Berlin en 1752; reçu l'annonce par des lettres de Maupertuis et de Formey, secrétaire perpétuel.

» Arrivée des Comtes Moriszech chez moi inopinément, en 1762; fils de la grande chambellane de Lithuanie, née Comtesse Zamoïska, fille de la princesse Wisniowieska.

» Reçu du roi de Pologne, Stanislas-Auguste Poniatowski, un brevet de Conseiller intime de la cour, avec une invitation pour me rendre à Varsovie, 5 mars 1765.

» Après avoir demandé des conseils à mon frère, à quelques amis de Berne et d'ailleurs, et surtout celui de ma femme, je me déterminai à quitter mon poste, et, ayant fait mes conditions avec madame la Grande chambellane, par écrit, j'ai demandé ma démission à L. L. E. E. du Sénat, au mois de juin 1765.

» Parti de Berne en juillet 1765. Voyage de Lyon avec les deux comtes et trois domestiques; voyage des provinces méridionales de la France; ensuite à Berlin; de là à Dantzik, Thorn, etc. — A Varsovie au commencement d'octobre.

» Reparti de Varsovie au milieu de mai 1766, avec les deux comtes et un gentilhomme nommé Cieciscerwsky, secrétaire du comte Zamoïski. Voyage en Hollande, en Flandre et en Angleterre. De Londres, dans les provinces britanniques; retour à Londres pour visiter la Tour des ministres.

» Départ de Londres pour Douvres, Calais et Paris, en novembre 1766. Départ de Paris pour la Suisse, par Dijon et Besançon, en avril 1767, ayant la fièvre depuis plus de quinze jours. Arrivée à Yverdon pour le 28 avril 1767, n'ayant plus de fièvre.

» Au mois d'août 1767, parti d'Yverdon pour parcourir toute l'Italie; à Venise en décembre; à Vienne, en Autriche, de janvier à juillet 1768.

» Agrégé par la diète de Varsovie à la noblesse polonaise par l'Indigénat.

» Parti de Vienne en juillet 1768 pour Varsovie par Olmütz, Cracovie, etc.; de là à Wisniowick, par Lublin; retour en

Suisse par Varsovie, la Grande Bretagne, Breslau, Prague, etc., arrivée à Champagne en novembre 1768.

» Frappé d'un coup apoplectique le 23 février 1787, j'ai été remis sur pied deux ou trois mois après, avec un peu de force et de paralysie sur la jambe et le bras gauche, et sur la lèvre supérieure ; j'ai perdu l'œil droit, et le gauche a été fort affaibli ; ils sont souvent affectés de doulenrs.

» J'ai conservé, par un effet de la bonté de Dieu, la mémoire et l'intelligence. Dans cet état, j'attends avec résignation, sans inquiétude comme sans crainte, le moment où la miséricorde de Dieu m'appellera à sortir de ce monde pour une meilleure vie...

» Le 15 février 1783, j'ai perdu ma très chère femme. Elle était toujours plus occupée des autres que d'elle-même, et d'un esprit si juste que, consultée par moi sur toutes choses, elle ne m'a jamais donné que de bons conseils. Elle fut toujours économe sans avarice, honorable sans prétentions, bonne, simple et modeste.

» Vivant encore aujourd'hui par la volonté de Dieu, 25 avril 1795, avec une paralysie depuis huit ans, j'ai rappelé ces souvenirs dans ma mémoire et j'ai eu la fantaisie de les coucher par écrit. Je continue à implorer les bénédictions du ciel sur mon fils et ma famille. »

Deux ans plus tard, Bertrand ajouta à cet autographe ce post-scriptum : « Je reprends la plume dans le mois de mai 1797, âgé de quatre-vingt-quatre ans accomplis, pour l'instruction de tous mes chers petits enfants. Je ne cesse de prier le Dieu de miséricorde de répandre sur eux les bénédictions spirituelles et temporelles les plus précieuses. Voilà ce que mon cœur me dictait le 10 mai 1797, et ce que ma plume écrivait à tâtons, presque privé de la vue. »

Il mourut à Yverdon trois mois après avoir tracé ces dernières lignes.

Comme nous l'avons dit, Bertrand eut une fortune des plus brillantes. Partout les portes s'ouvraient devant lui et partout où il passait il cueillait de nouveaux titres de gloire.

Il fut, nous dit l'un de ses biographes¹, le plus académicien des hommes. En effet il n'appartenait pas à moins de dix-huit académies. De 1752 à 1759, il fut nommé successivement membre des Académies de Berlin², Göttingue, Leipzig, Bâle, Stockholm, Munich, Lyon et Florence. Dès 1756, il faisait partie de la Société des sciences de Mayence.

En 1759, il fut choisi pour secrétaire perpétuel de la Société économique de Berne. A la même époque, il fut chargé de la traduction française officielle de la Confession de foi helvétique, après avoir, peu auparavant, rédigé par ordre le *Recueil d'ordonnances pour les Eglises du Pays de Vaud* (1758). Il devint encore membre de la Société royale d'agriculture de Paris, de l'Académie royale de Dublin, de la Société d'histoire naturelle de Berlin, de celle de Lausanne, de la Société économique d'Yverdon.

Il est juste de dire que si Bertrand fut bien servi par la fortune et certainement aussi par son habileté, sa facilité à se créer des relations en vue, et son ambition personnelle, il dut également ses succès à sa belle intelligence, à sa plume facile et à son érudition qui était celle d'un encyclopédiste.

Le caractère de ce savant a été diversement apprécié.

Fritz Berthoud, dans l'ouvrage que nous avons cité, le désigne « comme un homme d'initiative et de talent, mais peu scrupuleux. » L'attitude de Bertrand à l'égard de J.-J. Rousseau semblerait autoriser ce dernier qualificatif. On pourrait croire, en effet, d'après certains fragments de correspondance des amis neuchâtelois de Rousseau, que Bertrand eût cherché à faire chasser du pays l'ombrageux philosophe de Genève. Le 5 mai 1765, Du Peyrou écrivait à Rousseau : « Il est fort plaisant que ce soit l'ami Bertrand qui déserte le pays. Je crois qu'en effet le séjour de M. Chaillet à Berne a servi à dévoiler bien de ses petites menées jésuitiques, et, crainte de pis, il a sagement demandé sa démission. Il ira

¹ Ch. Berthoud, *Les deux Bertrand*, dans *Etudes et biographies*, p. 100.

² Probablement ensuite de l'appui de Voltaire, qui était son ami. Cf. Harnack, op. cit. I, 1. p. 348 et 476.

vraisemblablement dire la messe à Varsovie et ce ne sera pas ce qu'il aura fait de plus répréhensible dans notre sainte religion¹. »

Cette hostilité plus ou moins cachée pour Rousseau provenait-elle du zèle religieux de Bertrand? On ne saurait le supposer, car ce dernier nous apparaît comme singulièrement large dans ses croyances, partisan d'un déisme qui n'était pas sans analogie avec celui de Rousseau. Les rapports amicaux de Bertrand avec Voltaire et les encyclopédistes ne seraient-ils pas plutôt la cause de cette attitude peu bienveillante? On a dit que les amis de nos ennemis sont nos ennemis. Quoi qu'il en soit, Bertrand semble beaucoup tenir à l'amitié du philosophe de Ferney. Nous avons ici l'un des plus beaux exemples de l'ascendant exercé sur le clergé par les philosophes. Il faut reconnaître d'ailleurs que le caractère de l'homme ne grandit pas dans ce contact avec l'auteur du « Dictionnaire philosophique. » Voltaire « qui lui est attaché à la vie comme à la mort » lui envoie la *Pucelle* « pour la lire avec des amis philosophes. » Bertrand garde le silence lorsque son illustre correspondant attaque Calvin et déclare : « Hélas! Jésus-Christ n'a fait brûler personne ; il aurait fait souper avec lui Jean Huss et Servet, » ou encore : « Ainsi nos réformateurs n'ont renversé l'autorité du pape que pour se mettre sur son trône. Aux décisions des Conciles vous avez fièrement substitué celle des Synodes et Barneveldt a péri comme Jean Huss.... Qu'importe qu'on soit brûlé par les Conciles de Léon X ou par les ordres de Calvin? » Et il termine : « Le malade de Ferney, qui ne voudrait persécuter personne, embrasse tendrement l'hérétique charitable et bienfaisant². »

S'il est permis de supposer chez Bertrand une certaine élasticité de conscience que mettent en lumière, aussi bien la correspondance des amis de Rousseau que ses rapports avec

¹ Voyez encore l'écrit connu sous le nom de « Lettre de Goa » et la « Lettre du colonel Chaillet à Rousseau, » du 2 mai 1765.

² *Lettres inédites de Voltaire*. Ed. Paris, 1881, cité par E. Maccabez : *De Félice et son Encyclopédie d'Yverdon* (Lausanne 1903, p. VIII.)

Voltaire, on ne saurait d'autre part se refuser à souscrire à ce jugement de R. de Guimps : « Il laisse à ses concitoyens un bel exemple de ce que peuvent le travail et la persévérance joints aux vertus chrétiennes. »

Il est de fait que ce savant était doué d'une grande capacité de travail, d'une vaste érudition, d'une intelligence claire et pénétrante, d'un remarquable pouvoir d'assimilation. C'était en outre l'un de ces esprits qui savent répandre partout l'émulation ; il a certainement beaucoup contribué à faire d'Yverdon la petite cité éclairée qu'elle fut à la fin du dix-huitième siècle et au commencement du dix-neuvième siècle. Il possédait à un haut degré cette qualité si nécessaire au savant, une riche imagination, le sens divinatoire, le pouvoir de faire des hypothèses. Cette faculté de représentation vive et féconde se retrouve non-seulement dans son style riche en images hardies et colorées, mais dans ses vues sur certains sujets, qui ont pu faire croire qu'il avait devancé la science de son temps. C'est ainsi qu'en géologie il aurait été, suivant Roger de Guimps, un précurseur d'Elie de Beaumont par sa fameuse théorie des soulèvements, très généralement abandonnée aujourd'hui pour être remplacée par l'hypothèse transformiste. On pourrait en effet tirer cette conclusion d'un curieux passage de l'une de ses œuvres : *Le Thévenon ou les journées de la montagne*. Après avoir fait la revue des divers modes d'explication, donnés à son époque, de la formation des montagnes, il termine par cette question, qui nous paraît beaucoup plus un jeu de son imagination que l'effet d'une conviction raisonnée : « Sont-ce des feux souterrains qui ont soulevé du fond de la mer ces montagnes remplies de coquillages, de plantes et d'animaux marins ? »

Par contre, il a été moins heureux lorsqu'il a été conduit à formuler une autre hypothèse (qu'il abandonna d'ailleurs plus tard) au sujet de la formation des fossiles que nous découvrons dans nos montagnes. Après avoir signalé clairement l'insuffisance des explications données par la science de son temps, il s'arrête à cette conclusion bizarre « que les corps organisés n'ont jamais eu vie, qu'ils ont été créés avec

les montagnes qui les renferment et dans l'état dans lequel nous les trouvons aujourd'hui. »

Elie Bertrand avait une plume d'une extrême fertilité. Esprit encyclopédique et encyclopédiste comme son siècle, il aborde les sujets les plus divers et les traite avec bon sens, clarté et simplicité. Il se montre tour à tour littérateur, grammairien, naturaliste, agronome, théologien, philosophe, moraliste; il entretient des relations épistolaires avec plusieurs célébrités de son temps, notamment avec Voltaire et Diderot en France, Maupertuis et Formey en Allemagne; il envoie des articles à la *Grande Encyclopédie* de Paris, au *Mercure Suisse* ou *Journal helvétique*, fondé par Bourguet, l'un des correspondants de Leibniz. Il est avec ses compatriotes Albert de Haller et les deux pasteurs Gabriel Mingard et Alexandre-César Chavannes, l'un des principaux collaborateurs de cet ouvrage, fameux pour l'époque, l'*Encyclopédie d'Yverdon*, publiée de 1770 à 1780 par les soins du juriste F.-B. de Félice¹. On lui a parfois attribué la publication d'un important ouvrage en 19 vol. in-4°, intitulé : « *Descriptions des arts et métiers* faites ou approuvées par MM. de l'Acad. royale des sciences de Paris. Nouvelle édition, publiée avec des observations, et augmentée de tout ce qui a été de mieux sur ces matières, en Allemagne, en Angleterre, en Suisse, en Italie, Neuchâtel et Paris, 1771-1783. » En réalité, c'est son neveu qui en est l'auteur².

Outre sa collaboration aux divers recueils susmentionnés, Bertrand donna les ouvrages suivants :

Le Philanthrope. — La Haye, 1738, 2 vol. in-12.

*Trois sermons prononcés à Berne à l'occasion de l'heureuse découverte d'une conspiration contre l'Etat*³, par Elie Bertrand et J.-G. Altmann. — Lausanne, 1749, in-8.

¹ Voir pour cette collaboration de Bertrand à l'*Encyclopédie d'Yverdon* la thèse de doctorat de E. Maccabez : *F.-B. de Félice et son Encyclopédie d'Yverdon*, p. 45. — Cf. aussi *Bibliothèque Universelle*, décembre 1904, article de V. Rossel sur « Une encyclopédie romande au XVII^e siècle, » p. 545 à 564.

² Cf. *Musée neuchâtelois*, année 1866, p. 179 et année 1867, p. 301.

³ Il s'agit de la conspiration de Samuel Henzi et consorts.

La cause et l'usage des afflictions, sermon sur 1 Cor. XI, 32, prononcé à Berne. — Neuchâtel, 1751, in-8.

Mémoire sur la structure intérieure de la terre. — Zurich, 1752, in-8.

Instructions chrétiennes, ou abrégé du catéchisme, Zürich, 1753, in-8. Nouvelle édit. Lausanne, 1756, in-8. (Cet ouvrage a été traduit sous le titre de *Christliche Unterweisung*, 2^e édit. Leipzig, 1779, 2 vol. in-8.)

Essai sur les usages des montagnes, avec une lettre sur le Nil. — Zurich, 1754, in-8.

La considération salutaire des malheurs publics, ou sermon prononcé à Berne dans l'Eglise française, le 30 nov. 1755, après la nouvelle de la déplorable catastrophe arrivée à Lisbonne le 1^{er} du même mois. Genève, 1755, in-8.

Mémoire pour servir à l'histoire des tremblements de terre de la Suisse, principalement pour celui de l'année 1755, avec quatre sermons prononcés à cette occasion. — Nouvelle édit. Vevey, 1756, in-8.

Mémoires historiques et physiques sur les tremblements de terre. La Haye, 1757, in-12¹.

Recherches sur les langues anciennes et modernes de la Suisse et principalement du Pays de Vaud. — Genève, 1758, in-8.

Confession de foi des églises de la Suisse réformée, traduite du latin [de H. Bullinger] en français [par Elie Bertrand]. — Berne, 1760, in-4. — 2^e édit. suivie du Formulaire de consentement [par J.-H. Heidegger, trad. par J. Barbeyrac]. — Lausanne, 1834, in-8.

Dictionnaire oryctologique universel. Dictionnaire universel des fossiles propres et des fossiles accidentels; contenant une description des terres, des sables, etc. — La Haye, 1763, 2 vol. in-8.

*Entretiens de Phocion*², 1763, in-12.

¹ Ceci n'est peut-être qu'une édition du précédent ouvrage.

² Nous citons cet ouvrage, ainsi que les deux suivants et que le premier et le dernier de notre liste, d'après Alb. de Montet, *Dictionnaire biographique*. Nous avouons que les *Entretiens de Phocion*, en particulier, nous laissent des doutes.

Essai sur l'art de former l'esprit, Lyon, 1764, in-12.

La culture de l'esprit et du goût, 1764, in-8.

Recueil de divers traités sur l'histoire naturelle de la terre et des fossiles. Avignon, 1766, in-4.

Eléments d'oryctologie ou Distribution méthodique des fossiles¹. — Neuchâtel 1773, in-8.

La morale évangélique, ou discours sur le sermon de Jésus-Christ sur la montagne, suivi des *Eléments de la morale universelle*, ou tableau des devoirs de l'homme, considéré dans tous ses rapports. — Neuchâtel, 1775, 7 vol. in-8.

Eléments d'agriculture fondés sur les faits et les raisonnements, à l'usage du peuple de la campagne. — Berne, 1775, in-8.

Sermons pour les fêtes de l'Eglise chrétienne, pour servir de suite aux Discours sur la morale évangélique. — Yverdon, 1776, 2 vol. in-8.

Le Thévenon ou les journées de la montagne. — Neuchâtel, 1777, in-8; 2^e édit. 1780.

Essai philosophique et moral sur le plaisir. — Neuchâtel, 1777, in-12; 2^e édit. 1780.

Sermons sur différents textes, 2^e édit. — Neuchâtel, 1779, 2 vol. in-8.

Le solitaire du Mont-Jura, récréations d'un philosophe, 1782, 2 vol. in-12.

Cet important labeur littéraire et scientifique ne présente plus pour nous qu'un médiocre intérêt. Les théories de notre auteur sont depuis longtemps dépassées; ses écrits d'histoire naturelle sont tombés dans l'oubli. Son œuvre littéraire la plus importante, le *Thévenon ou les journées de la montagne*, d'une lecture assez agréable, se fait remarquer par l'abus des figures de rhétorique; le style en est emphatique. Dédié à la « Société qui ne joue, ni ne médite » (il s'agit de la Société économique d'Yverdon), cet ouvrage rappelle Rousseau par

En effet l'ouvrage de Mably portant ce titre a paru précisément en cette même année 1763.

¹ Par M. B. C. P. de la C. de P. (Monsieur Bertrand, conseiller privé de la cour de Pologne).

son caractère sentimental et par l'importance qu'il donne aux beautés de la nature ; à ce point de vue, il appartient bien à la fin du dix-huitième siècle.

L'œuvre théologique de Bertrand, pénétrée du froid intellectualisme de l'époque, ne présente également aucun caractère remarquable. Nous en indiquerons les idées essentielles lorsque nous traiterons de la religion dans ses rapports avec la morale.

Ce qui mérite le plus de fixer notre attention dans les travaux si variés de cet écrivain, ce n'est ni le côté littéraire, ni le côté spécialement scientifique, mais le point de vue philosophique et moral de notre auteur. Sous ce rapport, on peut dire que son petit traité des *Eléments de la morale universelle* et son *Essai sur le plaisir*, ne sauraient laisser indifférents ceux qui s'intéressent à l'histoire des idées morales dans notre pays, particulièrement dans la période qui va de la mort de Wolff à la publication de la *Critique de la raison pratique* et de la *Métaphysique des mœurs*.

Toutefois, avant d'exposer dans ses parties essentielles la morale de Bertrand, il ne sera pas inutile d'indiquer d'abord sous quelles influences diverses sa pensée s'est formée. Cette courte étude préliminaire aura cet avantage de nous faire connaître assez bien les principaux courants philosophiques qui agitaient les esprits dans notre petit pays à la fin du dix-huitième siècle.

* * *

Dans sa *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, Max Dessoir parle de Bertrand comme d'un moraliste éclectique ayant subi tout particulièrement l'influence des idées françaises¹. A l'appui de son assertion, il cite de lui ces lignes par lesquelles débute le chapitre I^{er} de l'*Essai sur le plaisir*. « Descartes est peut-être le premier qui ait dit que tout plaisir consistait dans le sentiment intime de quelques-unes de nos

¹ M. Dessoir, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, Berlin, 1901, t. I, p. 55.

perfections, et il a dévoilé par ce peu de mots de grandes vérités ¹. »

On ne saurait nier, en effet, l'étroite parenté des idées de notre moraliste avec celles des philosophes français de son époque. Celle-ci, peu évidente dans ses *Eléments de la morale universelle*, l'est bien davantage dans l'*Essai sur le plaisir*. Comment l'ami de Voltaire n'aurait-il pas subi son ascendant ? Sans doute, il ne cite nulle part le nom du philosophe de Ferney ; c'eût été, en sa qualité de ministre de l'Evangile, se mettre en mauvaise posture vis-à-vis de l'autorité ecclésiastique ; mais le déisme de Voltaire, l'esprit de l'auteur de *Candide* se retrouve dans le christianisme sans dogmes et sans miracles auquel tend Bertrand par une assez rapide évolution ; il transparaît également dans les nombreux préceptes qu'il donne sur la tolérance et le respect dû aux opinions d'autrui.

Malgré le peu d'estime et la méfiance plus ou moins justifiée de Rousseau pour Bertrand, celui-ci lui a certainement beaucoup emprunté. Plusieurs des articles qu'il a composés pour l'*Encyclopédie d'Yverdon*, un certain nombre de pages de ses sermons ou de sa morale, rappellent d'une façon frappante la *Profession de foi du vicaire savoyard*. Parlant des plaisirs du cœur et de leur influence sur la moralité, il cite ce jugement du philosophe genevois : « S'il existait un homme assez misérable pour n'avoir rien fait dans le cours de sa vie dont le souvenir pût le rendre content de lui-même et satisfait d'avoir vécu, cet homme infortuné serait incapable de connaître et de sentir quelle bonté convient à sa nature ; il resterait méchant et serait à jamais malheureux ². »

Ailleurs, parlant des principes de la vraie sagesse par rapport au bonheur, il cite à l'appui de sa thèse cette page de Rousseau, sans en indiquer la provenance : « Tout sentiment de peine est inséparable du désir de s'en délivrer ; toute idée

¹ *Essai sur le plaisir*, p. 3 et 4. Cf. Cartesii epist. ad Elisabetham princip. Cp. VI : « Tota nostra voluptas posita tantum est in perfectionis alicujus nostræ conscientia. »

² *Essai sur le plaisir*, p. 201.

de plaisir est inséparable du désir d'en jouir ; tout désir suppose privation et toutes les privations qu'on sent sont pénibles ; c'est donc dans la disproportion de nos désirs et de nos facultés que consiste notre misère. Un être sensible, dont les facultés égaleraient les désirs, serait un être absolument heureux. En quoi consiste la sagesse humaine ou la route du vrai bonheur ? Ce n'est pas précisément à diminuer nos désirs ; car s'ils étaient au-dessous de notre puissance, une partie de nos facultés resterait oisive, et nous ne jouirions pas de tout notre être. Ce n'est pas non plus à étendre nos facultés ; car si nos désirs s'étendaient à la fois en plus grand rapport, nous n'en deviendrions que plus misérables ; mais c'est à diminuer l'excès des désirs sur les facultés et à mettre en égalité parfaite la puissance de la volonté. C'est alors seulement que toutes les forces étant en action, l'âme cependant restera paisible, et que l'homme se trouvera bien ordonné¹. »

Les très fréquents emprunts que Bertrand fait à l'*Encyclopédie de Paris* montrent assez clairement l'influence exercée sur lui par les principaux auteurs ou collaborateurs de la grande œuvre française. Non seulement l'esprit et la teneur générale de plusieurs de ses articles dans l'*Encyclopédie d'Yverdon* rappellent celle de Paris (il cite avec éloge d'Alembert²), mais des fragments nombreux de ces articles ne sont que la reproduction intégrale des écrivains français. Bertrand, comme son ami De Félice, plagie beaucoup, mais, il est juste de le dire, ces plagats sont presque toujours intelligents et conformes à l'esprit général de ses œuvres. En outre, la grande place que tiennent dans les écrits de Bertrand les questions de morale sociale, celles relatives aux droits et aux devoirs des citoyens, aux droits des nations, à la réforme de la justice, manifeste clairement que le souffle humanitaire des encyclopédistes avait aussi enflammé son esprit³. Enfin, notre auteur se montre bien le disciple des encyclopédistes et de l'*Aufklärung* française, par l'importance qu'il donne à

¹ *Essai sur le plaisir*, p. 149 et 150.

² *Elém. de la mor. univ.*, p. 145.

³ *Elém. de la mor. univ.*, liv. III et IV.

l'instruction, à la diffusion des lumières et à la culture des sciences utiles. Dans son article sur Helvétius¹, il condamne la morale relâchée de ce philosophe matérialiste et athée, mais il le loue d'avoir fait la guerre aux superstitions et aux préjugés. Les idées des contemporains de Diderot et d'Alembert ne se retrouvent-elles pas dans une page comme celle-ci :

« La science solide est utile à tous égards aux hommes et à la société ; il n'y a que l'amour des paradoxes ou l'ambition des prêtres et des despotes qui aient pu décrier les sciences comme contraires au bien général de l'humanité.

» Diverses causes ont retardé les progrès de la raison et des sciences utiles : 1^o le désir ambitieux des uns de dominer sur les pensées et les opinions des autres, qui a fait imaginer mille entraves à la liberté de penser ; 2^o l'orgueil de plusieurs, qui prétendent tout savoir et tout expliquer ; 3^o le vain désir de se distinguer par des opinions nouvelles qui porte à des subtilités et qui fait contester les vérités les plus certaines, parce qu'elles sont anciennes et communes ; 4^o l'amour des systèmes, qui fait qu'on cherche moins à observer ce qui est, qu'à établir ce que l'on suppose ; 5^o la jalousie des rivaux, qui souhaitent d'être chefs d'un parti, et de prévaloir sur les autres, fût-ce aux dépens de la vérité ; 6^o les préjugés nationaux ou personnels, de parti ou d'éducation, qui attachent à des opinions, malgré l'évidence contraire, que l'on ne veut point apercevoir ; 7^o enfin, les distractions occasionnées par les besoins de la vie, par l'attachement aux avantages présents et sensibles, par les passions animales et l'amour des plaisirs. Voilà quelques-unes des causes principales qui ont mis obstacle aux progrès dans la connaissance de la vérité, et à la perfection de la raison humaine². »

Si la lecture des œuvres morales de Bertrand nous révèle un homme qui a entretenu un commerce assez suivi avec les philosophes français de son époque, elle manifeste également l'influence des idées anglaises sur la formation de son esprit.

¹ Helvétius, art. de l'*Encyclopédie d'Yverdon*.

² *Elém. de la mor. univ.*, p. 250 et sq. Cf. *Essai sur le plaisir*, p. 38, passim.

On connaît la grande influence exercée par les penseurs anglais sur la philosophie allemande et sur la philosophie française, tout particulièrement dans la seconde moitié du dix-huitième siècle¹.

L'idée de connaissance par spontanéité, celle de sens commun, de saine raison humaine, a sa source principale dans l'empirisme d'Outre-Manche. Déjà introduite en France par le jésuite Buffier, elle trouva en Voltaire un zélé propagateur.

En Allemagne la philosophie du sens commun se présente avant tout comme une réaction contre la philosophie spéculative et, à ce titre, transforme en peu d'années le dogmatisme wolfien. Tandis que cette philosophie superficielle refusait à la raison le droit de prétendre à la connaissance de la vérité et s'appliquait à résoudre les problèmes les plus compliqués et les plus difficiles à l'aide du critérium vague et inconsistant du sens commun, elle cherchait le principe de la conduite bonne, la base scientifique de la morale, dans la vie affective de l'individu. C'est alors que l'on vit surgir successivement, à la suite de Shaftesbury, les théories fragiles de Hutcheson et de Smith fondées sur de prétendus instincts innés de bienveillance ou de sympathie.

L'influence de cette philosophie sur Bertrand est incontestable. Sans doute, dans ses œuvres, il fait un appel constant à la raison, déclare à maintes reprises que l'homme doit se laisser diriger par ce flambeau et non pas par son imagination ou par ses passions², mais le mot de raison prend sous sa plume une signification bien différente de celle de Leibniz et de Wolff, par exemple. Si, pour le premier, elle consistait essentiellement dans l'enchaînement des vérités nécessaires et pour le second dans la faculté d'apercevoir cet enchaînement, pour Bertrand, comme pour la plupart de ses contemporains, la raison ne consiste guère que dans une faculté

¹ Cf. Zart, *Einfluss der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Phil. des 18. Jahrh.* 1881.

² *Elém. de la mor. univ.*, p. 189.

d'intuition et équivaut à peu près à ce que nous appelons aujourd'hui le bon sens ou le sens commun.

Il connaît *Wollaston*¹ et le cite à quelques reprises ; il a lu *Smith*², probablement dans la traduction que Prevost, professeur à Genève, venait d'en faire ; mais le moraliste anglais qu'il préfère à tous les autres et auquel il fait les plus larges emprunts, c'est *Fergusson*³. Il ne lui ménage pas ses louanges, partage son utilitarisme mitigé de quelques éléments stoïciens, répète après lui « que la *loi de conservation* et la *loi de société* coïncident dans les mêmes fins et dans leurs applications ; que l'une et l'autre de ces lois nous portent à tout ce qui peut nous perfectionner et perfectionner la société⁴. » On retrouve dans sa morale sociale un bon nombre de fragments tirés textuellement de « l'*Essai sur la société civile* » ou des « *Institutions de philosophie morale* » du penseur anglais.

Avant de terminer ce chapitre, il nous reste à rechercher si la philosophie allemande, dans la forme qu'elle revêtait chez Wolff et chez ses disciples immédiats a exercé un ascendant quelconque sur la pensée de Bertrand et sur sa conception de la morale.

Le rôle de Leibniz et de son principal disciple, Wolff, dans l'histoire des idées de notre petit pays, n'a généralement pas été mis assez en évidence. On s'est trop exclusivement attaché à considérer la Suisse, spécialement sa partie romande, comme une sorte de province française, sous le rapport intellectuel, comme une contrée ayant subi essentiellement l'influence des systèmes et des doctrines en vogue chez nos voisins de l'ouest. Ce point de vue, certainement vrai aux approches de la Révolution française, ne l'est plus au même degré quand on prend la peine d'étudier un peu en détail l'histoire de la vie intellectuelle de la Suisse dans la

¹ *Elém. de la mor. univ.*, p. 178.

² *Op. cit.*, p. 166 ; 227.

³ *Op. cit.*, p. 227 ; 261 ; 323 ; 327 ; et passim.

⁴ *Elém. de la mor. univ.*, p. 227. Cf. Fergusson, *Philos. mor.* part. II, ch. III, sect. VIII.

période qui va de 1750 à 1780. Pendant une bonne partie de cette période, l'influence de l'Allemagne a certainement été prépondérante. Les idées de Leibniz sont soumises à des discussions suivies et sont l'objet de controverses qui ne manquent pas d'intérêt. Non seulement la correspondance de Bourguet avec le grand penseur de Hanovre en fait foi mais nombre de publicistes, de juristes, de professeurs, de théologiens, de mathématiciens, de physiciens, appartenant à notre petit pays se déclarent, dans les journaux du pays ou de l'étranger, disciples ou adversaires de Leibniz, et plus tard de Wolff. Le juriste de Wattel¹ publie à Leyde, en 1741, un ouvrage qui n'est pas sans valeur, pour défendre le système leibnizien de l'harmonie préétablie contre les objections de Jean-Pierre Crousaz², alors professeur à Lausanne. On sait que Wattel, devenu l'ami et le disciple de Wolff, en sera plus tard l'adversaire³. Les mémoires présentés dans les Assemblées de l'Académie royale de Berlin par plusieurs Suisses, membres de ce corps savant, comme Béguelin, Mérian et Sulzer, nous révèlent chez leurs auteurs une remarquable connaissance de la philosophie du temps. Plusieurs de leurs travaux sont discutés et commentés dans les journaux de l'époque, notamment dans le *Nouveau journal helvétique*, dans la *Nouvelle bibliothèque germanique* et dans la *Gazette littéraire de l'Europe*.

Ce qui nous frappe chez ces savants, c'est leur parfaite indépendance d'esprit en présence des différents courants de la pensée à cette époque.

En Allemagne, vers 1750, la philosophie de Wolff régnait d'une façon presque tyrannique dans la plupart des chaires protestantes. Dès 1738, Ludovici dans son *Précis de l'his-*

¹ *Défense du système leibnitien contre les objections et les imputations de M. de Crousaz, contenues dans l'examen de l'Essai sur l'homme*, de M. Pope, Leyde, 1741.

² J.-P. Crousaz (1663-1750), dont les doctrines ont subi l'influence de Locke ; voir Alex.-César Chavannes, *Education intellectuelle*. Lausanne, 1787, réédité Lausanne, 1886.

³ Cf. Bartholmess, *Hist. phil. de l'Académie de Prusse*, t. II, p. 2.

toire de la philosophie de Wolff peut citer 107 écrivains appartenant à cette école, sans parler de ceux qui en appliquèrent la méthode et les principes à d'autres sciences, à la théologie, au droit, à la médecine, à la littérature.

Il était impossible que cet engouement ne fût pas partagé dans une certaine mesure par l'élite intellectuelle de notre pays. Dans son livre *Les quatre Petitpierre*, Charles Berthoud nous indique que Ferdinand-Olivier Petitpierre « s'appliqua de bonne heure à la philosophie wolffienne qui répondait à la tournure géométrique de son esprit ¹. »

Le 14 février 1758², Ferdinand-Olivier écrivant à son frère, Louis-Frédéric, s'exprime ainsi : « Mon frère d'Irlande étudie comme un perdu dans la Théologie naturelle de Wolff, dans Knutzen, dans la Bible hébraïque. Nous lisons Knutzen ensemble l'avant souper et il est enchanté et convaincu de son système, de même que moi. Mais je n'ai pu lui dire avec certitude ce que vous en pensez.... Etes vous convaincu de l'influence physique ou du moins n'est-elle pas infiniment probable pour vous ³? »

Le 22 février 1758, H.-D. Petitpierre écrit de la cure des Ponts-de-Martel : « Je fais actuellement la lecture de la *Théologie naturelle* de Wolff, après avoir parcouru son *Ontologie* et ses deux *Psychologies*.... Nous avons tous les soirs avant souper, mon frère Ferdinand et moi, une petite entrevue pour lire ensemble un petit livre qui nous appartient et qui m'a fait véritablement plaisir. C'est Knutzen, sur le système de l'influence physique, qu'il a entrepris de rétablir dans ses anciens droits et sur de beaucoup meilleurs fondements que jamais. Vous ne sauriez croire combien je lui en sais gré, car, entre nous, j'avais un faible pour ce système-là lors même que je le voyais le plus disgrâcié, et je n'ai jamais pu m'accomoder un moment de celui de l'har-

¹ Page 51.

² Op. cit. p. 75.

³ Martin Knutzen, wolffien, l'un des hommes qui ont exercé la plus grande influence sur Kant, l'auteur d'un livre célèbre pour l'époque : *Systema causarum efficientium*. Voir D. Nolen, *Les maitres de Kant*.

monie préétablie. Ce que je trouve ici de plaisant, c'est que Leibniz lui-même ait fourni des principes pour établir la possibilité de l'influence réciproque. En effet, pourquoi une monade ne pourrait-elle pas agir sur une autre monade, ou sur des amas de monades¹ ? »

Et le 28 février 1758, le même écrivait au même : « ...La méthode de Wolff, dont je n'avais jamais vu d'exemple ailleurs que dans Euclide, me paraît admirable.

...Je suis avancé dans sa *Théologie naturelle*, puisque j'en ai lu neuf cents et quelques pages. Oh ! la magnifique théorie de Dieu¹ ! »

Il nous serait facile de multiplier les citations ou de tirer de nombreux écrits d'auteurs romands de l'époque des renseignements à l'appui de notre affirmation² ; il nous suffit d'avoir montré que la philosophie wolffienne ou celle issue de l'école de Wolff, rencontra chez nous des admirateurs, mais aussi des critiques indépendants, résolus à ne pas admettre un système de parti-pris et sans de bonnes raisons.

Dans quelle mesure trouvons-nous chez Bertrand l'influence de la philosophie wolffienne ? Disons d'abord qu'il ne connaît pas ou connaît mal Leibniz, le cite à peine, et paraît partager l'indifférence, nous dirions presque le discrédit dans lequel était tombée la philosophie du savant penseur de Hanovre dans la seconde moitié du dix-huitième siècle.

Quant à Wolff, il le connaît un peu mieux, a lu certains de ses ouvrages, et semble en faire grand cas, surtout dans ses premiers écrits³. Les dernières œuvres et surtout son *Essai sur le plaisir* font la part beaucoup plus grande aux sensualistes français et aux encyclopédistes.

Sa théologie est d'inspiration wolffienne et sa morale se ressent de l'intellectualisme du temps. A l'instar du philosophe de Halle, il approuve et préconise l'emploi de la méthode géométrique et s'élève avec force contre ceux qui, comme le

¹ Op. cit., p. 76.

² C'est ainsi que le suppléant et successeur de J.-P. de Crousaz, dans la chaire de philosophie, de Lausanne, Jos.-François de Mollin († 1760) fut wolffien.

³ Voy. *Elém. de la mor. univ.*, p. 141 ; 142 ; 168 ; 178 ; 180 et passim.

chevalier de Jaucourt, déclaraient que « la morale ne peut être traitée par des arguments démonstratifs¹. »

Mais ce n'est pas seulement la forme et la méthode générale qui rappellent, dans une certaine mesure, chez Bertrand le grand dogmaticien de l'Allemagne. L'idée même qui est à la base de la morale de l'école de Wolff, est admise et développée, avec beaucoup d'inconséquence il est vrai, par notre auteur. Chacun sait que Wolff pose en principe que le plaisir vrai réside dans l'intuition de la perfection. La loi universelle de la nature qui doit régir toutes nos actions est énoncée dans cette formule : « Perfice te ipsum » — « Fais ce qui accroît la perfection de ton être et des états de ton être et abstiens-toi de ce qui la diminue². »

Bertrand accepte, d'une façon très générale, il est vrai, ce principe rationnel donné à la morale, mais chez lui il se transforme et perd peu à peu son contenu sous l'influence de l'empirisme français. Notre moraliste en arrivera à identifier complètement les deux notions de perfection et de bonheur, et la formule : « Poursuis la perfection » deviendra pour lui : « Poursuis ton bonheur. »

Ce qui rapproche enfin notre auteur, sinon de Wolff lui-même, du moins de quelques-uns de ses disciples plus ou moins émancipés, c'est l'importance excessive qu'il donne aux causes finales. Wolff lui-même n'admettait qu'une finalité d'ensemble dans l'univers, mais ses disciples ont bien vite développé cette doctrine et en ont exagéré le contenu. Le vieux principe leibnitien : *Nihil est sine ratione*, absorbé par Wolff dans le principe de contradiction, était bientôt devenu : « Rien n'existe sans un but. » On connaît l'abus de ce principe dans la théologie de la fin du dix-huitième siècle.

Bertrand partage ici les idées de ses contemporains ; lui aussi trouve dans les causes finales l'argument principal, pour ne pas dire le seul, en faveur de l'existence de Dieu. Lisez plutôt.

¹ *Elém. de la mor. univ.*, p. 182 ; Cf. Art. : Morale, dans l'*Encyclopédie de Paris*.

² Wolff, *De Dieu*, 404 sq. Exp. dét. 94. Cf. *Elém. de la mor. univ.*, p. 179.

« La vue des effets donne l'idée d'une cause et le concours des moyens produit la notion des fins. On ne peut donc s'empêcher de croire que l'œil a été fait pour voir, l'oreille pour entendre, la bouche et ses parties pour manger, les organes de la voix pour parler; l'aile pour l'air, la nageoire pour l'eau, le pied pour un sol solide; que le soleil a été créé pour notre système planétaire, de même que la trompe merveilleusement organisée du moucheron a été construite pour les besoins de l'insecte, etc.

» Plus on étudie et mieux on connaît la nature, plus on découvre des fins admirables et des moyens sagement arrangés pour ces fins. La nature nous montre des causes finales partout où peuvent s'étendre nos connaissances. »

Nous ne sommes pas éloignés de l'époque où l'abbé de Saint-Pierre et d'autres avec lui, poussant encore plus loin la doctrine des causes finales, affirmeront gravement que Dieu a créé le nez pour porter les lunettes et que « les melons ont été divisés en tranches, pour être mangés en famille. »

« L'idée d'une fin, dit-il encore, d'une intention dans les ouvrages faits par nos semblables, renferme sans doute la croyance que l'artiste existe et pense. La conception d'une intention ou d'une fin dans les ouvrages de la nature ne renfermerait-elle pas nécessairement la croyance d'un être intelligent, auteur de la nature ?

» Les causes finales peuvent donc être envisagées comme le langage dans lequel Dieu s'est révélé à l'homme qui sait réfléchir. « Les cieux racontent la gloire du Dieu puissant » ; ce mot de David renferme tout ce que nous pouvons dire sur ce sujet. Il n'est aucune preuve métaphysique plus frappante, ni qui parle plus fortement à l'homme, que cet ordre admirable qui règne dans le monde. Aussi Newton n'en apporte-t-il point d'autre¹. »

Ces dernières considérations nous conduisent tout natu-

¹ *Eléments de la mor. univ.* p. 150 et 151 ; 156 et passim — Cf. *Essai sur le plaisir*, p. 25.

rellement à nous demander comment Bertrand envisage la religion et quelle place il lui assigne par rapport à la morale.

* * *

Il est impossible, même à la première lecture des sermons et des ouvrages de morale et de religion de notre auteur, de ne pas être frappé par la différence de points de vue qui existe entre ses premiers et ses derniers écrits. Nous assistons chez lui à une rapide évolution qui a son point de départ dans l'orthodoxie sèche et sans vie qui était celle de la grande majorité des esprits dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, et qui aboutira à un déisme mitigé de quelques éléments chrétiens. Voltaire, Rousseau et les encyclopédistes ont certainement la plus grande part dans ce changement des convictions religieuses de Bertrand.

Ses premiers *Sermons* et ses *Instructions chrétiennes*, parues à Zurich en 1753, sont un exposé assez fidèle des dogmes chrétiens, dans un sens intellectualiste, et tels qu'ils étaient formulés par la *Confession de foi helvétique*. Il insiste alors sur l'insuffisance de la religion naturelle, l'importance et la nécessité de l'œuvre de la Rédemption, la réalité des miracles, le besoin du Saint-Esprit.

Dans ses *Eléments de la morale universelle*, comme dans ses articles à l'*Encyclopédie d'Yverdon*, un point de vue nouveau tend à s'affirmer, celui d'un christianisme dépouillé de ses éléments divins ; il parle bien encore de la nécessité d'une religion révélée, mais le Christ y est avant tout considéré comme le « sublime docteur, » et son œuvre rédemptrice passe à l'arrière-plan.

L'*Essai sur le plaisir* enfin ne parle plus que des grandes vérités de la religion naturelle, la croyance à l'Etre suprême et à l'immortalité de l'âme. C'est à peine si la notion de la Providence s'y retrouve ; il n'est plus question ici du nom, encore moins de l'œuvre du Christ.

Les doctrines de l'orthodoxie religieuse issue de l'école de Wolff sont trop connues pour que nous les exposions ici ;

aussi bien, nous bornerons-nous à indiquer les idées essentielles de Bertrand en matière de religion en nous servant spécialement de son « Catéchisme. »

Sa conception de la religion est avant tout intellectualiste et sa piété ne semble pas avoir subi l'influence de Spener et du piétisme allemand. Pour lui « la religion nous enseigne ce que nous devons *savoir* de Dieu, de son culte, de nos devoirs et de nos espérances¹. » La foi est une persuasion que tout ce que nous trouvons dans l'Écriture Sainte est vrai et vient de Dieu² » « Croire en Dieu, c'est croire qu'il existe, revêtu de perfections infinies et en même temps attendre de lui, comme du seul et vrai Dieu, tout notre bonheur³. »

A ce premier caractère s'en ajoute un second qui appartient bien à son siècle et que nous retrouverons d'une façon plus frappante encore dans sa morale, c'est l'utilitarisme. Dans sa pensée, la religion ne naît pas essentiellement d'un besoin primordial au cœur de l'homme, mais elle doit avant tout servir à quelque chose. Parlant de son utilité terrestre et immédiate, il dira : « Dans cette vie, la religion bien étudiée et fidèlement observée, perfectionne nos facultés, règle nos passions, nous console dans les afflictions, nous rassure contre les frayeurs de la mort et les remords de la conscience, enfin elle nous apprend à jouir plus agréablement des biens de la terre⁴. » Pour la vie à venir « la religion nous procurera, si nous en avons suivi les maximes, une félicité parfaite dans sa nature, éternelle dans sa durée ; » et il ajoute tôt après : « Il est évident que notre plus grand intérêt et le désir que nous avons tous d'être heureux doivent nous attacher à la religion⁵. »

Il passe en revue les trois sources de connaissance religieuse, la raison, l'expérience et la conscience, en donnant

¹ *Instruct. chrét.* p. 3. — ² *Op. cit.* p. 22. — ³ *Op. cit.* p. 24. — ⁴ *Op. cit.* p. 4.

⁵ *Op. cit.* p. 4. — Il est à remarquer que ces divers éléments d'une tendance intellectualiste et utilitaire se trouvent déjà dans l'*Abrégé de l'histoire sainte et du catéchisme* d'Osterwald (Lausanne 1750 et édit. subséquentes) « retouché » par le professeur Georges Polier, qui avait été l'un des maîtres de Bertrand à l'Académie de Lausanne.

la plus grande importance à la raison, mais affirme ensuite la nécessité de la révélation « à cause de l'état d'ignorance et de corruption où les hommes étaient tombés et pour donner à l'homme des lumières plus sûres sur son état après cette vie¹. »

Il n'oppose aucun doute à la doctrine de l'inspiration, pas plus qu'à celle des miracles. La Bible, dit-il, « n'est point la parole des hommes, mais la parole même de Dieu, laquelle aussi déploie sa vertu dans ceux qui croient². » Il établit la vérité de l'inspiration sur quatre preuves. 1^o Ce que les auteurs sacrés enseignent est digne de Dieu ; vérités, préceptes, motifs, c'est toujours la sagesse de Dieu ; 2^o il y a dans la Révélation des choses qui ne peuvent venir que de Dieu ; telles sont en particulier les *prophéties*, qui sont des prédictions d'événements qui ont eu leur accomplissement et que Dieu seul pouvait prévoir ; 3^o les prophéties messianiques font éclater l'inspiration divine de leurs auteurs ; 4^o les auteurs sacrés sont eux-mêmes revêtus de tous les caractères qui rendent des témoins dignes de foi³.

Quant aux miracles, il appuie leur réalité 1^o sur leur caractère public ; 2^o sur les suites qu'ils eurent et qu'on ne saurait contester, comme la destruction de la synagogue et la propagation de l'Evangile ; 3^o sur le fait que les ennemis même du christianisme n'ont jamais contesté ces miracles⁴.

Sa christologie n'est guère que le développement du Symbole des apôtres dans le sens de l'orthodoxie traditionnelle. Il croit à la conception miraculeuse, à la double nature divine et humaine de Jésus, à la nécessité de ses souffrances, à sa mort, à sa résurrection, à son exaltation et à son prochain retour. Dans un certain nombre de chapitres, il considère successivement Jésus comme Sauveur, comme Christ, comme Fils de Dieu et comme Seigneur.

Comment s'accomplit l'œuvre du salut ? Ici reparaît le caractère rationaliste de la religion de Bertrand. « Jésus-Christ, déclare-t-il⁵, a délivré les hommes de l'empire du péché,

¹ Op. cit. p. 8. — ² Op. cit. p. 15. — ³ Op. cit. p. 16 et sq. — ⁴ Op. cit. p. 19 et sq. — ⁵ Op. cit. p. 35.

d'abord par sa doctrine sainte ; ensuite par son exemple parfait ; puis par le secours de son esprit ; enfin par son intercession. »

Comme Christ, Jésus est notre *prophète* en tant qu'il nous a enseigné la volonté de Dieu de la manière la plus parfaite ; en cette qualité il nous a confirmé sa doctrine par ses miracles et prédit l'avenir¹. Il est notre *Sacrificateur* « en tant qu'il s'est offert en sacrifice pour nos péchés, qu'il est entré dans le lieu très saint pour intercéder pour nous et qu'il bénit son Eglise et ses vrais disciples². » Comme *Roi*, il nous a donné des lois, nous gouverne par sa parole et par son Esprit, jugera tous les hommes au dernier jour et nous introduira dans son royaume éternel³.

La filialité divine en Jésus résulte de ce qu'il était dès le commencement une *personne divine*, dans le sein de son Père et qu'il est d'une même nature avec lui ; en outre sa naissance miraculeuse et sa résurrection lui ont mérité ce titre de Fils de Dieu⁴.

Enfin, le nom de *Seigneur* marque l'empire que Jésus s'est acquis sur nous en nous rachetant, l'autorité qu'il a sur l'Eglise comme Chef et le pouvoir qui lui a été donné dans son exaltation⁵.

Quant à la signification des souffrances et de la mort de Christ, Bertrand répète avec la *Confession de foi helvétique*, que « Jésus est mort volontairement à notre place pour nous faire obtenir la rémission de nos péchés. Il est encore mort pour nous engager à renoncer au péché en nous montrant toute l'horreur que Dieu en a et pour nous donner l'exemple des vertus les plus difficiles⁶. »

Comme toute doctrine religieuse marquée du sceau de l'utilitarisme, celle de Bertrand devait donner une grande place aux préoccupations eschatologiques. Il fonde la croyance à l'immortalité, ainsi que Leibniz, sur le fait que l'âme est une substance simple, un tout indivisible, une monade (le mot se trouve quelque part) qui ne pourrait être

¹ Op. cit. p. 37. — ² Op. cit. p. 38. — ³ Op. cit. p. 39. — ⁴ Op. cit. p. 41. —

⁵ Op. cit. p. 42. — ⁶ Op. cit. p. 46.

détruite d'une façon naturelle, mais seulement par un acte d'annihilation du Créateur.

« Nous n'avons aucune raison de supposer l'anéantissement, dit-il, puisque rien ne s'anéantit dans la nature et que cet anéantissement répugnerait à la sagesse du Créateur. Nous avons donc droit de conclure que Dieu a formé notre âme naturellement immortelle. Ainsi lorsque le corps se dissout ou meurt, l'âme peut subsister à part, quoique dans un état différent de celui où elle est ici-bas¹. »

« Puisque nous sommes des créatures *intelligentes et libres*, il suit de là que nous devons rendre compte de nos actions et qu'il y aura par là-même un jugement. Celui-ci est également postulé par l'inégale distribution des biens et des maux dans cette vie². » C'est Jésus-Christ qui exercera ce jugement universel, selon « les lumières et les secours que les hommes auront eues et suivant les lois qu'ils auront connues³. »

Dans son *Catéchisme*, paru en 1753, il admet sans contestation la doctrine des peines éternelles⁴. Il ne se prononce plus aussi catégoriquement dans ses *Eléments de la morale universelle* (1775). La controverse sur la non-éternité des peines, à la suite de laquelle le pasteur Ferdinand-Olivier Petitpierre avait été destitué par la Classe de Neuchâtel, avait eu lieu dans l'intervalle⁵. Il semble que Bertrand ait montré, bien que très timidement, une certaine sympathie pour les idées du pasteur persécuté. On trouve en effet dans son principal livre de morale un passage comme celui-ci : « La même bonté qui a porté le Créateur à former les hommes avec une âme capable d'un plus grand bonheur que celui

¹ *Elém. de la mor. univ.* p. 160. — Cf. *Instruct. chrét.* p. 55.

² *Instruct. chrét.* p. 57. — Cf. *Elém. de la mor. univ.* p. 161.

³ *Instruct. chrét.* p. 57.

⁴ *Instruct. chrét.* p. 57, 70.

⁵ C'est le 27 avril 1758 que F.-O. Petitpierre fut accusé dans l'assemblée périodique du clergé neuchâtelois, et à l'occasion des censures annuelles, de prêcher dans son Eglise et celles du voisinage la non éternité des peines de l'enfer et de causer par là des désordres scandaleux. — Cf. Ch. Berthoud : *Les Quatre Petitpierre*, p. 54 et sq.

qu'ils peuvent atteindre ici-bas, doit sans doute le disposer à le conserver toujours. La nature intelligente de l'homme est capable de progrès ; mais elle est arrêtée ici-bas par les besoins et les imperfections du corps ; il est donc digne de la sagesse du Créateur de la laisser subsister, afin qu'elle parvienne à la perfection dont il l'a formée susceptible¹. »

Nous sommes donc loin de la doctrine, expressément formulée dans le précédent ouvrage, de l'éternité des peines et des récompenses. Ce point de vue s'accorde d'ailleurs parfaitement avec l'optimisme propre à un disciple de Wolff.

Tel est, brièvement résumé, le credo religieux de Bertrand, d'après son *Catéchisme* et ses premiers sermons. Il ne s'écarte guère de celui de la majorité de ses contemporains.

Ce qui nous paraît plus digne d'attention, ce sont les rapports que notre auteur établit entre la morale et la religion. Il est conforme à la logique que l'intellectualisme conduise à identifier la morale avec la religion. Cette dernière se réduisant à un certain nombre de croyances, à l'adhésion pure et simple de l'esprit à certaines vérités, qu'il est nécessaire d'admettre pour être heureux, il s'ensuit que la distinction spécifique des deux domaines, moral et religieux, devient à peu près nulle. C'est l'aboutissement naturel du rationalisme wolffien. Quelques années plus tard, Kant, dans sa *Métaphysique des mœurs*, puis dans sa *Critique de la raison pratique*, ira plus loin encore et fera sortir la religion de la morale, à titre de postulat de la raison pratique.

Pour Bertrand, la morale s'identifie avec la religion et absorbe, pour ainsi dire, cette dernière. Par une méconnaissance frappante de l'élément sentimental dans le concept de la religion, il en arrive à déclarer que les dogmes n'ont qu'une valeur très secondaire, et que l'homme religieux, c'est avant tout l'homme moral. Ce que dit Vinet au sujet des moralistes de cette période convient parfaitement à Bertrand : « Quelque sévèrement qu'on juge le dix-huitième siècle, le fait qui le caractérise est l'avènement, au sein de

¹ *Elém. de la mor. univ.* p. 161.

l'histoire moderne, de l'élément purement humain.... Toute morale de ce siècle rationaliste indique à l'homme des devoirs sans lui enseigner ni ce qui lui manque, ni le moyen d'y suppléer. En lui laissant ignorer sa faiblesse, il dépouille l'homme du secours qu'il eût trouvé en Dieu¹. »

Envisageant l'utilité de la morale et son importance, Bertrand dit entre autres : « Un des grands maux qu'on ait fait à la morale et à la religion, c'est de les distinguer l'une de l'autre. Elles sont une. Sans morale, il ne saurait y avoir de vraie religion ; sans religion il ne peut y avoir de morale solide. La morale fait l'essence et le but de la religion pure ; la religion constitue le fondement et l'appui de la morale parfaite². »

« C'est la science, dit-il encore, en parlant de la morale, sur laquelle auraient dû insister les théologiens, les ministres de la religion, et les docteurs de l'Eglise, dans leurs discours comme dans leurs écrits. Elle aurait dû faire constamment le sujet principal des sermons adressés à des chrétiens, puisque Jésus-Christ, le modèle parfait de tous les docteurs, dans tous ses discours, s'attache surtout à la morale. Les hommes sont malheureusement divisés sur plusieurs dogmes, mais ils sont heureusement toujours dans l'accord le plus parfait sur les vérités et les devoirs de la morale. Les questions théologiques ont déchiré la société et l'Eglise ; toute la morale est destinée à réunir les hommes par la bienveillance, et à avancer le bonheur général du genre humain par les vertus morales. Qu'un homme rejette certains dogmes, mais qu'il suive exactement les règles de la morale ; n'en est-ce pas assez pour le bien de la société, le repos de l'Eglise et de l'Etat ? Mais en est-ce assez pour le salut de cet homme ? C'est à Dieu à en juger. Qui es-tu, toi qui veux juger le serviteur d'autrui³ ? »

Et ailleurs : « La religion d'un Dieu sage n'est point une vaine théorie ; non, c'est la morale universelle ; c'est une science toute pratique, une instruction que nous devons

¹ *Histoire de la littérature française au dix-huitième siècle*. Introd. Paris, 1853.

² *Essai sur le plaisir*, p. 93.

³ *Elém. de la mor. univ.*, p. 122 et sq.

porter dans le cœur, qui éclaire la conscience, qui dirige la volonté, qui règle les passions, qui doit être la règle de notre conduite, dans la retraite et le tumulte du monde, dans le travail comme dans le repos et les amusements, dans la mauvaise fortune comme dans la bonne, dans la santé et dans la maladie, loin du terme de la vie comme à l'heure de la mort ; enfin dans toutes les relations, dans tous les états de la vie, comme fils ou père, ou frère, ou parent, comme mari ou femme, comme maître ou domestique, comme souverain ou sujet, comme citoyen de la patrie ou citoyen du monde et de l'éternité¹. »

Si la science de la morale a, aux yeux de Bertrand, une importance telle qu'elle laisse bien loin derrière elle toutes les autres sciences, « la plus utile de toutes à pratiquer, » « de toutes la plus utile et la plus nécessaire pour le temps et pour l'éternité, » rien d'étonnant à ce qu'elle doive devenir l'objet principal de tout enseignement. Le jugement de cet encyclopédiste ne manque pas d'intérêt à une époque où l'on se préoccupe de l'introduction de la morale laïque à l'école publique. *Nihil novi sub sole*. Voyez plutôt.

« C'est la science (la morale) qu'il faudrait enseigner avant toute autre à la jeunesse et au peuple. Quelle que fût la destination d'un jeune homme pour la société, c'est la science qu'il conviendrait de lui enseigner par préférence ; c'est la science universelle pour tous, pour le riche comme pour le pauvre, pour le roi comme pour le sujet, pour celui qui est destiné à commander, comme pour celui qui est appelé à obéir². »

Il se berce de l'illusion, commune d'ailleurs à un grand nombre de philosophes et de politiciens après lui, qu'il est possible de substituer à l'autorité des confessions de foi et des symboles celle d'un catéchisme moral dont les préceptes fondamentaux pourraient être universellement admis.

« Puisque les connaissances (morales) sont les premières qu'il faudrait donner aux enfants, pourquoi n'avons-nous

¹ Op. cit., p. 193 et 199.

² Op. cit., p. 191. Cf. *Essai sur le plaisir*, p. 92 et sq.

point encore de catéchisme de morale pour eux ? C'est déjà la plainte que formait une dame d'esprit ¹. Leur montrer la vertu comme le seul moyen d'assurer nos vrais intérêts, nos plaisirs, nos sentiments agréables, un bonheur solide, ce serait les conduire au bien réel par l'amour de soi-même.... » « Les dogmes de la théologie, les questions de la controverse devraient-ils entrer dans des catéchismes destinés pour les enfants ? Laissons à ceux que leur état appellera à s'instruire dans ces matières et à ceux qui en auront le temps et l'occasion le soin d'entrer un jour dans ces recherches et ces discussions ; mais contentons-nous pour les enfants de leur enseigner les vérités simples, essentielles, non contestées, de la religion, qui servent de fondement aux préceptes de sa morale sainte et sublime ². »

Ou encore : « Un catéchisme d'une morale universelle est encore un ouvrage à faire. Ce serait certainement un livre infiniment utile pour tous les hommes, dans tous les états et toutes les relations. On a tant composé de confessions de foi ; on s'est si souvent disputé pour les défendre ou pour les attaquer ; elles ont servi de prétexte à tant de violences, de guerres et de persécutions ; pourquoi n'a-t-on pas fait des confessions de morale ou de mœurs, sur lesquelles tous auraient été d'accord ? Les vérités morales auraient été les articles de ces confessions et de ces symboles et auraient été la règle des mœurs, comme au dernier jour ce sera la règle du jugement que le Seigneur prononcera.

» En effet, nous serons tous jugés un jour, non sur les formulaires de foi, mais sur les règles de conduite ; non sur ce que nous aurons cru, mais sur ce que nous aurons fait ; non pas à raison d'un zèle infructueux pour certains dogmes, mais eu égard à notre zèle agissant pour les bonnes œuvres ³. »

N'oublions pas que l'homme qui a écrit ces paroles est l'auteur d'un *Catéchisme évangélique* et le traducteur de la *Confession de foi helvétique*.

¹ M^{me} de Puy sieux, dans ses *Caractères*.

² *Essai sur le plaisir*, p. 92, 93, 94.

³ *Elém. de la mor. univ.*, p. 194, 195.

Mais, que sera cette morale universelle qui, « semblable à l'astre du jour quand il se montre sur l'horizon, éclaire notre âme dès le premier période de la vie, pendant tout son cours, sur son déclin, et à l'article de la mort, cette morale qui doit remplacer la religion ou plutôt s'identifier avec elle; et, tandis que cette dernière a tout fait pour diviser les hommes, se présentera à l'humanité comme la messagère de la bienveillance universelle¹? » Jusqu'à quel point mérite-t-elle les éloges que Bertrand lui-même lui adresse? Quels seront ses principes, ses caractères essentiels, ses principaux préceptes et leur application à la vie individuelle et à la vie sociale? C'est ce que nous nous proposons encore d'examiner.

* * *

Disons-le d'abord. L'œuvre morale de Bertrand n'est ni profonde, ni originale. Les esprits, à cette époque, n'étaient guère tournés vers les préoccupations spéculatives; la métaphysique n'était plus en honneur, elle ne s'attaquait plus aux problèmes qui, aux grandes époques de l'histoire de la pensée, ont toujours agité les esprits. Les méditations ordinaires des penseurs ont pour objet, non plus le problème de la connaissance, mais des questions d'ordre pratique. Bertrand s'associe à ce mouvement des esprits. Rien n'est moins spéculatif que sa philosophie. Celle-ci a avant tout une tendance pratique, un caractère humain très marqué. Il semble ignorer les grands problèmes qui ont été l'objet des plus graves discussions dans la période précédente, ceux de la substance, de la liberté et du déterminisme, de l'indifférence d'équilibre et du principe de choix, par exemple. Il admet les solutions toutes faites et, parmi celles-ci, donne toujours la préférence aux plus simples et à celles qui sont conformes à « la saine raison humaine. »

Une morale qui s'appuie sur le sens commun et qui envisage celui-ci comme un principe suffisant pour arriver à la connaissance scientifique, ne saurait être qu'éclectique. Or, c'est

¹ Op. cit., p. 195.

le propre de l'éclectisme de manquer d'originalité. Il ne faut donc pas s'attendre à rencontrer chez Bertrand des vues nouvelles sur l'art de se bien conduire. Il emprunte aux philosophies régnantes la plupart de ses idées, prend à chacune ce qui lui paraît le meilleur, plagie à droite et à gauche, renforce certains points de vue qui ne lui paraissent pas avoir été émis avec un relief suffisant, donne une importance particulière aux questions de morale sociale.

Son exposé est clair, simple, bien ordonné et revêt une forme populaire. En outre ses deux principaux ouvrages de morale reflètent assez bien l'état des idées morales dans la Suisse romande à la veille de la Révolution française¹.

Trois grands systèmes de philosophie morale avaient vu le jour au dix-huitième siècle et exerçaient encore une influence plus ou moins marquée à l'époque qui nous occupe.

Le premier en date fut le système de Wolff. Il était basé sur le principe de la perfection, mais cette perfection n'avait aucun rapport avec l'idée plus moderne du progrès, et quoique Wolff eût reconnu la liberté et l'égalité naturelles des hommes, il ne tira aucune conséquence pratique de ces principes restant bien inférieur, sous ce rapport, à des écrivains purement politiques qui, vers le même temps, passionnaient la France et l'Angleterre. En somme le système de Wolff fut celui de ces nombreux hommes d'Etat du dix-huitième siècle qui désiraient perfectionner les institutions existantes et qui avaient pour idéal la monarchie absolue faisant le bonheur des peuples sans leur participation.

Vient ensuite l'école matérialiste du baron d'Holbach et d'Helvétius qui, ramenant toutes les actions de l'homme à l'égoïsme, et niant les principes les plus essentiels de la morale, ne pouvaient guère découvrir des vérités pratiques nouvelles.

L'école écossaise, qui se formait dans le même temps, se borna définitivement à constater les principes reconnus par

¹ Cf. Virgile Rossel, *Une encyclopédie romande au dix-huitième siècle*, dans le numéro de décembre 1904 de la *Bibliothèque Universelle*.

un prétendu sens moral ou résultant d'une perception morale et acceptés par le bon sens universel.

Ces trois systèmes de philosophie pratique inspirèrent la morale de Bertrand. L'influence de Wolff, très visible chez lui au début, ne tarda pas à être remplacée par celle de la philosophie française et de la philosophie anglaise. Ses études l'avaient tout naturellement rapproché du dogmaticien de Halle ; ses voyages et ses relations avec Voltaire, les encyclopédistes et Helvétius, qu'il avait connus personnellement à Paris, lui firent adopter toujours plus les idées que ces écrivains avaient mises à la mode. Il part d'un eudémonisme qui renferme une part de rationalisme pour aboutir à l'eudémonisme empirique.

Entrons ici dans le détail.

Le point de vue eudémoniste est déjà nettement indiqué dans la définition que Bertrand donne de la science morale. La morale, dit-il, est « la science qui nous apprend à bien vivre en dirigeant nos actions libres pour notre perfection et notre bonheur¹. » Ici, le concept rationnel de la perfection est encore au premier plan ; nous sommes encore complètement dans le courant des quatre maîtres en philosophie du dix-septième siècle, Descartes, Malebranche, Leibniz et Spinoza, qui professent tous la doctrine de l'identité du bonheur et de la perfection. Mais la conception purement eudémoniste ne tardera pas à s'affirmer. « La morale, dira Bertrand, nous enseigne tout ce que nous devons savoir sur le plaisir². » Et ailleurs : « Le bonheur de l'homme ici-bas est un état dans lequel la somme des plaisirs réels dont il jouit l'emporte sur la somme des peines auxquelles il est exposé³. » Nous voici, semble-t-il, revenus à une conception qui n'est pas sans analogie avec celle d'Aristippe ou d'Epicure. Cela n'empêchera pas Bertrand d'affirmer, comme autrefois Descartes et Spinoza, qu'un plaisir digne de ce nom résulte toujours du sentiment

¹ *Elément de la mor. univ.* p. 138.

² *Essai sur le plaisir*, p. 1.

³ *Essai sur le plaisir*, p. 132. Cf. Bentham, pour qui le bonheur c'est la plus grande somme de plaisirs possible.

de quelque perfection. « Dès que l'âme éclairée et réfléchissante aperçoit une perfection ou un bien en nous, elle éprouve un sentiment agréable ; elle a au contraire un sentiment désagréable, si elle y découvre une imperfection ou un mal. Cette connaissance intuitive devient active par le sentiment intime, et ce sentiment constitue le plaisir, lorsque l'âme sent sa perfection¹. »

Mais comment le sentiment de notre perfection nous procure-t-il du plaisir ? A cette question Bertrand répond que le sentiment d'une perfection quelconque est inséparable de l'amour de soi. « L'amour de nous-mêmes, inséparable de notre être, doit nécessairement nous faire éprouver du plaisir toutes les fois que par un retour sur nous-mêmes nous sentons un changement en nous qui peut, ou que nous croyons contribuer à notre perfection. Si ce changement vient de l'énergie de notre âme, agissant sur elle-même, le sentiment de cette perfection est le même que celui de l'exercice de nos facultés ; si ce changement naît de l'impression des objets extérieurs, ces objets sont l'occasion du plaisir, comme le sentiment de la perfection de notre faculté affectée en est la cause². »

Ici Bertrand, n'est plus dans la tradition du dix-septième siècle ; il est entré dans le courant de son époque en transformant la morale de la perfection en morale de l'amour de soi ou de l'intérêt bien entendu. Le principe de toute action ce n'est plus la perfection identifiée avec le bonheur, c'est l'amour éclairé de soi-même. « L'amour de nous-mêmes, dit-il, est toujours, en dernière analyse, le principe de tout plaisir. C'est l'amour-propre aveugle qui nous égare ; c'est l'amour éclairé de nous-mêmes qui nous conduit à la source des vrais plaisirs.... La source de toutes nos inclinations, de toutes nos passions, la seule qui naisse avec nous, qui ne nous quitte point, tant que nous vivons, c'est l'amour de nous-même : passion primitive, antérieure à tout autre, et

¹ Op. cit. p. 4.

² Op. cit. p. 16, 17.

dont toutes les autres ne sont, en effet, que des modifications¹. »

Non-seulement l'amour de nous-mêmes est le principe de toutes nos actions, mais, à l'instar de Fergusson, Bertrand admet que tous les autres principes qui ont été donnés à la morale peuvent se ramener à celui-ci et conduisent aux mêmes conséquences. Il est donc assez inutile en morale de disputer sur la préférence à donner à l'un sur l'autre puisqu'on peut les réunir tous.

Il passe en revue d'une façon très sommaire un certain nombre de systèmes de morale, indique le principe à la base de chacun d'eux, puis tire cette conclusion qui n'est pas faite pour nous surprendre : « N'est-il pas évident que ces six principes de la morale ne diffèrent point essentiellement ? Car la *volonté de Dieu* n'est que ce que la saine raison manifeste à l'homme attentif qui la consulte ; que ce qu'une *conscience* droite approuve ; que ce que le *sens moral* lui dicte ; que ce qui est *conforme à la nature des choses*, ou à leur convenance : ce qui est établi ainsi par le Créateur comme convenable est cela même qui *perfectionne* l'homme et contribue à son vrai bonheur. Enfin, *l'amour raisonnable* de nous-mêmes nous porte à faire la volonté d'un Dieu bon et sage, puisque cette volonté n'est autre chose que cette perfection qui produit notre plus grand bonheur présent et à venir². »

Après le principe, la méthode. Que peut-elle être dans une telle philosophie ? Logiquement, l'eudémonisme ne saurait prétendre proposer des règles de conduite universellement valables, car chacun prend son plaisir où il le trouve ; tout impératif, tout conseil même lui est interdit. Toutefois, par une de ces inconséquences si fréquentes chez les utilitaires, Bertrand prétend donner une morale vraiment scientifique, une morale *more geometrico*, ayant la même valeur que la morale évangélique, et dont tous les préceptes, parfaitement

¹ Op. cit. p. 12 et 13.

² *Éléments de la mor. univ.* p. 181.

démonstrables, s'imposent aux esprits avec une impérieuse nécessité.

Comme nous l'avons fait remarquer, il s'étonne qu'il se soit trouvé des savants pour affirmer « que la morale ne peut être traitée par des arguments démonstratifs¹ ». Il combat Mandeville, l'auteur de la fameuse *Fable des abeilles*, qui déclarait la morale la plus incertaine des sciences et qui recommandait l'égoïsme comme principe de toutes les actions humaines.

Si on lui objecte que les propositions morales ne possèdent pas le même caractère de rigueur scientifique que les théorèmes géométriques, il s'empresse d'adopter une distinction entre la certitude mathématique et la certitude morale qui nous rappelle celle que nous avons trouvée chez un autre Suisse, le savant Euler, dans ses « Lettres à une princesse d'Allemagne. »

« J'avoue, dit-il, qu'on ne peut démontrer les propositions morales par le même genre de preuves qu'on établit un théorème de géométrie, par le rapport ou l'égalité des quantités; le sujet ne le comporte pas, mais les arguments logiques fondés sur la liaison nécessaire d'un principe avec sa conséquence, ou de l'idée moyenne avec la conclusion, ne sont-ils pas aussi démonstratifs dans leur genre, que l'argument qui prouve que le carré de l'hypothénuse est égal aux carrés des deux autres côtés? Les sujets différents demandent sans doute des démonstrations différentes, et cette différence est fondée dans la nature des choses. Un fait exige une preuve testimoniale. Une vérité morale est aussi bien démontrée quand elle est appuyée sur un raisonnement moral, déduit logiquement, selon toutes les règles de la dialectique.

» Lorsque je dis, par exemple : un homme raisonnable et qui s'aime convenablement, doit fuir tout ce qui peut diminuer sa perfection et son bonheur. Or les excès d'une passion habituelle, ou ceux de la débauche, diminuent notre perfection et notre bonheur, en troublant notre tranquillité,

¹ *Eléments de la mor. univ.* p. 182.

en altérant notre santé, en dégradant notre âme, en abrutissant ses facultés, etc. Donc, tout homme raisonnable, et qui s'aime convenablement, doit éviter les excès d'une passion habituelle et ceux de la débauche. Cet argument, je le demande, n'est-il pas aussi évident, aussi démonstratif dans son genre, aussi propre à convaincre l'esprit, que celui par lequel vous établissez que les trois angles de tout triangle sont égaux à deux droits¹ ? »

Si la morale possède un caractère de rigueur tel qu'elle devient une science démonstrative, on est en droit de s'attendre à ce que les diverses propositions en soient enchaînées suivant un lien logique et traitées d'après la méthode de Descartes, Spinoza et Wolff. Il n'en est cependant pas ainsi pour Bertrand. L'emploi de la méthode déductive ne saurait convenir à une morale empirique. Aussi bien notre auteur, précurseur en cela de Bentham et des utilitaires anglais de la première partie du siècle dernier, réduit-il la morale à une sorte d'arithmétique des plaisirs. L'homme moral, c'est celui qui arrive à savoir calculer juste. Il revient avec insistance sur cette idée expressément énoncée : « Tout est calcul dans la science des mœurs, qui est celle du bonheur².... Toute la morale gît en calculs bien institués, mais c'est la raison qui doit toujours calculer, jamais l'imagination, ni la passion.... Savoir calculer toujours juste, est donc la prudence et la science du bonheur³. »

Il reconnaît sans doute la difficulté d'évaluer mathématiquement la valeur intrinsèque d'un plaisir et la valeur comparative de deux plaisirs de même espèce, mais il n'est cependant pas loin d'admettre que le nombre est applicable à la science morale. A propos de l'évaluation du plaisir, il dit : « Si l'on pouvait exprimer en nombre tous les éléments de ces rapports, on dirait que l'activité de l'âme, ou la grandeur du plaisir, est en raison composée de cinq rapports :

¹ *Eléments de la mor. univ.* p. 183, 184 ; cf. p. 186 ; passim, *Essai sur le plaisir*, p. 6. — *Encyclopédie d'Yverdon*, art. morale.

² *Essai sur le plaisir*, p. 108.

³ *Eléments de la mor. univ.*, p. 189, 190. Cf. *Essai sur le plaisir*, p. 84.

1^o de la raison directe de la quantité de bien aperçu ; 2^o de la raison directe de la nature de ce bien senti ; 3^o de la raison directe du degré de connaissance, plus ou moins complète que nous en avons ; 4^o de la raison indirecte du temps qu'il faut pour y réfléchir et le sentir ; enfin 5^o de la raison inverse des efforts qu'on doit employer pour sentir ce bien, en jouir et le conserver¹ ». Cette simple citation suffit à montrer ce qu'a d'arbitraire et d'artificiel toute théorie qui a la prétention d'appliquer le nombre à quelque chose d'aussi variable, personnel et difficile à analyser, que le plaisir.

Ce rapide aperçu des théories eudémonistes de Bertrand suffit à montrer que la morale à laquelle il attribue un caractère de rigueur scientifique se réduit pour lui, comme pour tous les systèmes empiriques, à une sorte de casuistique ou de probabilisme moral. C'est à la balance des plaisirs qu'il faut juger toutes les actions humaines. Avant d'agir, l'homme n'a qu'à se poser la question : telle conduite répond-elle à un véritable amour de soi ? Dans quelle mesure contribuera-t-elle, non pas au bonheur général (c'eût été la thèse d'un utilitarisme supérieur), mais au bonheur personnel ?

Ce critère de la conduite étant admis, voyons les résultats auxquels conduit son application.

Et d'abord, posons-nous cette question préjudicielle : « Que devient le mal dans une morale dont le plaisir est le but, le mal physique et le mal moral ? La plupart des eudémonistes éludent le problème ou ne le traitent qu'en passant. Bertrand agit différemment. Admettant la solution chrétienne, au moins sous l'une des formes qui en ont été données, il envisage la souffrance comme un moyen employé par la Divinité en vue d'un bien supérieur. D'ailleurs, il se montre très optimiste, et soutient la thèse de l'optimisme contre Maupertuis. Ce philosophe, avec plusieurs autres, avait émis l'idée « que, dans la vie ordinaire des hommes, la somme des maux surpasse celle des biens². » La même thèse avait été défendue par Mérian et combattue par Béguelin dans l'un de ses Mé-

¹ *Essai sur le plaisir*, p. 5.

² Maupertuis, *Essai de philosophie morale*, chapitre II. Cf. Leibniz, *Théodicée*.

moires. « Cette proposition ainsi énoncée, dit Bertrand, ne me paraît vraie dans aucun sens. Si par le bien on entend uniquement ces moments heureux, évalués par la durée et l'intensité des plaisirs sensuels, il pourra se trouver, si l'on veut, tel homme souffrant, dénué de tout secours, abandonné des autres, chez qui cette somme de maux l'emportera sur celle des biens; mais assurément ce n'est pas le *cas ordinaire* des hommes. Si par ces biens on entend les biens de l'âme comme ceux du corps, biens intellectuels, biens moraux comme ceux des sens, cette proposition alors ne peut être vraie que d'un homme méchant et souffrant; mais heureusement encore que la méchanceté absolue n'est pas le caractère *ordinaire* des hommes¹. »

« Gardons-nous soigneusement d'exagérer les maux de la vie humaine; et, si même ils sont nombreux, ne perdons jamais de vue l'économie future, puisqu'ici bas la plus longue vie n'est qu'un point infiniment petit, en comparaison de l'éternité. Ainsi, dès que nous voulons raisonner philosophiquement sur le bonheur, n'oublions point que cette vie est un voyage fort court, pour parvenir à une patrie éternelle. Pourquoi n'entretiendrions-nous pas cette vérité si consolante, une idée que la raison a dictée aux païens même? Elle était familière à Marc-Antonin, qui la propose souvent, ou comme une source de consolations, ou comme un motif de vertu². »

Sa conception du péché, comme celle de la religion, est purement intellectualiste, et rappelle celle de la plupart des théologiens de l'époque; la notion biblique du péché lui échappe; ce dernier n'est pour lui qu'un défaut, qu'un manque de perfection, une limitation, on pourrait presque dire, — et en cela il se rapprocherait de Spencer et des évolutionnistes, — que le péché c'est ce qui est nuisible; le bien s'identifierait ainsi pour lui avec l'utilité. Sans doute, cette thèse n'est pas chez lui expressément affirmée, mais son utili-

¹ Kant dira que nous pouvons bien vouloir le mal et le faire dans beaucoup de cas particuliers, mais que nous ne pouvons pas vouloir qu'il devienne la règle générale de la conduite des hommes.

² *Essai sur le plaisir*, p. 143. Cf. id. op., p. 145.

tarisme y conduirait logiquement. « Il n'est point d'action libre qui ne contribue à nous rendre plus parfaits et notre état meilleur, ou qui ne produise plus ou moins un effet contraire. Dans le premier cas, l'action est *raisonnable*, relativement à l'être intelligent qui la fait, *utile* par rapport à ses suites, *bonne et digne d'approbation*, à la considérer elle-même, enfin *ordonnée*, puisqu'elle est conforme à la volonté de l'Être suprême, bon et sage. Dans le second cas, l'action est *déraisonnable*, *nuisible*, *mauvaise*, *digne de blâme*, et *défendue*. C'est en cela que consiste la *moralité objective* des actions des hommes¹. »

Remarquons une fois de plus l'étroite parenté qui existe entre l'utilitarisme de la fin du dix-huitième siècle et celui des moralistes anglais de la première moitié du dix-neuvième siècle. Ce dernier se retrouve historiquement dans les doctrines qui étaient en faveur dans la période qui a précédé l'avènement de Kant.

Si le bien n'a pas d'excellence intrinsèque, peut-on encore parler de devoir? Pour un utilitaire conséquent, le devoir ne saurait consister dans l'obéissance à une loi, mais uniquement dans l'acceptation de certaines règles considérées comme utiles pour procurer le bonheur. La morale utilitaire ne peut pas donner des préceptes, mais seulement des conseils. C'est bien ainsi que l'ont compris la plupart des moralistes opposés à une conception intuitioniste de la science de la conduite.

Mais par une de ces inconséquences, très explicables chez un moraliste éclectique et compilateur comme l'était Bertrand, celui-ci nous donne du devoir une définition qui ne saurait s'accorder avec son empirisme : « L'idée du devoir, dit-il, naît de celle de la loi. Un *devoir* est une action à laquelle nous sommes obligés par une loi ; l'homme vertueux est disposé à remplir tous ses devoirs, et la disposition particulière de l'âme à s'acquitter de tel ou tel devoir prend aussi le nom de *vertu* : telle est, par exemple, la piété, la tempérance, la justice, la bienveillance, la bienfaisance². »

¹ *Elém. de la mor. univ.* Cf. Spencer, *Les bases de la morale évolutionniste*, p. 20.

² *Eléments de la mor. univ.*, p. 234.

Il se sert même de l'expression d'obligation, mais dans un sens qui ne rappelle en rien l'impératif kantien ; il s'agit chez lui non d'une nécessité d'ordre moral, mais purement logique, l'obligation résultant du rapport de cause à effet. « L'homme ne se déterminant jamais sans cause, les raisons ou les causes qui fléchissent sa volonté sont des *motifs*, et l'*obligation* naît de la liaison de ces motifs avec les actions à faire ou à omettre, d'où résulte l'idée de la loi, qui est la règle à laquelle nous sommes obligés de conformer nos actions libres. L'obligation est donc une nécessité comme le *droit* qui la renferme est une puissance du même genre¹. »

Bertrand admet la classification traditionnelle des devoirs en devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes et envers le prochain, ayant tous comme principe commun l'amour de nous-mêmes.

« L'amour de nous-mêmes éclairé et raisonnable nous engage à aimer Dieu comme un Etre parfait, comme notre bienfaiteur, comme notre rémunérateur, comme notre souverain bien, comme le seul être bon, puissant, éternel, capable d'assurer à notre âme immortelle la perfection dont elle est susceptible, comme le bonheur qu'elle désire, et dont elle est capable.

» Cet amour éclairé nous porte encore à aimer nos semblables, comme des créatures de Dieu, qu'il a faites pour vivre en société avec nous, comme des êtres sans lesquels nous ne pourrions pas, même ici-bas, jouir du bonheur dont nous sommes capables, comme des personnes dont la perfection et le bonheur contribuent nécessairement au nôtre.

» L'amour éclairé de nous-mêmes produit enfin l'amour et l'attachement à la vertu, parce qu'il nous la montre comme la somme de la perfection de notre âme et de toutes ses facultés, et comme le principe de notre plus grand bonheur présent et à venir². »

¹ Op. cit., p. 227.

² Op. cit., p. 236, 237.

* * *

Jusqu'à présent, nous avons surtout considéré le principe à la base de l'eudémonisme de Bertrand et son application à la conduite individuelle. Il n'y aurait qu'un fort médiocre intérêt à suivre notre moraliste dans son exposé peu original des devoirs de l'homme envers Dieu et envers lui-même. Sa philosophie sociale mérite un peu plus d'attention, car, sans présenter beaucoup d'idées neuves et originales, elle est animée à un haut degré de ce souffle de largeur, de tolérance et d'humanité qui pénétrait les esprits à la veille de la Révolution française. Toutefois, avant d'entrer dans quelques détails, posons-nous encore cette question préjudicielle : Comment se fait chez Bertrand le passage de l'intérêt personnel à l'intérêt général, ou si l'on veut de la morale individuelle à la morale sociale ?

Le passage de l'amour de soi à l'amour des autres, de l'égoïsme à l'altruisme, a toujours singulièrement embarrassé les utilitaires de toutes les écoles ; et ce n'est, il faut le reconnaître, qu'à l'aide de très habiles expédients plutôt qu'avec de véritables arguments qu'ils ont cherché la solution du problème.

Bertrand, comme les moralistes eudémonistes de son époque, semble ignorer cette difficulté et ne se donne pas beaucoup de peine pour prouver cette affirmation que « l'intérêt raisonnable et bien entendu doit encourager l'homme à prendre soin du bonheur d'autrui. »

« L'amour raisonnable de nous-mêmes renferme, comprend et produit l'amour de nos semblables. Le désintéressement même n'est qu'un intérêt plus délicat et plus noble. C'est l'intérêt, il est vrai, qui fait faire le mal ; mais c'est un intérêt, faux, apparent, mal entendu, présent et momentané ; un intérêt que la prudence condamne toujours¹. »

Ce point de vue utilitaire n'est cependant point celui d'un égoïsme grossier, tel qu'on le rencontre dans la morale d'Hel-

¹ *Eléments de la mor. univ.*, p. 188.

vétius, par exemple. Chez notre moraliste, l'égoïsme est tempéré par un autre sentiment, la bienveillance, et par là il se rapproche de l'école anglaise de Hutcheson et de Adam Smith. Il parle même de la bienveillance comme principe de la conduite envers le prochain avec tant de puissance et de chaleur, qu'on est presque tenté d'oublier le principe qui est à la base de toute sa morale, celui de l'amour de soi.

« L'amour pour le prochain, ou la bienveillance universelle, est le principe, le fondement, le motif et la règle de tous ces devoirs : amour convenable à toutes les relations que nous soutenons avec nos semblables ; sentiment toujours agréable à un cœur qui n'est pas dépravé ; sans cesse utile à celui qui l'entretient dans son âme sensible.

» L'homme a été formé par la nature humain et sensible ; il est ému, même avant la réflexion, à la vue des misères d'autrui. Ce sentiment est pour toute sa vie une source de plaisirs et lui rend agréables et faciles tous ses devoirs. Personne ne peut être heureux qu'avec les autres, qu'en communiquant son bonheur, ni voir un homme heureux sans ressentir du plaisir, à moins que quelque passion vicieuse n'altère cette satisfaction, ou le penchant naturel.

» Toutes les vertus sociales dérivent de cette bienveillance, et toutes contribuent à notre bonheur. Tous les défauts, les vices et les passions qui y sont contraires, dureté, haine, colère, emportement, ressentiment, troublent notre vie, altèrent notre repos, dégradent notre âme, diminuent notre perfection et notre bonheur¹. »

Les deux manifestations sociales de la bienveillance universelle sont la justice et la bienfaisance. La première consiste à rendre à chacun ce qui lui appartient, à ne lui faire aucun tort ; la seconde consiste à lui faire du bien, autant qu'il est en notre pouvoir, à contribuer selon nos forces et notre état à son bonheur².

La seule différence que Bertrand établisse entre la justice et la bienfaisance, « c'est que les effets de la justice peuvent

¹ Op. cit., p. 274, 275.

² Op. cit., p. 281.

être exigés par la force, ceux de la bienfaisance par la seule persuasion. Les premiers sont compris sous la loi de société et de propriété, les seconds sous la sanction du devoir et de la conscience seulement. Les premiers sont déterminés par la mesure du droit, les seconds sont calculés par la vertu du bienfaiteur ¹. »

Il délimite ainsi les deux sphères d'application des principes sus-nommés.

Pour la justice : « Respecter les droits, les jouissances et le bonheur des autres ; se servir de ce que l'on possède de manière que l'on ne nuise jamais aux autres ; les laisser jouir paisiblement de ce qui leur appartient par le droit naturel, ou par un titre positif, ou par une industrie légitime ; leur accorder toujours tout ce qui est dû à l'homme en tant qu'homme ; restituer ou réparer le dommage fait par erreur ou par malice.

» Toute loi positive, toute institution humaine, tout pouvoir qui violerait une de ces règles est donc contraire aux droits de la nature, et pourrait être plus ou moins tyrannique, suivant le mal qu'elle ferait aux hommes ². »

Pour la bienfaisance : « Faire servir, autant qu'il est en notre pouvoir, tout ce que nous avons et ce que nous possédons à l'avantage des autres ; resserrer ses propres besoins, en retranchant ce qui est pour le superflu, pour pouvoir soulager les autres ; assister son prochain de ses lumières, de ses conseils, de son appui, de son crédit ; lui faire du bien, et empêcher qu'on ne lui fasse du mal ³. »

Nous laisserons de côté le développement des idées ci-dessus et leur application à la famille et à la société en général. Un seul point nous paraît digne d'attention, c'est l'insistance avec laquelle Bertrand parle de la tolérance et du respect des convictions d'autrui. On trouve déjà dans les écrits de Locke un encouragement à la tolérance, mais à une tolérance restreinte ; Bayle prêche une tolérance plus générale ; mais il était réservé aux encyclopédistes et à Voltaire d'an-

¹ Op. cit., p. 282. — ² Op. cit., p. 283. — ³ Op. cit., p. 284.

noncer au monde une tolérance plus complète et universelle.

Le respect des convictions d'autrui est tel chez certains encyclopédistes qu'il les entraîne à une étrange antipathie à l'égard des missions chrétiennes. De Félice s'est particulièrement distingué dans cette croisade contre les missionnaires¹. « Qu'un Anglais ou un Russe aille prêcher que le souverain est le chef-né de l'Eglise, ou qu'un jésuite aille prêcher à Londres que le pape est le chef de la religion, vous verrez comment ils y seront reçus. Or, de quel droit osons-nous envoyer des missionnaires chez des peuples étrangers pour leur faire changer de religion et renverser par là-même la constitution de l'Etat ? »

Et ailleurs : « Entreprendre de faire changer aux hommes leur religion qu'ils ont sucée avec le lait, ce n'est pas un ouvrage humain, c'est à Dieu à nous y appeler, c'est à Dieu à disposer les cœurs de ceux qui doivent la changer. En attendant cette heureuse époque, restons tranquillement chez nous, tâchons de nous rendre utiles à notre patrie, et respectons chez les autres nations, qui ne valent pas moins que nous, le droit des gens qui est le lien sacré de l'humanité². »

Bertrand ne va pas si loin que De Félice. Nulle part sans doute, ni dans ses sermons, ni dans ses autres écrits, il ne parle de l'œuvre des missions. Celle-ci a pris son grand essor au siècle suivant. Mais, en se basant sur la faiblesse des lumières de l'homme dans sa poursuite de la vérité et sur son extrême facilité à se tromper, Bertrand réclame, avec une énergie qui décèle sa communion d'idées avec Voltaire, le respect des convictions religieuses du prochain.

« Prenons garde que la doctrine des rétributions ne peut être appliquée dans toute son étendue avec sûreté par chaque personne, qu'à elle-même. Je puis dire de moi : je viole les devoirs auxquels je suis tenu envers Dieu, par mes pensées, par les idées de mon esprit, par les intentions de mon âme, par mes dispositions intérieures, par mes inclinations ; ainsi

¹ E. Maccabez, *De Félice et son Encyclopédie*, p. 82.

² *Encyclopédie d'Yverdon*, art. Missionnaire, par De Félice. Rapprochez ces idées de celles émises par Rousseau dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*.

je serai puni ; mais je ne saurais rien dire de pareil d'aucun homme que ce soit, par conséquent je ne puis jamais prononcer que tel homme ou tel hérétique sera condamné de Dieu pour ses pensées, ou ses intentions.

» Lors donc que les magistrats, armés de la sanction de la religion, se sont cru autorisés à punir les pensées des hommes et leurs erreurs, à venger la Divinité, à punir les fautes commises à Sa Majesté par l'esprit et par l'intention, à réprimer les idées aussi bien que les actions, ils ont attenté au droit même de Dieu, ils ont passé leur pouvoir et se sont rendus coupables d'injustice ou de tyrannie¹. »

Le même esprit de largeur et d'humanité, qui avait gagné les esprits à la fin du dix-huitième siècle, anime aussi les quelques pages que notre moraliste consacre au droit de punir.

On sait quelle confusion et quelle étrange barbarie régnaient dans le domaine du droit pénal jusqu'à l'époque des encyclopédistes. Il faut lire, pour s'en faire une idée, le chapitre si documenté que lui consacre M. Ducros dans son beau livre *Les Encyclopédistes*. L'un des hommes qui ont le plus contribué au renouvellement du droit pénal est le jeune jurisconsulte Beccaria qui, dans son *Traité des délits et des peines*, paru en 1764, jeta un cri de réprobation et d'alarme, et prépara la science pénitentiaire moderne. On voit surgir dans le dernier quart du dix-huitième siècle la doctrine de l'amendement, à côté de celles de l'intimidation et de l'expiation, qui avaient régné jusque-là en souveraines maîtresses.

L'influence des idées de Beccaria fut grande sur les encyclopédistes français et sur ceux de notre pays ; elle est très sensible en particulier chez Bertrand qui insiste beaucoup sur l'un des principes à la base du droit pénal moderne : *proportionner les peines aux délits*, principe inconnu au droit antique. Il s'élève également contre la tendance admise de son temps à considérer la punition comme une expiation, au lieu d'y voir un moyen d'amendement, flétrit l'usage barbare

¹ *Eléments de la mor. univ.*, p. 244, 342. Cf. *Encyclopédie d'Yverdon*, article Morale et Ecclésiastique (Autorités et puissance).

de la question, considérée comme un utile moyen d'amener le criminel à reconnaître sa culpabilité.

« Les principales règles de la morale naturelle sur la punition des crimes, dit-il, sont qu'il ne faut pas que le châtiment soit excessif, ni accompagné de tourments contraires à l'humanité ; qu'il doit être proportionné aux délits et ne jamais les surpasser ; que le but étant de corriger le coupable, ou de détourner les autres du crime, la peine ne doit point passer ce but ; qu'il vaut mieux laisser échapper plusieurs coupables que de faire souffrir ou périr un innocent ; que tous les tourments pour arracher une confession sont injustes ; qu'il n'y a que les actions extérieures qui soient soumises aux lois pénales, jamais les pensées, ni les erreurs, ni les intentions de l'âme ; que personne ne peut être obligé de déclarer contre lui-même ; que l'accusé doit avoir tous les moyens, tous les secours et tout le temps nécessaires pour se défendre ; qu'il est nécessaire qu'il y ait des formes prescrites pour les procès criminels dont il ne doit jamais être permis au juge de s'écarter ; que le droit de récusation d'un juge sur des raisons suffisantes, est fondé sur le droit naturel ; que dans la législation et les règlements il faut prendre garde de ne pas multiplier les occasions de fautes, qui donnent lieu à la multitude des délits et des peines ; que la sagesse du législateur paraît bien plus en prévenant les fautes par d'utiles établissements qu'en promulguant des lois pour leur punition, etc. ¹ »

Par son étendue, la morale étant universelle, ne concerne pas seulement la conduite individuelle et ne règle pas seulement les rapports des individus entre eux, mais absorbe le droit des gens ².

Quelques remarques suffiront à faire connaître les idées principales de notre philosophe sur ce sujet.

A la base du droit des gens se trouvent les mêmes principes qui dirigent la morale individuelle et la morale sociale, c'est-à-dire la justice et la bienveillance. Cette bienveillance uni-

¹ *Elém. de la mor. univ.*, p. 344.

² *Op. cit.* p. 146 ; cf. p. 345.

verselle doit porter les hommes à s'aimer et à éviter les guerres, source de tant de malheurs ; elle doit également apprendre aux hommes à combattre le fanatisme national, le chauvinisme, dirions-nous aujourd'hui, et à placer l'amour de l'humanité au-dessus des mesquines rivalités de nation à nation. « Toute nation qui méprise une autre ou qui se livre à la haine ou à la jalousie, anéantit peu à peu les liens de la société universelle, et viole plus ou moins les lois de la justice. Tous ceux, par conséquent, qui, par leurs discours, par leur autorité, allument ce fanatisme national, cet enthousiasme civique, auquel on donne mal à propos le nom trop honorable d'amour de la patrie, blessent les sentiments de la nature ¹. »

Quant à la guerre, elle n'est juste que si le dommage ou l'outrage faits à une nation sont assez considérables pour demander que l'on expose les citoyens aux suites toujours fâcheuses d'une guerre entreprise. Si la guerre est déclarée dans des vues d'ambition, par amour pour une fausse gloire, par cupidité, par raison d'orgueil ou dans dans un but de conquête, elle est injuste et contraire aux principes de la saine morale ². »

D'ailleurs, avant de recourir à la guerre, toute nation, par amour de l'humanité et en considération des malheurs qu'entraîne la guerre, devrait s'efforcer de l'éviter soit en ayant recours à des représentations convenables, à des demandes de justes réparations ou à l'emploi d'autres moyens de conciliation.

* * *

Au moment d'achever cet exposé purement objectif de la philosophie pratique de Bertrand, une dernière question se pose : Y a-t-il une sanction à cette morale et, si tel est le cas, quelle peut-elle être ?

¹ *Elém. de la mor. univ.* pag. 348.

² *Op. cit.*, p. 353.

³ *Op. cit.*, 352.

Toutes les actions humaines sont soumises à une sanction, affirme catégoriquement notre philosophe.

« Il y a une liaison naturelle entre toutes nos obligations morales et notre bonheur total, présent et à venir. La sagesse de Dieu a lié les choses de manière que chaque action bonne est suivie d'une récompense, et chaque action mauvaise d'une peine ¹. »

Cette sanction est double ; l'une vient de la conscience ; l'autre a sa source dans la religion.

La définition que Bertrand donne de la conscience, quoique rappelant celle de Rousseau, s'en sépare par son caractère plus nettement intellectualiste. « Conscience ! conscience ! s'écriait le philosophe genevois dans un passage bien connu de l'*Emile* ², instinct immortel et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infailible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu ! » Rapprochez ce passage de la définition de la conscience donnée par Bertrand : « La conscience est la faculté qu'ont tous les hommes de juger de la moralité des actions ; c'est l'âme intelligente qui juge si une action est bonne ou mauvaise ; bonne, lorsqu'elle sert à la perfection et au véritable bonheur de celui qui agit ; mauvaise, lorsqu'elle contribue à son imperfection et à son malheur ³. »

Si le premier envisage encore la conscience comme un instinct inné, à la façon de l'école écossaise, et comme un écho de la voix de Dieu retentissant dans l'âme humaine, pour le second, elle est avant tout une faculté, la faculté de juger entre le bien et le mal, quelque chose d'analogue à la saine raison.

¹ *Elém. de la mor. univ.*, p. 228, 230.

² *Emile*, IV.

³ *Elém. de la mor. univ.*, p. 168. Cf. *Sermon sur la prudence du chrétien*, vol. VI, p. 90 : « La conscience est la faculté qu'a toute créature raisonnable de juger de la moralité de ses actions, de leur convenance ou de leur disconvenance, de leur beauté ou de leur laideur ; c'est l'âme elle-même ou la raison jugeant nos actions, pour les approuver lorsqu'elles sont conformes à la loi divine ou à notre perfection ou pour les condamner lorsqu'elles y sont contraires. »

Malgré cette conception très intellectualiste de la conscience, Bertrand ne laisse pas de considérer celle-ci comme la principale sanction de nos actions ; c'est d'elle que procèdent les reproches et les remords ¹. « En nous formant avec cette faculté, l'Auteur de notre être a voulu nous fournir un principe actif pour nous détourner du mal et pour nous porter au bien. »

Ce principe est une des sanctions des lois morales ; « elle consiste dans la satisfaction qu'on éprouve en faisant le bien, ou dans la honte et la douleur d'avoir mal fait ². »

A côté de la sanction purement intérieure de la conscience, les actions humaines sont encore soumises à la sanction de la religion. Cette dernière renferme trois motifs :

« Le premier est tiré de la contemplation de l'Etre suprême, de sa sagesse et de sa bonté et de l'Evangile qui nous propose en Jésus-Christ un modèle parfait de toutes les vertus.

» Le second consiste à nous faire aimer notre situation et à nous attacher aux devoirs qui en résultent comme étant déterminés par la Providence de Dieu.

» Le troisième consiste à nous faire espérer des récompenses si nous nous acquittons de nos devoirs, et à nous faire craindre des châtiments, si nous les violons ; récompenses et peines qui deviennent plus certaines et infailibles par les déclarations claires, expresses et souvent répétées de la parole de Dieu dans l'une et l'autre révélation, mosaïque et évangélique ³. »

* * *

Tels sont les principes, les règles, la méthode, les principales applications d'une morale très en vogue, très appréciée et répondant aux aspirations d'un grand nombre d'esprits dans notre Suisse romande, onze ans avant l'apparition des *Principes fondamentaux de la métaphysique des mœurs* et treize avant celle de la *Critique de la raison pratique*.

¹ *Elém. de la mor. univ.*, p. 169.

² *Op. cit.*, p. 170.

³ *Op. cit.* p. 173, 174.

Cette philosophie pratique devait, dans la pensée de son auteur, « faire régner la justice et la bienveillance dans le monde, et avec elles la prospérité et le bonheur. Par son moyen, la terre deviendrait une image du ciel et de cette société fortunée où les âmes vertueuses seront reçues à jamais ¹. »

Nous n'avons pas entrepris de faire ici œuvre de critique ; nous nous sommes borné à celui d'historien des idées d'une époque, encore trop peu connue, malgré tous les travaux de valeur auxquels elle a donné naissance.

Deux seules remarques achèveront cette revue des idées d'un homme qui a joui, en son temps, d'une réputation que l'on peut qualifier d'universelle et dont le nom est aujourd'hui presque inconnu.

La première, c'est qu'une parenté historique et philosophique très étroite existe entre l'eudémonisme de la fin du XVIII^e siècle et les nombreux systèmes utilitaires qui ont vu le jour dans le cours du siècle dernier.

La seconde, c'est que l'étude des idées morales à la fin du XVIII^e siècle, dans n'importe quel système et chez quelque auteur que ce soit, met en relief la puissante originalité du génie de Kant, plus grande encore chez le moraliste que chez le théoricien de la connaissance.

A ce double point de vue, notre travail peut offrir un certain intérêt, et c'est là notre excuse de l'avoir entrepris.

¹ Op. cit., p. 359.
