

II

DU BIEN ET DU MAL.

(1824)¹

S'il n'y avait pour l'homme ni bien ni mal, toutes choses lui seraient égales, toute conduite indifférente; il n'aurait pas de raisons pour agir d'une manière plutôt que d'une autre, il n'en aurait pas même pour agir; son activité et sa liberté seraient en lui des facultés inutiles.

S'il y a pour l'homme du bien et du mal, son activité a un objet, c'est le bien; sa liberté une loi, c'est la recherche du bien; ses actions revêtent un caractère, elles vont au but ou n'y vont pas, et par là deviennent bonnes ou mauvaises.

Si donc il y a pour l'homme du bien et du mal, il y a pour l'homme une règle de conduite, c'est-à-dire une morale. La question de savoir s'il y a du bien ou du mal est donc la question de savoir s'il y a une morale.

De la nature du bien et du mal dépend la conduite à tenir, la direction à prendre et la règle à observer. La question de la nature du bien et du mal est donc la ques-

1. *Encyclopédie moderne*, tome IV.

tion de savoir quelle est notre règle, ou en quoi consiste la morale.

Déterminer s'il y a du bien, et reconnaître quelle est sa nature, c'est donc déterminer s'il y a une morale et en quoi elle consiste.

Aussi, tous les philosophes qui se sont fait une juste idée de la question morale l'ont-ils ainsi posée : Y a-t-il du bien, et quelle est sa nature ? Ainsi ont procédé tous les grands moralistes de l'antiquité.

Et, selon que la réalité du bien leur a paru certaine ou douteuse, ils ont reconnu ou nié l'existence de la morale ; selon que le bien leur a semblé de telle ou telle nature, ils ont proposé telle ou telle morale. Si les sceptiques ont nié la morale, c'est qu'ils avaient nié le bien ; si Épicure et Zénon ont élevé des morales opposées, c'est qu'ils avaient conçu le bien différemment.

Ces considérations nous conduisent à deux résultats : le premier, c'est que, de toutes les questions qu'on peut agiter, la question du bien et du mal est la plus importante, puisqu'il s'agit de décider si nous avons ici-bas une destinée à accomplir et quelle est cette destinée ; le second, c'est que la question du bien et du mal en comprend deux, celle de savoir s'il y a du bien et du mal et celle de savoir quelle est la nature du bien et du mal.

Cette grande discussion embrasse toute la morale, et nous verrons bientôt qu'elle porte plus loin encore et soulève bien d'autres problèmes.

Les jugements et la conduite de l'homme témoignent clairement qu'il y a pour lui du bien et du mal : toutes choses ne lui sont point égales ; il en est qu'il aime, qu'il estime, qui lui agréent ; il en est qui lui répugnent, qu'il méprise, qui lui déplaisent. Il distingue pareillement entre les actions : avant d'agir, il délibère, choisit et se

décide; après avoir agi, il juge qu'il a bien ou mal fait. Toute sa vie n'est, pour ainsi dire, qu'une longue démonstration de cette vérité.

Aussi, le scepticisme n'a-t-il pas nié un fait si évident; mais il a prétendu que les jugements que nous portons sur le bien et le mal, variant selon les individus, les circonstances, les temps et les lieux, il lui est impossible de déterminer ce qui est bien ou mal pour l'homme; il a prétendu, en outre, qu'en supposant même qu'il pût fixer l'idée du bien ou du mal, on ne pourrait rien en conclure sur la réalité du bien et du mal, puisque nos idées sont le résultat de notre constitution, et que nous en aurions d'autres, si notre intelligence était autrement organisée.

Cette dernière objection, qui met en doute la véracité même de l'intelligence humaine, ne tombe pas plus sur l'idée du bien et du mal que sur toute autre; on peut voir dans un article précédent de ce volume¹ ce que nous pensons de sa valeur. Quant à la première, comme nous sommes de ceux qui croient que la meilleure manière de démontrer le mouvement est de marcher, c'est en cherchant à déterminer l'idée que nous nous formons du bien et du mal que nous y répondrons. Nous allons donc nous renfermer entièrement dans la question de la nature du bien et du mal.

A quel titre une action peut-elle être pour l'homme préférable à une autre, une chose préférable à une autre chose? Les actions ni les choses ne portent pas écrit sur leur face : Ceci est bon, ceci est mauvais. Que l'homme les juge telles ou les sente telles, peu importe : il y a une raison qui les fait paraître telles à son intelligence, qui les fait sentir telles à sa sensibilité. Cette

1. Article intitulé : *Du scepticisme.*

raison est toute la question. Simple ou multiple, relative ou absolue, si on la connaissait, on posséderait le *criterium* du bien et du mal, on rendrait compte de tous nos jugements, de toutes nos préférences, de toutes nos distinctions en matière de choses et d'actions bonnes ou mauvaises ; cette raison serait la définition du bien et du mal, le principe et le but de notre conduite, la règle de nos jugements moraux, la morale tout entière.

Or, pour découvrir cette raison, livrons-nous à quelques suppositions. Supposons un être capable d'avoir soif et d'avoir faim : pourrait-il lui être indifférent de boire ou de ne pas boire, de manger ou de ne pas manger ? et les choses qui sont propres à satisfaire ces deux appétits pourraient-elles porter à ses yeux les mêmes caractères que celles qui ne le sont pas ? Que cet être soit capable de connaître comme il l'est de sentir, par quelle raison jugera-t-il, et pourquoi sentira-t-il la bonté de l'eau et du pain ? Il la sentira, parce qu'étant fait pour boire et pour manger, il est bon pour lui qu'il boive et qu'il mange, et qu'étant bon pour lui qu'il boive et qu'il mange, le pain et l'eau sont bons pour lui ; et la raison qui motivera son jugement sera la vue même de ce fait.

Supposons maintenant un être dépourvu de ces deux appétits : s'il a des oreilles, le murmure de l'eau pourra lui plaire ; s'il a des yeux, la couleur du pain pourra lui agréer ; mais, comme choses propres à désaltérer et à rassasier, le pain et l'eau lui seront indifférents. Et pourquoi ? C'est que, n'étant pas fait pour boire et manger, il n'est ni bon ni mauvais pour lui de boire ou de ne pas boire, de manger ou de ne pas manger, et qu'ainsi ces choses ne peuvent être pour lui, sous ce rapport, ni bonnes ni mauvaises.

Mais que cet être, malgré son indifférence pour l'ac-

tion de boire et de manger, et, par suite, pour le pain et l'eau, comprenne que d'autres êtres sont doués de ces deux appétits, et conçoive que le pain et l'eau sont propres à les satisfaire, il jugera bonnes pour ces êtres les actions qui tendront à satisfaire ces deux appétits, et bons tous les objets propres à les apaiser. Et pourquoi? C'est qu'il comprendra que ces deux actions sont conformes à la nature inévitable de ces êtres.

Dans les trois suppositions que nous venons de faire, à quel titre telles actions et telles choses sont-elles jugées bonnes ou mauvaises? Le voici : Tel être est fait d'une certaine manière : en vertu de sa constitution, il est condamné à une certaine destinée; les actions et les choses indifférentes à cette destinée ne sont pour lui ni bonnes ni mauvaises; celles qui la contrarient sont mauvaises pour lui; celles qui en secondent l'accomplissement sont bonnes pour lui : ce qui n'empêche pas que les choses, et les actions bonnes, mauvaises, indifférentes pour lui, ne puissent être tout le contraire pour un être autrement fait.

Ainsi, d'après cette manière de voir, ni les actions, ni les choses, ne sont, par elles-mêmes, bonnes, mauvaises, indifférentes. Et comment comprendre en effet une pareille supposition? Une chose est en soi blanche, ronde ou carrée; une action prompte, énergique, lente ou faible; mais, bonne ou mauvaise, c'est ce qu'on n'y voit pas, c'est ce qu'elle est si peu en soi, que la même action, que la même chose, se trouve tour à tour bonne, mauvaise, indifférente, selon l'être auquel on la rapporte. Qu'importe à l'abeille le juste ou l'injuste, la paix ou la guerre? Que sa reine vive, que les fleurs soient abondantes et le ciel serein, il lui suffit. Les actions et les choses tirent donc d'ailleurs leur bonté et leur mé-

chanceté : elles la tirent de quoi ? De leur influence sur la destinée de tel ou tel être.

En sorte que l'idée du bien, telle qu'elle ressort de ces exemples, est celle-ci : le bien, pour un être, est l'accomplissement de sa destinée ; le mal, le non accomplissement de sa destinée. Fait d'une manière plutôt que d'une autre, il est destiné à jouer tel rôle plutôt que tel autre ; ce qui est vraiment bon pour lui, parce que sa nature l'exige, parce que sa manière d'être l'y contraint, c'est que ce rôle soit rempli. S'il est sensible, il le sent ; s'il est intelligent, il le comprend ; s'il n'est ni l'un ni l'autre, cela reste vrai de lui sans qu'il le sente et sans qu'il le sache.

L'accomplissement de sa destinée, voilà tout ce qu'il y a d'absolument bon pour un être ; les actions qu'il fait et celles que les autres font, les choses, de quelque nature qu'elles soient, ne sont bonnes ou mauvaises pour lui que par leur concours ou leur opposition avec ce qui, seul, est absolument et vraiment bon pour lui.

Il est donc impossible de déterminer *a priori* les choses bonnes ou mauvaises, les actions bonnes ou mauvaises ; avant tout, il faut déterminer par rapport à quel être on cherche leur bonté et leur méchanceté. Cela fait, il est encore impossible de déterminer pour tous les cas leur bonté et leur méchanceté par rapport à cet être : car le même acte et la même chose peuvent être tour à tour bons et mauvais par rapport à lui, selon les circonstances. C'est ainsi qu'il devient quelquefois mauvais pour nous de boire et de manger. Tout ce qu'on peut dire du bien pour un être, c'est qu'il est l'accomplissement de sa destinée ; tout ce qu'on peut dire du bien en soi, c'est qu'il est l'accomplissement des destinées de tous les êtres.

Or, qu'est-ce que l'accomplissement de toutes les destinées particulières ? C'est l'ordre universel.

Dans ce vaste univers, au sein duquel nous sommes perdus, tout existe comme nous, mais tout existe à des conditions différentes : c'est-à-dire que, si l'existence est le fond de toute chose, l'unité de cette immense diversité d'êtres, cette existence dans chaque être est variée par la forme. Ce qui distingue les êtres, ce n'est pas l'être, c'est la manière d'être. Or, ce spectacle inspire à notre raison cette grande pensée, que, chaque être existant à sa manière, chaque être a sa destinée spéciale. Quand nous cherchons à révoquer en doute cette croyance, nous ne le pouvons : elle résiste à tous nos efforts, elle revient toujours, elle est nécessaire. L'expérience la confirme : chaque être a son chemin et son rôle ; il le poursuit et l'accomplit sous nos yeux ; et, quand nous voulons examiner la raison de ces destinées diverses, nous la trouvons dans la diversité des organisations ou manières d'être. Et ces deux faits ne sont pas pour nous des événements qui s'associent comme l'éclair et le bruit de la foudre : nous voyons dans l'un la cause inévitable de l'autre, c'est-à-dire que nous trouvons dans la constitution de chaque être la raison et l'explication de ce qu'il devient, de ce qu'il fait, de la destinée qu'il accomplit en ce monde ; en sorte qu'*a priori* et *a posteriori*, nous croyons et nous voyons que chaque chose a sa destinée, et que cette destinée spéciale est la conséquence, dans chaque chose, de sa manière d'être spéciale.

De là vient que, quand nous voyons une chose suivre sa nature sans obstacle, notre intelligence reconnaît dans ce fait une application du grand principe qu'elle a conçu : elle dit que ce fait est dans l'ordre, parce que l'ordre, pour elle, c'est son principe ; quand, au contraire, elle

voit une destinée contrariée, interrompue, elle dit que cela est contre l'ordre par la même raison. De là les idées d'*ordre* et de *désordre*; de là aussi, avec une nuance qu'il n'est pas dans notre sujet de démêler, les idées de *beau* et de *laid*.

En sorte que l'ordre et le bien ne sont qu'une seule et même chose : dans chaque être l'accomplissement de sa destinée, dans l'univers l'accomplissement de toutes les destinées.

Or, si nous considérons que tous ces êtres, dont l'ensemble forme le monde, sont finis, nous concevons qu'ils ont été créés, c'est-à-dire qu'ils supposent quelque chose d'antérieur et de supérieur, quelque chose que tout ce qui est multiple implique, l'unité; que tout ce qui est borné exige, l'infini; et cette idée de l'être antérieur et supérieur, infini et un, est l'idée de Dieu. Dès lors, l'univers tout entier, c'est-à-dire tous les êtres qui le composent, sont l'œuvre de Dieu; ils tiennent de lui leur constitution et par conséquent leur destinée; l'accomplissement de toutes les destinées, c'est-à-dire l'ordre ou le bien, c'est l'accomplissement de ce que Dieu a voulu et conçu; l'ordre et le bien sont la Providence, la loi, la volonté de Dieu.

Le bien a son côté moral, son côté intellectuel, son côté religieux : au point de vue moral, on l'appelle le bien; au point de vue intellectuel, l'ordre; au point de vue religieux, la Providence ou la volonté de Dieu. Nous laissons toujours de côté le point de vue du beau, autre face de la même chose.

Tel est le spectacle qu'offre le monde : un ensemble d'êtres diversement organisés, qui tous ont une destination conséquente à leur manière d'être, qui tous tendent par leur nature à remplir cette destination. Le bien pour

chacun, c'est de rester ce qu'il est, s'il est inerte ; c'est de devenir tout ce qu'il est capable de devenir, s'il est actif. Les forces, par leur nature, tendent à se développer, la matière à rester ce qu'elle est ; le développement est la destinée et le bien de celle-là, l'inertie est la destination et le bien de celle-ci : de l'accomplissement de toutes ces destinées résulte le bien universel ou l'ordre.

Mais dans ce monde rien n'accomplit entièrement sa destinée, parce que toutes les natures sont mises en contradiction par l'arrangement des choses. La matière est troublée dans son inertie par l'activité de la force ; la force est gênée dans son développement par l'inertie de la matière ; ces deux natures sont partout aux prises. Ce monde n'est autre chose que la lutte de ces deux principes, et chaque être reproduit le monde en soi, et représente le même fait sous des formes infiniment variées. Tout être est composé de matière et de force, et sa vie n'est que la lutte des deux natures.

Il y a plus : les forces sont partout en contradiction les unes avec les autres. Au lieu de se développer parallèlement, elles se rencontrent et se heurtent ; elles sont l'une pour l'autre un obstacle, un empêchement, et se limitent réciproquement ; et cette opposition est tellement dans l'essence de cet ordre de choses qu'on appelle le monde, que, si elles s'allient et concourent au même but, leur alliance exige de chacune un sacrifice : car ce que l'une fait dans l'œuvre commune est un vol fait à l'autre.

De là vient qu'aucune nature ici-bas ne remplit d'une manière complète sa véritable destinée : toutes y tendent perpétuellement, et ne peuvent pas ne pas y tendre ; mais partout cette tendance est contrariée, partout elle lutte, jamais elle n'est complètement victorieuse.

Telle est la source du mal. Le mal, c'est l'imperfection du bien ou de l'ordre; c'est pour chaque être l'imperfection de l'œuvre à laquelle sa nature le destine. Le mal, pour la matière, c'est l'imperfection de l'inertie qui est la conséquence de sa nature; le mal, pour la force, c'est l'imperfection du développement qui est la conséquence de sa nature.

Il y a mal pour la force qui anime la plante, l'animal, l'homme, parce qu'elle lutte, parce que son développement est borné et fini; il y a mal pour les éléments moléculaires qu'elle agrège, parce que leur inertie est troublée; c'est-à-dire qu'il y a discorde ou accomplissement imparfait de la destinée dans les deux composants : le mal de la matière provient de la force; le mal de la force provient de la matière et des autres forces; le mal, en tout, provient de la mise en opposition des natures et des destinées.

Le mal n'est point quelque chose de positif, c'est l'imperfection du bien ou de l'ordre. Ce monde n'est point la lutte du bien et du mal, de l'ordre et du désordre; ce qu'on doit dire de lui, c'est qu'il est imparfaitement bon, c'est que son ordre n'est point complet : son ordre est une tendance à l'ordre, c'est une ébauche. Tous les êtres qui le composent l'attestent : les natures sensibles par la souffrance, les natures intelligentes par leurs jugements, les natures morales par la résignation et la vertu; les autres le témoignent à qui sait lire sur la face des choses ce qu'elles ne savent pas elles-mêmes.

Pourquoi tant d'êtres créés avec des tendances qui ne peuvent aboutir; et, parmi ces êtres, quelques-uns qui le savent et peuvent ainsi blâmer la création qui les contient et le créateur qui les a faits? Pourquoi cette lutte de tout ce qui est avec tout ce qui est? Pourquoi ces na-

tures condamnées par leur constitution, les unes à rester inertes, les autres à se développer, et condamnées, par l'arrangement des choses, les premières à l'agitation, et les secondes à l'impuissance? La cause prochaine en est dans la mise en opposition des natures; mais pourquoi cet arrangement? C'est là l'énigme de cette vie et de ce monde: nous en donnerons le mot quelque jour et ailleurs. Mais songeons, en attendant, que cette vie est mortelle, et que ce monde périssable pourrait bien n'être qu'un monde provisoire.

Nous avons déterminé la nature du bien et du mal en soi, indépendamment de la diversité des êtres pour lesquels il y a du bien et du mal. Il suit de nos recherches que l'idée du bien peut être fixée, bien que les choses et les actions bonnes ne puissent l'être. C'est pour avoir confondu le fait avec le droit qu'on a soutenu la variabilité insaisissable du bien: le droit est fixe, mais on ne peut d'avance déterminer l'immense diversité du fait; notre raison est le tribunal qui apprécie le fait dans chaque cas, et lui applique le nom qui lui convient. C'est ainsi que nous jugeons des actions et des choses. Il y a donc un bien et un mal absolu pour notre intelligence; ses jugements ne sont point flottants et abandonnés au caprice du hasard, et ce qui est bien pour elle est bien en soi, si toutefois elle n'est pas une trompeuse, qui imagine la vérité au lieu de la recevoir.

Une autre conséquence de ce qui précède, c'est que, chaque être ayant sa constitution particulière, chaque être a sa destinée particulière, et par conséquent son bien et son mal particuliers; d'où il suit que, pour revenir à notre point de départ et déterminer quel est le bien pour l'homme et par là quel est sa règle, il faut examiner sa nature, en déduire sa destination, et arriver

ainsi à fixer l'idée du bien humain, comme nous avons fixé celle du bien en soi. C'est la seconde partie de cette recherche, ou la recherche morale proprement dite. Qu'il nous suffise de l'avoir indiquée ; un rapide article comme celui-ci ne saurait la contenir.

Mais, avant d'abandonner le point de vue général, nous devons encore tracer avec fidélité les grandes divisions où les êtres viennent se ranger dans leur rapport avec l'ordre ou le bien en soi.

Dans tous les êtres possibles, la nature tend à sa fin, autrement elle ne serait pas elle : être elle et tendre à sa fin, c'est la même chose. Mais tantôt cette nature se sent, tantôt elle est insensible ; tantôt elle comprend, tantôt elle ne comprend pas ; tantôt enfin, elle peut se contenir ou s'abandonner, se diriger ou se laisser aller au hasard, tantôt elle est privée de cette prérogative. La sensibilité, l'intelligence et la liberté, tels sont les trois caractères dont la présence ou l'absence diversifient dans les êtres les effets du bien et du mal. L'incertitude où nous sommes de leur existence dans les êtres qui ne sont pas l'homme nous réduit à en examiner les conséquences en nous, qui les réunissons tous les trois.

L'effet du bien et du mal, dans l'être sensible, est le plaisir et la douleur. Un être intelligent et insensible comprendrait son bien et son mal, mais ne le sentirait pas ; il n'aurait aucune idée de ce qu'on appelle *sensation agréable* et *sensation désagréable*. Un être pour lequel il n'y aurait ni bien ni mal, fût-il sensible, ne jouirait ni ne souffrirait : car sa nature, ne tendant à rien, ne serait jamais troublée ni secondée dans les inclinations qu'elle n'aurait pas : et c'est là justement ce qui constitue le phénomène de la sensation. Nous l'éprouvons nettement en nous-mêmes. Notre nature se sent et a des tendances :

se développent-elles sans obstacles, elle jouit; rencontrent-elles des limites qui la gênent et l'arrêtent, elle souffre. Le plaisir est donc en elle le contre-coup sensible ou le sentiment du bien, la douleur le sentiment du mal; l'un est l'effet de l'autre, mais l'un n'est pas l'autre, comme on l'a pensé dans l'école d'Épicure. On conçoit la cause sans l'effet dans les natures insensibles; notre intelligence les distingue dans la nôtre. Le bien est déterminé et apprécié par l'intelligence, qui comprend notre destinée et juge que nous l'accomplissons; elle le trouverait encore, si nous étions insensibles; le plaisir est senti, et disparaîtrait avec la sensibilité.

L'ordre et le bonheur, le bien et le plaisir, sont donc inséparables, puisque l'un est l'effet de l'autre: c'est une illusion qui les a faits ennemis, et nous l'expliquerons ailleurs.

Il suit encore de là, que, de même que le mal est l'imperfection du bien, de même la douleur n'est que la suspension ou l'imperfection du bonheur. Si notre nature était dans une condition meilleure, où jamais elle n'aurait rencontré d'obstacle, il est certain qu'elle serait heureuse, il est probable qu'elle le serait sans le savoir. Le bonheur est l'état sensible naturel et selon l'ordre; le malheur est l'accident sensible: il ne fait que limiter le bonheur, comme le mal ne fait que limiter le bien. Le plaisir fondamental d'être et d'agir, né du sentiment de l'existence et de l'activité, cette portion indestructible de l'ordre, subsiste toujours au sein des plus grandes douleurs.

Le propre des natures raisonnables est de comprendre le bien, tout comme celui des natures sensibles est de le sentir. Le sentiment du bien, c'est le plaisir; la conception du bien en est l'idée. Par là qu'une nature est,

elle tend à sa fin ou à son bien : c'est là ce que toutes ont de commun ; mais c'est un privilège de le sentir, et c'en est un plus grand encore de le comprendre. Dès lors le bien n'est plus la satisfaction d'un besoin aveugle, ni la cause désirable d'une puissance sensuelle : le bien est l'accomplissement de l'ordre universel en nous ; et, de même qu'il est nécessaire à notre nature, parce qu'elle a été faite pour lui, agréable à notre sensibilité, parce qu'il la rend heureuse, il devient respectable et sacré pour notre raison, parce qu'elle y voit l'ordre, et qu'entre l'ordre et elle il y a la même sympathie qu'entre la sensibilité et le bonheur, et qu'entre une nature active et son développement.

Mais, au lieu que notre sensibilité ne peut sentir que son bonheur, au lieu que notre nature instinctive ne peut aspirer qu'à son but, notre intelligence nous fait sortir de nous-mêmes, et, par l'idée du bien qu'elle a conçu, nous fait comprendre le bien de chaque être aussi nettement que la nôtre propre, et nous élève jusqu'à la conception du bien ou de l'ordre absolu.

Et, comme l'ordre est tout aussi bien l'ordre hors de nous qu'en nous, et que partout il garde sur la raison la même autorité, il nous est aussi respectable dans les autres natures que dans la nôtre, et le bien des autres est aussi sacré à nos yeux que notre bien. En effet, le bien n'est pas bien pour notre raison, parce qu'il est notre bien, mais parce qu'il est l'accomplissement de l'ordre ; ce n'est pas nous qui sommes respectables pour la raison, mais l'ordre ; donc le bien, partout où il se trouve, lui est égal. Notre sensibilité et notre instinct sont égoïstes et individuels, notre raison est impartiale et impersonnelle : elle préfère le bien à l'individu, parce que l'individu n'a de prix à ses yeux que comme instru-

ment de l'ordre, qui seul est sacré pour elle. C'est d'elle que descend en nous toute justice, tout dévouement, toute moralité.

Mais vainement l'élément intellectuel nous élèverait-il jusque-là si nous n'étions libres. L'homme, soumis à la fatalité, comprendrait le bien, verrait sa nature aller nécessairement à son but et contribuer aveuglément à l'ordre, sans pouvoir prendre part à l'œuvre, et servir volontairement la divinité qu'adore sa raison. La contradiction qu'implique une pareille manière d'être, où l'on comprend le bien sans pouvoir le faire, nous la fait regarder comme impossible, et jusqu'ici l'expérience n'a pas démenti cette présomption : tous les êtres raisonnables connus ont été trouvés libres en même temps.

La contradiction qu'il y aurait à ce qu'un être libre ne comprît pas le bien est encore plus choquante. A quoi bon la liberté de faire, s'il n'y a rien qu'il soit préférable de faire et préférable d'éviter ? On peut concevoir la contemplation oisive du bien, on ne peut en aucune façon comprendre la puissance inutile d'une liberté aveugle.

Le propre de la liberté est de faire participer l'individu à l'accomplissement de l'ordre. Sans sa liberté, un être tend à sa fin, et sa fin est dans l'ordre ; mais il y tend par sa constitution qui vient de Dieu, et c'est Dieu qui agit en lui, comme c'est l'ouvrier qui agit dans la montre qu'il a faite : il n'est donc personnellement pour rien dans ce qu'il fait. Mais, dans les natures intelligentes et libres, la raison ayant conçu l'ordre et défini l'individu un instrument de l'ordre, l'individu qui se sent maître de son activité comprend qu'il est chargé de l'accomplissement de l'ordre en lui ; il prend donc en main la

direction de lui-même, et marche au but de son propre mouvement; dès lors ses actes lui appartiennent, il en a le mérite, il en a subi la responsabilité, il est moral, c'est-à-dire que, comme Dieu lui-même, il comprend le bien et le fait de sa propre volonté.

La liberté ne consiste pas à faire autre chose que ce qu'aurait fait sans elle la nature abandonnée à ses tendances; mais elle consiste à le faire au nom de l'ordre, et non pas au nom de l'individu; elle consiste à le faire volontairement, et non pas fatalement; avec intelligence, et non pas à l'aveugle : ce qui donne à l'individu la propriété et le mérite de ce qui se passe en lui.

De la liberté et de l'intelligence naissent le droit et le devoir, idées qu'on a tant de fois définies et tant de fois défigurées. L'être qui comprend le bien et qui est libre est soumis au devoir de l'accomplir en lui et de le respecter partout où il le rencontre. Il a le devoir de l'accomplir en lui, parce qu'il en est chargé spécialement; il a le devoir de le respecter ailleurs, parce que c'est le bien qui est respectable et non pas l'individu dans lequel il s'accomplit. Il y a plus, il se sent le devoir d'aider à l'accomplir partout où il peut, parce qu'il doit tout le bien qu'il peut faire.

L'être créé pour accomplir une destinée n'est pas le maître de la changer : à ce premier titre, il paraît mal à la raison de mettre obstacle au développement, même fatal et aveugle, de sa nature; mais, si cet être comprend sa destinée et s'il s'en trouve chargé, il est injuste de s'opposer à ce qu'il l'accomplisse : car non-seulement c'est empêcher le bien, ce qui est mal, mais c'est l'empêcher dans un être responsable de son accomplissement, ce qui constitue l'injustice. C'est pourquoi tout être libre et intelligent conçoit qu'il a le droit d'accomplir sa des-

tinée, et impose à tout être qui comprend sa situation le devoir de respecter ce droit sous peine d'injustice.

Nous ne pousserons pas plus loin la déduction de ces conséquences ; nous en avons assez dit pour montrer que, si le bien pour tout être est l'accomplissement de sa destinée, tous les êtres cependant ne l'accomplissent pas aux mêmes conditions. L'échelle est facile à tracer. D'abord, les êtres qui ne sont que des instruments insensibles et aveugles, qui accomplissent leur rôle dans la création, sans le vouloir, sans le savoir, sans le sentir ; puis les êtres animés ou sensibles, qui ressentent le plaisir de leurs besoins satisfaits et la douleur de leurs appétits trompés, en qui, par conséquent, la sensibilité fortifie, dirige et aiguillonne la puissance de l'instinct ; enfin, les natures libres et intelligentes, qui jugent leurs instincts et leurs sensations, comprennent le bien, l'accomplissent volontairement et pour lui-même, l'opèrent en elles, le respectent partout, et chez lesquelles se produit l'admirable phénomène du bien et du mal moral.

III

DU PROBLÈME DE LA DESTINÉE HUMAINE

(1830) ¹

Jusqu'ici, Messieurs, tout mon enseignement dans cette faculté a été consacré à des recherches particulières sur la nature de l'homme : j'essayais avec vous de pénétrer jusqu'aux principes qui la constituent, d'en constater le nombre, les fonctions et les lois, et d'arriver, par cette analyse des éléments de la vie psychologique, à l'intelligence des phénomènes spéciaux par lesquels elle se manifeste en nous. En renonçant aujourd'hui à ces recherches sévères, et en donnant pour objet à ce cours le problème de la destinée humaine, vous pourriez croire que j'ai voulu m'armer contre vos souvenirs, et vous dédommager, par l'intérêt du sujet, de cette éloquence dans la parole, et de cette profondeur dans la pensée, dont mon savant prédécesseur vous avait en quelque sorte fait une habitude. Non, Messieurs; quelque redoutable que puisse être pour moi la comparaison, la crainte d'y succomber n'a point influé sur le choix que j'ai fait. Cette chaire n'est point un théâtre où des

1. Ce morceau et le suivant sont les deux premières leçons du cours de morale professé à la Faculté des lettres de 1830 à 1831. Elles ont été recueillies par la sténographie et revues par l'auteur.

orateurs viennent disputer devant vous le prix de l'éloquence. Je ne vois autour de moi que des amis de la science, et je continue de croire qu'elle suffirait à ceux qui l'aiment. Des motifs plus graves m'ont déterminé : j'ai considéré les intérêts de la science et les vôtres, je n'ai point songé aux miens ; pour tout dire en un mot, si j'ai choisi pour sujet de ces leçons le problème moral, c'est qu'il m'a paru que, dans un moment où s'agitent au sein de cette grande ville et de cette grande nation les destinées de l'humanité, il était convenable, il était important de traiter dans cette faculté le problème de la destinée de l'homme.

En effet, Messieurs, il ne faut pas s'y tromper, c'est le privilège des peuples qui marchent à la tête de la civilisation, que rien de grand ne puisse se passer dans leur sein, qui n'influe sur les destinées de l'espèce elle-même. Ce privilège, que la Grèce reçut de l'Orient et qu'elle légua à l'Italie, nul ne le conteste depuis deux siècles à notre glorieux pays. Aussi, nous en avons la conscience, et les étrangers la partagent, les révolutions qui s'accomplissent chez nous ne s'y accomplissent pas pour nous seuls, elles s'y accomplissent pour l'Europe entière, et les révolutions qui s'accomplissent pour l'Europe entière, s'accomplissent pour l'espèce entière. Telle est la portée immense, telle est l'influence extraordinaire, que la Providence a momentanément attribuée aux actions d'un seul peuple. Or, il m'eût paru peu convenable, le lendemain d'un des plus grands événements de l'histoire de ce peuple privilégié, au moment où les conséquences de cet événement fermentent partout et vont peut-être changer la face de l'Europe, et quand vos esprits préoccupés d'une noble curiosité ne peuvent se détacher de ce grand spectacle, il m'eût paru peu convenable, dis-je,

dans un pareil moment de vous enfermer dans des recherches purement métaphysiques. A quoi servirait la science de l'homme, si elle ne servait pas à faire comprendre les grands mouvements de l'histoire de l'humanité ? Et quel moment plus propre à lui demander le sens de cette histoire, que celui où l'une de ses plus mémorables pages s'écrit pour ainsi dire sous nos yeux ? Rien, Messieurs, ne donne le sentiment de la destinée humaine comme ces temps de crise où elle fait un grand pas. Il semble alors que les intentions de la Providence se révèlent à la conscience des individus chargés de les accomplir, et qu'il ne faille qu'une faible attention pour les pénétrer. Le philosophe ne doit pas laisser échapper ces intervalles de lucidité. D'une part, il doit en profiter pour la science, et, d'autre part, répondant à l'appel de l'époque, éclairer du flambeau de la science les intelligences fortement éveillées, et d'autant plus avides de comprendre qu'elles se sentent plus près de la lumière. Voilà, Messieurs, pourquoi j'ai posé le problème de la destinée humaine ; voilà pourquoi j'ai résolu de l'agiter avec vous. Abordons cette grande question, et d'abord tâchons de la comprendre.

Le spectacle de l'univers qui nous environne et des différents êtres qui le peuplent inspire à tous les hommes certaines croyances qu'il ne dépend pas plus d'eux de ne pas avoir qu'il ne dépend d'eux de les rejeter quand une fois elles se sont produites. Comme tous les êtres qui remplissent le monde ont une nature déterminée, il nous semble certain que cette nature impose à chacun une destination spéciale ; et, comme le monde lui-même est un tout harmonieux, nous croyons que la destination spéciale de chacun de ces êtres concourt à la destination de l'ensemble, et forme un élément de l'ordre universel.

Tout être, quel qu'il soit, nous semble donc dévoué, par son organisation, à une certaine fin. L'accomplissement de cette fin est son rôle ici-bas, et de la combinaison de tous ces rôles résulte le drame de la création. Quelle est la fin d'un être donné ? Nous pouvons l'ignorer. Mais, soit que nous la connaissions ou que nous ne la connaissions pas, nous ne laissons pas de croire qu'il en a une, et qu'elle importe à l'harmonie générale du tout. De même que dans une grande machine composée de mille rouages nous savons que chaque rouage accomplit un certain mouvement, et nous croyons que ce mouvement contribue pour sa part au mouvement de la machine entière : de même, dans ce vaste univers, peuplé de tant d'êtres différents, non-seulement nous croyons que chacun de ces êtres agit selon sa nature, mais encore que son action importe à celle de l'ensemble. Il n'est rien dans la création que nous ne soumettions à cette loi. Nous ne l'imposons pas seulement à l'homme, aux animaux, aux plantes, nous l'appliquons même à ces objets que nous appelons inanimés, et qui certes ne méritent pas ce nom. Pas plus que moi, ce caillou qui roule sous mes pieds n'a été créé en vain : sa nature lui assigne, comme à moi, un rôle dans la création ; et, si ce rôle est obscur, s'il est moins beau, moins considérable que le mien, il n'en est pas moins rempli, et n'en concourt pas moins au but que le créateur s'est proposé en laissant échapper le monde de ses mains.

D'où nous viennent ces croyances ? ce n'est pas ici le lieu de le chercher ; mais, de quelque source qu'elles émanent, et à quelque titre qu'elles se fassent accepter, toujours est-il qu'elles sont invincibles. Quand nous cherchons à révoquer en doute le double principe que nous venons de signaler, nous ne pouvons y parvenir,

Il persiste, malgré tous nos efforts pour l'extirper. Le scepticisme peut bien contester la vérité absolue de ce principe ; il peut bien soutenir que, si l'intelligence humaine était faite d'une autre manière, ce principe qui nous semble nécessaire pourrait nous paraître absurde ; mais ce qu'il ne peut pas, c'est d'en détruire, c'est d'en affaiblir la puissance. Les sceptiques eux-mêmes, dans la pratique de la vie, retombent sous son ascendant : là, ils croient ; là, ils concluent comme le reste des hommes, et, comme le reste des hommes, attribuent une destination à chaque chose et la cherchent. C'est que le scepticisme s'abuse ; c'est que la question en philosophie n'est pas de savoir ce que serait la vérité si l'intelligence était faite autrement qu'elle ne l'est : la question est de savoir quelle est la vérité pour l'intelligence humaine. Prétendre à une vérité supérieure, c'est prétendre à l'impossible : car l'intelligence ne peut pas cesser d'être ce qu'elle est, pour juger ce que serait la vérité après cette transformation. Il n'y a pas d'autre vérité pour l'homme que la vérité humaine : c'est la seule qu'il lui soit donné d'atteindre.

Tous les êtres ont donc leur destination spéciale qui leur est imposée par leur nature, et, parce qu'elle leur est imposée par leur nature, tous y tendent avec énergie. Voilà ce que tous les êtres ont de commun. Mais, cette destination, la plupart l'ignorent en l'accomplissant, et il n'a été donné qu'à un bien petit nombre de savoir qu'ils en ont une. Ce privilège éminent a été réservé aux natures raisonnables, et le seul être doué de raison que nous connaissions, c'est l'homme.

Si vous considérez le minéral, vous voyez qu'il y a en lui deux éléments : les molécules agrégées, et la force qui les tient agrégées. La force est l'élément constitutif,

car c'est elle qui fait l'agrégation, et le minéral est cette agrégation même. Voilà donc un principe qui, en vertu de sa nature, accomplit une certaine mission, qui est sa fin. Mais, ce principe étant dépourvu de sensibilité et d'intelligence, cette fin s'accomplit en lui sans qu'il le sente, sans qu'il le sache. Quand son action s'exerce sans obstacle, il ne jouit pas ; quand elle est contrariée ou vaincue par une force extérieure, il ne souffre pas ; et non-seulement il ne jouit ni ne souffre dans ces deux cas parce qu'il est insensible, mais, parce qu'il est inintelligent, il n'est point informé que dans l'un il accomplit sa destination, et que dans l'autre il en est empêché ; il ne sait pas même qu'il en a une, encore moins quelle elle est. C'est un acteur aveugle, qui joue son rôle sans le connaître, sans le vouloir, sans savoir qu'il en a un et qu'il le remplit.

Dans la plante, la force a un développement plus varié plus riche, plus puissant. Son rôle ne se borne point à maintenir dans une agrégation immobile un certain nombre de molécules matérielles. Elle s'empare du germe, et, appelant à elle tous les éléments propices que la nature a mis à sa portée, comme une ouvrière habile, elle compose, elle organise un être, qui se couvre de fleurs et de fruits, qui vit de sa vie, et qui abandonne aux vents et à la terre, aux ondes et à la nature, des semences qui contiennent le germe de nouveaux êtres semblables à lui. Telle est la destination plus noble de la plante, ou du principe qui la constitue. Mais elle aussi fait tout cela sans le savoir ; elle aussi ne s'inquiète pas de sa destinée, parce qu'elle est inintelligente. Sent-elle du moins la hache qui la frappe, le vent qui froisse ses rameaux, le brûlant soleil qui dessèche ses racines ? Nous l'ignorons. Quelques faits sembleraient annoncer dans

les plantes je ne sais quelle sourde sensibilité qui tressaillirait obscurément quand elle est blessée dans ses organes les plus délicats ; mais ces indications ne sont point des preuves, et nous devons d'autant plus nous en défier, que nous sommes plus portés à prêter notre vie à toutes choses, et à soumettre à l'unité des lois de notre nature l'immense variété des êtres créés.

Dans l'animal, le doute n'est plus permis : le principe qui le constitue n'est plus une force étrangère à elle-même et à ses actes, qui, par le jeu combiné de certaines opérations qu'elle exécute sans le sentir, sans le savoir et sans le vouloir, accomplit mécaniquement la fin qui lui a été assignée dans la création. Par cela seul qu'il existe, et qu'il existe d'une certaine manière, le principe animal, comme tout principe possible, se développe et aspire à sa fin ; mais parce qu'il est sensible, il a la conscience de ces tendances instinctives, il les sent, elles sont pour lui des besoins ; et, parce qu'il les sent, quand elles sont satisfaites, il jouit ; quand elles sont contrariées, il souffre. Ce n'est pas tout : il a reçu de Dieu une intelligence suffisante pour reconnaître l'objet de ces besoins, et assez d'empire sur lui-même pour mettre volontairement ce qu'il a de puissance au service de ces besoins. L'animal ne reste donc point, comme la plante, étranger à ce qui se fait en lui : en vertu de cette triple faculté qu'il a, et dont elle est privée, il lui est donné de participer à l'accomplissement de sa propre destination. Mais il ne lui est point donné de comprendre qu'il en a une, ni quelle elle est : il lui manque pour cela ce degré supérieur d'intelligence qu'on appelle *raison*, et sans lequel l'entendement est réduit à connaître sans comprendre, et à servir en esclave au lieu de gouverner en maître. En cédant à ses besoins, en démêlant ce qui

leur est propre, en agissant pour les apaiser, l'animal ne sait pas ce qu'il fait ; il ne sait pas qu'il accomplit sa destination, encore moins comprend-il qu'en accomplissant cette destination il joue un rôle dans l'univers. Jamais l'idée d'une destination ne se présente à lui, jamais il ne se pose le problème de savoir quelle est la sienne, quelle est celle du monde. Le noble mais triste privilège de ces hautes pensées lui a été refusé : sa nature en est incapable.

Il en est tout autrement de l'homme. L'homme est aussi, par sa constitution, prédestiné à une certaine fin. Cette destination s'explique primitivement en lui, comme dans les animaux, par des besoins, des désirs, des mouvements instinctifs. Comme eux, il a une sorte d'intelligence, qui sert à reconnaître et l'existence de ces désirs et de ces besoins et les objets qui peuvent les satisfaire. Il a aussi, comme eux, cette sensibilité qui fait souffrir tout être créé quand les inclinations de sa nature sont contrariées, qui le font jouir quand elles ne le sont pas. Comme eux, enfin, il possède cette faculté de disposer de lui-même, qui permet à une cause d'employer volontairement sa puissance à la poursuite des objets que ses besoins, ses inclinations, son intelligence, lui ont indiqués. Mais là ne s'arrêtent point les facultés que le ciel a départies à l'homme. Il a reçu de plus cette intelligence supérieure qu'on appelle *raison*, par laquelle il se comprend lui-même, et avec lui les choses qui l'entourent et les rapports qui existent entre leur nature et la sienne. Non-seulement l'homme a le pouvoir et de sentir et de connaître les choses qui lui sont bonnes ou mauvaises, mais il a celui de comprendre à quel titre et comment les choses portent pour lui ces caractères opposés, à quel titre et comment toutes ne lui sont pas

également indifférentes, à quel titre et comment il y a, il peut y avoir, et pour lui et pour tous les êtres, du bien et du mal. L'homme, en un mot, en accomplissant la destinée que lui impose sa nature, a la faculté de comprendre qu'il en a une, que toute chose, et la création elle-même, a la sienne, et que celle de chaque être créé n'est qu'un fragment de celle de la création tout entière.

Si nous résumons ce que nous venons de dire, vous voyez, Messieurs, qu'il suffit qu'une chose soit, et soit d'une certaine manière, pour être par là même déterminée à un certain développement. Ce développement, c'est la destination même de l'être, destination qui dérive de sa nature. Chez les êtres insensibles et inintelligents la nature se développe et va à sa fin sans qu'ils le sentent et sans qu'ils le sachent. Chez les êtres purement sensibles, s'il en existe, la destination s'accomplit comme chez les autres ; mais, quand elle s'accomplit facilement, ils jouissent ; quand elle s'accomplit difficilement, ils souffrent. Elle s'accomplit également chez les êtres doués d'intelligence et privés de raison, mais avec cette circonstance, que l'intelligence et la volonté interviennent comme instruments. Enfin, chez les êtres raisonnables, un nouveau phénomène se produit : non-seulement ils jouissent ou ils souffrent, selon que leur destination s'accomplit facilement ou difficilement ; non-seulement ils interviennent par leur intelligence et leur volonté dans l'accomplissement de cette destination, mais encore ils comprennent qu'ils en ont une, et qu'elle est le mot de cette énigme qu'on appelle la vie. Telle est la gradation que présentent, à ce point de vue, les différentes espèces d'êtres qui composent la création.

Maintenant, Messieurs, il ne faut pas croire que l'homme s'élève de bonne heure, ni à la conception de cette grande

pensée, ni à celle des nombreux problèmes qu'elle engendre nécessairement, et qui en sont comme les émanations inévitables. Non, Messieurs; l'homme n'est pendant longtemps qu'un animal, à la vérité plus parfait que tous les autres, mais dont l'intelligence ne s'élève pourtant à aucun des problèmes qui sont véritablement humains, et qu'il a été à jamais interdit à tout animal de concevoir et de poser. Pendant toute la première partie de sa courte durée, la vie de l'homme est un sommeil dont il n'a pas conscience, une nuit où la lumière n'a point pénétré. Des besoins se développent en lui, des facultés s'y montrent et s'y développent aussi. Il est porté, par ces besoins et par ces facultés, vers certains objets; son intelligence lui apprend, à l'aide de l'expérience, à reconnaître ces objets, à satisfaire ces besoins, à exercer et à développer ces facultés. Il parvient même, ce qui n'arrive qu'à un bien moindre degré chez l'animal, à combiner tous les moyens possibles qui sont à sa disposition pour parvenir à la plus complète satisfaction de ses besoins et au plus grand développement de ses facultés. Mais pendant très-longtemps il fait cela sans savoir, sans se demander pourquoi il le fait. Le phénomène de la raison concevant l'idée de destination, concevant que toute chose en a une, concevant que l'homme a la sienne, et que cette destination a un rapport nécessaire avec celle de l'univers, ce phénomène-là tarde très-longtemps à se produire dans l'homme. Le jour où il s'y produit enfin est un grand jour, un jour que l'on n'oublie jamais; mais ce jour tarde longtemps à luire, et, tant qu'il n'est pas venu, on peut dire que la vie de l'homme n'est que la vie animale à son plus haut degré.

Il semble d'abord que cette première vie, qui est bien évidemment celle de l'enfant se prolonge extraordinairement.

rement chez le commun des hommes, et que même, chez un grand nombre, elle remplisse à elle seule toute la durée de l'existence. En effet, en jetant les yeux sur la société qui nous entoure, qu'y voyons-nous? où sont les hommes préoccupés du grand problème de la destinée humaine, les hommes que ce problème tourmente, les hommes que ce problème agite et élève, les hommes à qui ce problème prenne une de leurs pensées et dérobe une des minutes de leur temps? Assurément, si chacun de nous connaît quelques-uns de ces hommes, chacun de nous sait aussi qu'ils sont en petit nombre, et que ce n'est point de pareils éléments qu'est composée cette foule qui nous environne. A voir le spectacle qu'elle nous présente, et ces milliers d'êtres qui vivent au jour le jour, poursuivant les objets divers de leurs passions, très-contents quand ils les ont atteints, très-désappointés quand ils leur ont échappé, mais, heureux ou trompés, se prenant le lendemain d'ambitions toujours nouvelles, de désirs toujours renaissants, et poursuivant intrépidement leur rôle sans songer jamais à se demander le sens de cette pièce qui leur donne tant de mal, et dans laquelle ils figurent sans savoir pourquoi, à voir, dis-je, cette réalité de la vie humaine, on croirait que le privilège de comprendre que nous avons une destinée appartient bien moins à l'humanité qu'à la philosophie, et que, si c'est là le fait qui distingue l'homme de l'animal, ce n'est guère que par exception qu'il prend le rang supérieur qui lui a été assigné.

Sans doute, Messieurs, il est vrai de le dire, l'homme n'arrive que tard à ces grandes questions, et, alors même qu'il se les est posées, les intérêts et les passions de tous les jours reprennent bientôt le dessus, et tendent incessamment à les lui faire oublier. Ce n'est que dans quel-

ques cas extraordinaires, dans quelques circonstances rares, que son esprit s'élève à ces hautes pensées. Cela est vrai pour le commun des hommes, cela est vrai aussi pour les esprits distingués, qui sont emportés comme les autres par le flux et le reflux des circonstances, et qui passent ainsi une grande partie de leur vie à obéir à leur nature, sans considérer où elle les pousse. Oui, le fait est exact, et je ne le conteste point; et cependant, j'ose le dire, il n'est pas un homme, si pauvre que sa naissance l'ait fait, si peu éclairé que la société l'ait laissé, si maltraité, en un mot, qu'il puisse être par la nature, la fortune et ses semblables, à qui, un jour au moins dans le courant de sa vie, sous l'influence d'une circonstance grave, il ne soit arrivé de se poser cette terrible question qui pèse sur nos têtes à tous comme un sombre nuage, cette question décisive: Pourquoi l'homme est-il ici-bas, et quel est le sens du rôle qu'il y joue? Vous êtes là, Messieurs, pour témoigner de la vérité de cette assertion: car pour aucun de vous la question que je pose n'est une question inconnue; elle ne l'est à aucun homme qui ait un peu vécu, qui ait un peu souffert. Il reste donc à savoir quelles sont ces circonstances qui viennent nous tirer du rang de l'animal pour nous élever à une pensée, qui est la pensée morale, la pensée humaine par excellence.

Il est bien évident d'abord que, si l'homme ne portait pas en lui-même les deux principes que j'ai signalés en commençant, jamais l'homme ne concevrait la question morale et ne se la poserait. C'est uniquement parce que l'homme est capable de comprendre que toute chose a été créée pour une fin, et que, dans l'ensemble de cet univers, la fin de chaque chose doit importer à la fin du tout, que l'homme s'inquiète de sa propre destinée et de

ses rapports avec celle du monde. Supprimez dans l'homme la raison, ne lui laissez que l'intelligence, et placez-le sous l'influence d'une circonstance quelconque, jamais un pareil souci ne l'occupera. Or, la raison de l'homme est née avec lui; mais elle sommeille pendant longtemps, et il faut des excitations puissantes pour la réveiller, et lui faire mettre dehors, si je puis m'exprimer ainsi, les principes qu'elle contient. Jusquelà, ils sont en elle comme s'ils n'étaient pas. Tout homme porte en soi, dès son enfance, les principes générateurs de la question morale, et pourtant la question morale ne se pose que tard, et semble même ne se poser qu'à peine dans un grand nombre d'esprits. Nous devons donc chercher quelles circonstances parviennent à éveiller la raison humaine sur ce point, et nous forcent à ouvrir les yeux sur l'énigme de la vie.

Jamais peut-être, Messieurs, l'homme ne se demanderait pourquoi il a été mis dans ce monde, si les tendances de sa nature y étaient continuellement et complètement satisfaites. Une parfaite, une invariable harmonie entre la pente de ses désirs et le cours des choses laisserait peut-être sa raison éternellement endormie. Ce qui éveille la raison, Messieurs, ce qui l'oblige à s'inquiéter de la destinée de l'homme, c'est le mal : le mal, qui est partout dans la condition humaine, jusque dans ces jouissances passagères qu'on appelle le bonheur.

Au début de la vie, notre nature, s'éveillant avec tous les besoins et toutes les facultés dont elle est pourvue, rencontre un monde qui semble offrir un champ illimité à la satisfaction des uns et au développement des autres. A la vue de ce monde qui paraît renfermer pour elle le bonheur, notre nature s'élance, pleine d'espérances et d'illusions. Mais il est dans la condition humaine

qu'aucune de ces espérances ne soit remplie, qu'aucune de ces illusions ne soit justifiée. De tant de passions que Dieu a mises en nous, de tant de facultés dont il nous a doués, examinez, et voyez laquelle ici-bas a son but, et parvient à sa fin. Il semble que le monde qui nous entoure ait été constitué de manière à rendre impossible un pareil résultat. Et cependant, ces désirs et ces facultés résultent de notre nature; ce qu'ils veulent, c'est ce qu'elle veut; ce qu'elle veut, c'est la fin pour laquelle elle a été faite, c'est son bonheur, c'est son bien. Elle souffre donc, Messieurs, et non-seulement elle souffre, mais elle s'étonne et s'indigne : car, comme elle ne s'est point faite, il n'a point dépendu d'elle d'avoir ou de n'avoir pas ces tendances; la satisfaction de ces tendances lui semble donc non-seulement naturelle, mais encore légitime; elle trouve donc que les lois de la nature et celles de la justice sont blessées dans ce qui lui arrive; et de là, cette longue incrédulité d'abord, puis ensuite cette sourde protestation que nous opposons aux misères de la vie. Tant que dure notre jeunesse, le malheur nous étonne plus qu'il ne nous effraie; il nous semble que ce qui nous arrive est une anomalie, et notre confiance n'en est point ébranlée. Cette anomalie a beau se répéter, nous ne sommes point désabusés; nous aimons mieux nous accuser que de mettre en doute la justice de la Providence; nous croyons que, si nous éprouvons des mécomptes, la faute en est à nous, et nous nous encourageons à être plus habiles; et, alors même que notre habileté a échoué mille fois, nous nous obstinons encore à croire. Mais, à la fin, soit que quelque grand coup, venant à nous frapper, nous ouvre subitement les yeux, soit que, la vie s'écoulant, une expérience si longtemps prolongée l'emporte, la triste vérité nous apparaît : alors

s'évanouissent les espérances qui nous avaient adouci le malheur ; alors leur succède cette amère indignation qui le rend plus pénible ; alors du fond de notre cœur oppressé de douleur, du fond de notre raison blessée dans ses croyances les plus intimes, s'élève inévitablement cette mélancolique question : Pourquoi donc l'homme a-t-il été mis en ce monde ?

Et ne croyez pas, Messieurs, que les misères de la vie aient seules le privilège de tourner notre esprit vers ce problème : il sort de nos félicités comme de nos infortunes, parce que notre nature n'est pas moins trompée dans les unes que dans les autres. Dans le premier moment de la satisfaction de nos désirs, nous avons la présomption, ou, pour mieux dire, l'innocence de nous croire heureux ; mais, si ce bonheur dure, bientôt ce qu'il avait d'abord de charmant se flétrit ; et là où vous aviez cru sentir une satisfaction complète, vous n'éprouvez plus qu'une satisfaction moindre, à laquelle succède une satisfaction moindre encore, qui s'épuise peu à peu, et vient s'éteindre dans l'ennui et le dégoût. Tel est le dénouement inévitable de tout bonheur humain ; telle est la loi fatale à laquelle aucun d'eux ne saurait se dérober. Que si, dans le moment du triomphe d'une passion, vous avez la bonne fortune d'être saisi par une autre, alors, emporté par cette passion nouvelle, vous échappez, il est vrai, au désenchantement de la première et c'est ainsi que, dans une existence très-remplie et très-agitée, vous pouvez vivre assez longtemps avec le bonheur de ce monde avant d'en connaître la vanité. Mais cet étourdissement ne peut durer toujours : le moment vient où cette impétueuse inconstance dans la poursuite du bonheur, qui naît de la variété et de l'indécision de nos désirs, se fixe enfin, et où notre nature, ramassant,

pour ainsi dire, et concentrant dans une seule passion tout le besoin de bonheur qui est en elle, voit ce bonheur, l'aime, le désire dans une seule chose qui est là, et à laquelle elle aspire de toutes les forces qui sont en elle. Alors, quelle que soit cette passion, alors arrive inévitablement l'amère expérience que le hasard avait différée : car, à peine obtenu, ce bonheur si ardemment, si uniquement désiré, effraie l'âme de son insuffisance ; en vain elle s'épuise à y chercher ce qu'elle y avait rêvé ; cette recherche même le flétrit et le décolore : ce qu'il paraissait, il ne l'est point ; ce qu'il promettait, il ne le tient pas ; tout le bonheur que la vie pouvait donner est venu, et le désir du bonheur n'est point éteint. Le bonheur est donc une ombre, la vie une déception, nos désirs un piège trompeur. Il n'y a rien à répondre à une pareille démonstration ; elle est plus décisive que celle du malheur même ; car, dans le malheur, vous pouvez encore vous faire illusion, et, en accusant votre mauvaise fortune, absoudre la nature des choses ; tandis qu'ici c'est la nature même des choses qui est convaincue de méchanceté : le cœur de l'homme et toutes les félicités de la vie mis en présence, le cœur de l'homme n'est point satisfait. Aussi, ce retour mélancolique sur lui-même, qui élève l'homme mûr à la pensée de sa destinée, qui le conduit à s'en inquiéter et à se demander ce qu'elle est, naît-il plus ordinairement encore de l'expérience des bonheurs de la vie que de celle de ses misères. Ce sont là deux des cas où la question se pose ; ce ne sont pas les seuls.

Dans le sein des villes, l'homme semble être la grande affaire de la création ; c'est là qu'éclate toute son apparente supériorité, c'est là qu'il semble dominer la scène du monde, ou, pour mieux dire, l'occuper à lui

seul. Mais, lorsque cet être si fort, si fier, si plein de lui-même, si exclusivement préoccupé de ses intérêts dans l'enceinte des cités et parmi la foule de ses semblables, se trouve par hasard jeté au milieu d'une immense nature, qu'il se trouve seul en face de ce ciel sans fin, en face de cet horizon qui s'étend au loin et au delà duquel il y a d'autres horizons encore, au milieu de ces grandes productions de la nature qui l'écrasent, sinon par leur intelligence, du moins par leur masse ; mais, lorsque voyant à ses pieds, du haut d'une montagne et sous la lumière des astres, de petits villages se perdre dans de petites forêts, qui se perdent elle-mêmes dans l'étendue de la perspective, il songe que ces villages sont peuplés d'êtres infirmes comme lui, qu'il compare ces êtres et leurs misérables habitations avec la nature qui les environne, cette nature elle-même avec notre monde sur la surface duquel elle n'est qu'un point, et ce monde, à son tour, avec les mille autres mondes qui flottent dans les airs, et auprès desquels il n'est rien : à la vue de ce spectacle, l'homme prend aussi en pitié ses misérables passions toujours contrariées, ses misérables bonheurs qui aboutissent invariablement au dégoût ; et alors aussi la question de savoir ce qu'il est et ce qu'il fait ici-bas lui vient ; et alors aussi il se pose le problème de sa destination.

Ce n'est pas tout. Non-seulement le bonheur, le malheur, la comparaison de notre infirmité avec la grandeur de la nature, mais encore les regards jetés, soit sur l'histoire de notre espèce, soit sur celle de cette terre que nous habitons, évoquent dans l'âme la plus préoccupée, la plus exclusivement renfermée dans la satisfaction de ses besoins et de ses passions, le problème de la destination.

Vous qui savez l'histoire, voyez un peu comment l'humanité a marché.

Dans les grandes plaines de l'Asie, vous voyez arriver des races qui descendent des montagnes centrales de ce vaste continent, des races qui ont peut-être des ancêtres, mais qui n'ont pas d'histoire. Elles s'en viennent sauvages, presque nues, à peine armées ; elles s'en viennent sans dire d'où elles sortent, ni à qui elles appartiennent ; elles arrivent là un jour, elles s'emparent de ces plaines. D'un autre côté, et des déserts de l'Arabie, arrivent d'autres races, qui n'ont pas le même crâne, les mêmes idées, mais qui sont dans la même ignorance de leur origine et de leurs ancêtres. En se rencontrant, elles se trouvent hostiles les unes aux autres : de longues luttes s'engagent, qui fondent de grands empires aussitôt renversés qu'établis ; une race surnage enfin, qui demeure en possession de ces terres et y domine seule, tenant les autres sous ses pieds. Cet empire, à peine créé, entre en contact avec l'Europe. Là aussi des hommes sans histoire, qui ont encore d'autres crânes, d'autres idées, une autre manière de vivre. Et ces deux races, l'une asiatique et l'autre grecque, se disputent la prépondérance : les Grecs l'emportent, et l'Asie est soumise. Mais bientôt un nouveau peuple, habitant l'occident, s'élève, grandit rapidement, et dans les cadres immenses de son empire engloutit la race grecque et ses conquêtes. Cet autre peuple est lui-même entouré de races inconnues à elles-mêmes et aux autres, qui vivent, depuis des époques ignorées, dans l'occident et le nord de l'Europe. Ces hommes, qui ne ressemblent ni aux Romains, ni aux Grecs, ni aux Orientaux, qui ont d'autres croyances, d'autres idées, d'autres langues, ont aussi leur vocation qui les agite au sein de leurs forêts, et qui les appelle à

leur tour sur la scène du monde. Ils y paraissent quand l'heure est venue, et Rome s'écroute sous leur souffle. Et puis, plus tard, on pénètre dans des pays ignorés, on découvre le nord de l'Asie, le midi de l'Afrique, l'Amérique, les innombrables îles semées comme de la poussière sur la surface de l'Océan, et partout de nouveaux peuples, des peuples de toutes les couleurs, blancs, noirs, rouges, cuivrés, à crânes de toutes les formes, à civilisations de tous les degrés, à idées de toutes les espèces; et de ces peuples, aucun ne sait d'où il vient, ce qu'il fait sur la terre, où il va; aucun ne sait par quel lien il se rattache à la commune humanité!

Quand on réfléchit à cette histoire de l'espèce humaine, à cette nuit profonde qui couvre en tous lieux son berceau, à ces races qui se trouvent partout en même temps et partout dans la même ignorance de leur origine, aux diversités de toute espèce qui les séparent encore plus que les distances, les montagnes et les mers, à l'étonnement dont elles sont saisies quand elles se rencontrent, à la constante hostilité qui se déclare entre elles dès qu'elles se connaissent; quand on songe à cette obscure prédestination qui les appelle tour à tour sur la scène du monde, qui les y fait briller un moment, et qui les replonge bientôt dans l'obscurité, un sentiment d'effroi s'empare de l'âme, et l'individu se sent accablé de la mystérieuse fatalité qui semble peser sur l'espèce. Qu'est-ce donc que cette humanité dont nous faisons partie? d'où vient-elle? où va-t-elle? En est-il d'elle comme des herbes des champs et des arbres des forêts? comme eux, est-elle sortie de terre, en tous les lieux, au jour marqué par les lois générales de l'univers, pour y rentrer un autre jour avec eux? ou bien, comme l'a rêvé son orgueil, la création n'est-elle qu'un théâtre sur lequel

elle vient jouer un acte de ses destinées immortelles ? Encore, si la lumière qui ne luit pas sur son berceau éclairait son développement ? Mais qui sait où elle va, comment elle va ? La civilisation orientale est tombée sous la civilisation grecque ; la civilisation grecque est tombée sous la civilisation romaine ; une nouvelle civilisation, sortie des forêts de la Germanie, a détruit la civilisation romaine : que deviendra cette nouvelle civilisation ? Conquerra-t-elle le monde, ou bien est-il dans la destinée de toute civilisation de s'accroître et de tomber ? En un mot, l'humanité ne fait-elle que tourner éternellement dans le même cercle, ou bien avance-t-elle ? ou bien encore, comme quelques-uns le prétendent, recule-t-elle ? Car on a supposé aussi que toute lumière était au commencement, que, de traditions en traditions, de transmissions en transmissions, cette lumière allait s'éteignant, et que, sans nous en douter, nous marchions à la barbarie par le chemin de la civilisation. L'homme, Messieurs, demeure éperdu en face de ces problèmes : anéanti qu'il est dans l'espèce, l'anéantissement de l'espèce elle-même au milieu d'une mer de ténèbres glace son cœur et confond son imagination. Il se demande quelle est cette loi sous laquelle marche le troupeau des hommes sans la connaître, et qui l'emporte avec eux d'une origine ignorée à une fin ignorée : et de cette manière encore se pose pour lui la question de sa destinée.

Enfin, un motif de se la poser, plus formidable encore, si je puis me servir de cette expression, c'est celui dont la science nous a récemment mis en possession. Vous savez qu'en sondant les entrailles de la terre, on y a trouvé des témoignages, des monuments authentiques, de l'histoire de ce petit globe que nous habitons. On s'est

convaincu qu'il fut un temps où la nature n'avait su produire à sa surface que des végétaux, végétaux immenses auprès desquels les nôtres ne sont que des pygmées, et qui ne couvraient de leur ombre aucun être animé. Vous savez qu'on a constaté qu'une grande révolution vint détruire cette création, comme si elle n'eût pas été digne de la main qui l'avait formée. Vous savez qu'à la seconde création, parmi ces grandes herbes et sous le dôme de ces forêts gigantesques qui avaient distingué la première, on vit se dérouler de monstrueux reptiles, premiers essais d'organisation animale, premiers propriétaires de cette terre, dont ils étaient les seuls habitants. La nature brisa cette création, et, dans la suivante, elle jeta sur la terre des quadrupèdes dont les espèces n'existent plus, animaux informes, grossièrement organisés, qui ne pouvaient vivre et se reproduire qu'avec peine, et qui ne semblaient que la première ébauche d'un ouvrier malhabile. La nature brisa encore cette création, comme elle avait fait des autres, et, d'essai en essai, allant du plus imparfait au plus parfait, elle arriva à cette dernière création qui mit pour la première fois l'homme sur la terre. Ainsi, l'homme ne semble être qu'un essai de la part du Créateur, un essai, après beaucoup d'autres qu'il s'est donné le plaisir de faire et de briser. Ces immenses reptiles, ces animaux informes, qui ont disparu de la face de la terre, y ont vécu autrefois comme nous y vivons maintenant. Pourquoi le jour ne viendrait-il pas où notre race sera effacée, et où nos ossements déterrés ne sembleront aux espèces vivantes que des ébauches grossières d'une nature qui s'essaye? et, si nous ne sommes ainsi qu'un anneau dans cette chaîne de créations de moins en moins imparfaites, qu'une méchante épreuve d'un type inconnu, tirée à son tour pour être déchirée à

son tour, que sommes-nous donc, et où sont nos titres pour nous livrer à l'espérance et à l'orgueil ?

Telles sont, Messieurs, quelques-unes des circonstances qui, au milieu même de la vie la plus insouciant, viennent subitement provoquer dans l'esprit de l'homme l'apparition du problème de la destinée. Vous voyez qu'on peut résumer toutes ces circonstances sous une même formule ; car ce qui leur est commun à toutes et ce qui fait qu'elles conduisent également l'âme à ce mélancolique retour sur elle-même, c'est qu'elles mettent en évidence la contradiction qui existe entre sa grandeur naturelle et la misère de sa condition présente ; c'est qu'elles la désabusent de la profonde confiance qu'elle avait en elle-même ; c'est qu'en lui montrant partout ses instincts trompés, ses espérances déçues, ses croyances contredites, partout des bornes, partout des ténèbres, partout de l'impuissance, elles la mettent en alarmes sur elle-même et la forcent de remarquer que sa destinée est une énigme dont elle n'a pas le mot. Telle est la vertu commune cachée au fond de toutes ces circonstances, et qui leur donne, ainsi qu'à toutes celles qui la partagent, le même effet. Or, ces circonstances sont si nombreuses, l'enseignement qui en sort si immédiat et si simple, qu'il est impossible qu'aucun homme, si irréfléchi qu'on le suppose et dans quelque condition qu'on l'imagine, échappe, pendant le cours d'une longue vie, à la conception du problème de la destinée. Car ne croyez pas, Messieurs, qu'il faille être savant pour s'élever jusque-là : le pâtre, sur le sommet de la montagne, est aussi en face de la nature ; il songe aussi, dans ses longs loisirs, et à ce qu'il est, à ce que sont ces êtres qui habitent à ses pieds ; il a aussi des ancêtres descendus au tombeau les uns après les autres, et il se demande

aussi pourquoi ils sont nés, et pourquoi, après avoir traîné leur vie sur cette terre pendant quelques années, ils sont morts pour céder la place à d'autres, qui ont disparu à leur tour, et toujours ainsi sans fin ni raison. Le pâtre rêve comme nous à cette infinie création dont il n'est qu'un fragment ; il se sent comme nous perdu dans cette chaîne d'êtres dont les extrémités lui échappent ; entre lui et les animaux qu'il garde, il lui arrive aussi de chercher le rapport ; il lui arrive de se demander si, de même qu'il est supérieur à eux, il n'y aurait pas d'autres êtres supérieurs à lui ; et, quand il sent sa misère, il conçoit facilement des créatures plus parfaites, plus capables de bonheur, entourées d'une nature plus propre à le donner ; et, de son propre droit, de l'autorité de son intelligence qu'on qualifie d'infirme et de bornée, il a l'audace de poser au créateur cette haute et mélancolique question : « Pourquoi m'as-tu fait, et que signifie le rôle que je joue ici-bas ? »

Or, lorsque, sous l'influence de l'une ou l'autre de ces circonstances, l'homme est enfin arrivé, à une époque quelconque de sa vie, à se poser cette grande question, oh ! alors, les doutes qu'elle provoque, s'il n'en trouve pas immédiatement la solution dans des croyances établies, les doutes qu'elle provoque sont terribles. Je sais que bien des hommes, après avoir conçu le problème, semblent le perdre de vue et ne plus guère s'en inquiéter ; mais ne vous y trompez pas, Messieurs, une fois cette idée venue, elle ne peut plus périr ; on peut s'en distraire, il est vrai ; mais s'en défaire, jamais ; et voici pourquoi : c'est que les mêmes causes vous la rapellent sans cesse et avec beaucoup plus de facilité qu'elles ne vous l'ont suggérée ; c'est que la vie et la mort, les penchants et les misères de notre nature, la grandeur de la

création et les ténèbres de l'histoire, sont toujours là qui parlent à l'esprit, au cœur, à l'âme de l'homme de ce qui le touche le plus, sont toujours là qui l'assiègent, qui le tourmentent, qui ne permettent pas qu'une fois éveillé il se rendorme. Alors, Messieurs, l'homme n'est plus ce qu'il était; alors l'homme est changé; il est sorti de l'état d'innocence, il est arrivé à l'état raisonnable et réfléchi, à l'état humain proprement dit. Cette question est comme le flambeau dans la fable de Psyché: avant cette formidable révélation, l'homme obéissait à ses instincts, et, sans prévision, sans inquiétude, arrivait ou n'arrivait pas au but où ils le poussaient: quand il l'atteignait, il était heureux; quand il ne l'atteignait pas, il souffrait; mais ces malheurs passagers, bientôt effacés par l'apparition de passions nouvelles, ne ressemblaient en rien à cette tristesse profonde, à cette incurable mélancolie, qui s'empare de celui qui a conçu la question de la destinée humaine et entrevu les ténèbres qui l'enveloppent; alors une nouvelle corde est ébranlée au fond de l'âme, et toutes les distractions du monde n'empêchent pas que cette corde ne soit là et que le moindre événement ne la fasse vibrer.

Alors aussi s'éveillent, alors aussi se développent pour la première fois dans les profondeurs de l'âme humaine, trois sentiments endormis jusque-là, et qui ne peuvent éclore qu'à la chaleur de cette triste lumière. Ces sentiments sublimes, la gloire et le tourment de notre nature, sont le sentiment poétique, le sentiment religieux, et le sentiment philosophique.

L'âge d'innocence a sa poésie, l'âge mûr a la sienne; et, telle est la supériorité de celle-ci, qu'en se révélant à nous elle flétrit, elle décolore, elle anéantit le charme de la première. Il est singulier d'appeler poésie cette superficielle inspiration qui s'amuse à célébrer les joies

frivoles, à déplorer les douleurs éphémères des passions. Il faut bien distinguer la vraie poésie de ces chants vulgaires qui ne s'adressent qu'aux parties les plus extérieures et les plus animales de l'âme. La vraie poésie n'exprime qu'une chose, les tourments de l'âme humaine devant la question de sa destinée. C'est là, Messieurs, de quoi parle la véritable lyre, la lyre des grands poètes, celle qui vibre avec une monotonie si mélancolique dans les poésies de Byron, dans les vers de Lamartine. Ceux qui n'ont pas assez vécu ne comprennent qu'à moitié ces sourds accents, traduction sublime d'une plainte éternelle ; mais ils retentissent profondément dans les âmes mûres, en qui les mystères de la vie et de la mort, les destinées de l'homme et de l'humanité, ont développé le véritable sentiment poétique. A elles seules il est donné de comprendre la haute poésie lyrique ; à elles seules, pour mieux dire, il est donné de sentir la poésie : car la poésie lyrique est toute la poésie ; le reste n'en a que la forme.

Ce qui est vrai du sentiment poétique l'est, au même titre, du sentiment religieux. L'homme peut apprendre une religion dans son enfance : cela s'enseigne comme autre chose ; mais ce que c'est que la religion, un homme ne le sait pas, un homme ne peut pas le savoir, tant qu'il ne s'est pas inquiété de la destinée humaine, tant que l'expérience de la vie ne l'a pas conduit, ne l'a pas forcé à s'en inquiéter. Qu'est-ce en effet qu'une religion, Messieurs ? Examinez, et vous trouverez qu'une religion n'est autre chose qu'une réponse au problème de la destinée humaine et à toutes les questions qu'il entraîne à sa suite. Or, qu'importe la solution de ces problèmes à qui ne se les est jamais posés, à qui n'a jamais senti le besoin de les résoudre ? Comprend-on la solution quand

on ne comprend pas encore le problème ? Peut-on sentir le prix de la lumière quand on n'a pas connu l'anxiété des ténèbres ? Non, Messieurs. Aussi a-t-on une religion avant d'être religieux, c'est-à-dire avant d'avoir besoin de ce que la religion donne, avant de le concevoir, avant d'y aspirer, avant d'en connaître le prix. Tout cela vient et ne peut venir que le jour où se fait le retour de l'homme sur lui-même, où les mystères de sa destinée lui apparaissent, où le tourment de les connaître le saisit, et où toutes les puissances de son âme alarmée demandent, invoquent la lumière, comme les lèvres du voyageur altéré appellent la source du désert. De ce jour-là l'homme est religieux ; avant ce jour-là, il ne l'était pas.

Ce jour-là aussi, et seulement ce jour-là, naît en nous le sentiment philosophique : car un système philosophique, n'est, comme une religion, qu'une réponse aux questions qui intéressent l'humanité. Depuis deux ans, Messieurs, nous cherchons ensemble qu'elle est la nature de l'homme. Pourquoi cette étude ? pourquoi cette recherche ? Pensez-vous que ce fût de ma part ou de la vôtre pure curiosité de connaître ce que nous sommes ? Ah ! sans doute la connaissance de l'homme est en elle-même une noble conquête et qui mérite bien d'être poursuivie ; mais l'ambition de la faire n'est point la philosophie. La philosophie, c'est la recherche d'une solution à ces problèmes formidables qui tourmentent l'âme humaine ; le sentiment philosophique, c'est le besoin de poursuivre ces solutions avec le flambeau de la raison et de la science ; et si la philosophie s'occupe de la nature de l'homme, c'est parce que la connaissance de l'homme est le seul chemin qui puisse mener à ces solutions. Ce n'était pas en étudiant l'homme, mais en l'étudiant dans cette vue, que nous étions philosophes ;

c'est parce que le botaniste, le naturaliste, le géologue, l'historien, peuvent procéder à leurs recherches dans la préoccupation de ce but, qu'ils peuvent être philosophes; autrement et le psychologue et eux ne sont que des savants. Il en est donc de la philosophie comme de la poésie, comme de la religion : sa nature, son but, son prix, ne se révèlent au cœur de l'homme, et j'ai raison de dire au cœur, que quand il a senti peser sur lui le problème de sa destinée, et que le tourment du doute est venu le saisir au sein de sa primitive insouciance. La philosophie est une affaire d'âme comme la poésie et la religion; si on n'y met que son esprit, il est possible qu'on devienne philosophe un jour, il est démontré qu'on ne l'est pas encore. La poésie, la religion, la philosophie, sont les trois manifestations d'un même sentiment, qui se satisfait, ici par de laborieuses recherches, là par une foi vive, plus loin par des plaintes harmonieuses; et c'est ce qui fait que les âmes poétiques, religieuses, philosophiques, sont sœurs; et c'est ce qui fait qu'elles s'entendent si bien, alors même qu'elles parlent des langues si différentes; et c'est ce qui fait qu'elles échappent également aux âmes innocentes, qui ne connaissent point, qui ne comprennent point encore la tempête qui les agite.

Telle est, Messieurs, la grande révolution que produit dans l'homme l'apparition du problème de la destinée. Mais ce problème lui-même ne reste point en nous tel qu'il y est entré : il y fermente, si je puis m'exprimer ainsi, et y met au monde une foule d'autres questions qu'il contenait, et qui se posent inévitablement dans toute intelligence où il s'est posé lui-même.

En effet, Messieurs, ce grand problème ne l'est pas seulement par l'intérêt qu'il nous inspire, il l'est encore par son étendue, c'est-à-dire par les vastes questions

qu'il attire et qui font invasion à sa suite dans l'esprit humain. Il les attire, Messieurs, parce qu'il les implique et qu'il en est impliqué ; parce qu'on ne peut ni les résoudre sans lui, ni le résoudre sans elles ; parce qu'au fond elle ne forment avec lui, et lui avec elles, qu'un seul et grand problème. La philosophie a divisé ce problème pour le résoudre : vous savez qu'elle appelle *morale* la recherche de la destinée de l'homme ici-bas, *religion* la recherche de sa destinée avant et après cette vie, *philosophie de l'histoire* la recherche de la destinée de l'espèce humaine, *cosmologie* la recherche de l'origine et des lois de l'univers, *théologie* celle de la nature de Dieu et de ses rapports avec l'homme et la création ; vous savez qu'elle distingue bien d'autres problèmes encore, le *droit naturel*, le *droit politique*, le *droit des gens*, etc. Or, toutes ces divisions sont bonnes à ce titre qu'il faut bien analyser un sujet pour l'étudier ; mais ne croyez pas que ces lignes, menées à travers le sujet de la philosophie, en détruisent la radicale unité. Les questions sont distinctes, mais inséparables ; elles se tiennent par le pied, elles ne sont que des rameaux d'une même souche ; qui en conçoit une, est obligé d'aller à toutes ; qui veut en résoudre une, est forcé de les résoudre toutes ; elles s'appellent, elles s'impliquent, elles se présupposent, elles ne font qu'un dans l'esprit humain.

Essayez en effet, et cherchez, par exemple, quel est le meilleur gouvernement possible : comment le trouverez-vous ? Le meilleur gouvernement possible n'est-il pas celui qui conduit le mieux la société à sa fin, ou qui lui permet le mieux d'y aller ? Il faut donc connaître la fin de la société pour savoir quel est le meilleur gouvernement possible. Mais comment saurez-vous quelle est la fin d'une société d'hommes, si vous ne savez pas quelle

est la fin de l'homme lui-même ? la société n'est qu'une collection, et la fin d'une collection ne peut avoir sa raison que dans celle des éléments qui la composent. Ainsi, le problème politique est un corollaire du problème social, qui est lui-même un corollaire du problème moral ; et il est aussi impossible de considérer la conséquence indépendamment du principe que de s'arrêter au principe sans descendre à la conséquence. Mais ce problème moral, comment l'isoler à son tour du problème religieux ? Qui vous a démontré que toute la destinée de l'homme fût renfermée entre le berceau et la tombe ? Où avez-vous appris que la naissance fût un vrai commencement, que la mort fût une vraie fin ? Celui-là aurait gardé son secret, qui depuis quatre mille ans que l'humanité pense, aurait trouvé cette démonstration ; car l'humanité qui a toujours cru le contraire, car l'humanité qui a toujours rêvé sur le berceau de l'enfant et sur la tombe du vieillard, persiste encore dans ses croyances, et la science n'a pas déterré une preuve, un fait, qui sérieusement les ébranle. Nul donc, dans la recherche de la destinée de l'homme, ne peut légitimement s'enfermer entre la naissance et la mort. Il doit avec le genre humain, et au nom de ses besoins comme de sa raison, franchir ces fausses limites et pénétrer dans le passé et l'avenir de l'homme, c'est-à-dire dans la science religieuse proprement dite. Alors seulement il embrassera le problème de la destinée de l'homme dans toute son étendue ; alors seulement il pourra comprendre cette destinée telle qu'elle est ; car si on la mutilé, on la fausse ; car une partie quelconque de cette destinée reste obscure tant que l'ensemble ne l'a pas expliquée. Voilà pourquoi la religion pénètre jusque dans le droit naturel, jusque dans la politique, jusque

dans le droit des gens : ces sciences, en effet, dérivent de la morale, et la morale n'est claire, n'est complète, que dans son alliance avec la religion. L'esprit ne peut donc pas plus résister à la pente qui l'entraîne du problème moral au problème religieux, qu'à la logique qui le force de remonter au problème moral pour résoudre le problème religieux.

Les liens qui unissent tous ces problèmes à celui de l'origine et de la destinée de l'espèce ne sont pas moins étroits. Demandez à la pensée de séparer dans ses inquiétudes le sort de l'homme du sort de l'humanité, ou le sort de l'humanité de celui de l'homme, elle ne le peut pas. Elle va de l'un à l'autre par une sourde logique dont la réflexion n'a pas de peine à rendre compte. En effet, ce sont encore ses destinées que l'homme cherche dans celles de l'espèce ; tant qu'il n'a pas déterminé celles-ci, il ne sait pas toutes les siennes. L'homme ne peut donc s'arrêter à ses destinées individuelles ; il est donc obligé de s'occuper de celles de l'humanité, et non-seulement de celles de l'humanité, mais de celles des différents êtres qui peuplent la création, mais de celles de la création entière. En partant de lui, il va donc irrésistiblement à tout, et à Dieu, source de tout ; et, comme il ne va à tout qu'en vertu du souci qu'il a de lui-même, il ne peut songer à rien, agiter aucun problème sur rien, sans revenir à lui, ou, pour mieux dire, sans se placer, sans se maintenir continuellement au centre de tout. Et c'est ainsi que le problème de la destinée humaine est si fécond ; et c'est ainsi que ce fantôme, une fois apparu dans l'intelligence, y en évoque mille autres ; et c'est ainsi que toutes les questions que la philosophie sépare pour les résoudre restent néanmoins unies par une chaîne indissoluble, et ne forment, au vrai, qu'un seul

problème, qui, aux yeux du sens commun comme à ceux de la raison, n'est résolu dans une de ses parties que quand il l'est dans toutes sans exceptions.

Cette dépendance est si puissante, si naturelle, qu'elle se fait sentir aux esprits les plus grossiers comme aux plus subtils. Une fois que le paysan s'est demandé : Pourquoi suis-je ici-bas ? son intelligence ne s'arrête pas plus là que celle d'Aristote ou de Pascal ; elle sent, comme la leur, la pente logique qui mène de ce problème à tous les autres ; elle y obéit comme la leur, et elle va aussi loin. Interrogez un homme du peuple, et vous vous convaincrez qu'ici comme en tout, il y a bien moins de distance qu'on n'a la ridicule habitude de le croire entre un homme et un homme, entre une intelligence et une autre. Toute intelligence humaine, éveillée par le problème de la destinée, va à toutes les conséquences de ce problème. De là vient qu'il a la vertu d'élever, de féconder, de conduire à tant d'idées et à tant de rêves les esprits les plus grossiers, et que le pâtre, chez qui s'est opérée la révélation de ce problème, est une créature plus développée que le bel esprit le plus civilisé chez qui elle ne s'est pas faite.

Tout ce que je viens de dire, Messieurs, et sur l'étendue du problème de la destinée humaine, et sur l'invincible liaison des questions qu'il soulève, et sur la participation de toutes les créatures humaines à l'intelligence de ces questions et aux inquiétudes qu'elles provoquent, est écrit en gros caractères dans l'histoire de l'humanité. En effet, pendant que la poésie de tous les peuples, des plus anciens comme des plus modernes, des plus sauvages comme des plus civilisés, chante ou les doutes mélancoliques qu'inspirent ces questions, ou les rêves tantôt sombres, tantôt brillants, par lesquels on s'est efforcé

de les résoudre, nous voyons s'élever sur la scène de l'histoire deux ordres de monuments qui témoignent d'une manière plus authentique encore de l'exactitude de nos assertions : je veux parler des religions et des systèmes philosophiques.

Qu'est-ce qu'une religion ? Qu'est-ce qu'un système philosophique ? Je l'ai dit, Messieurs, et je le répète, ce sont deux différentes réponses aux questions qui intéressent l'humanité. Pourquoi ces deux réponses à une même énigme ? nous le dirons tout à l'heure ; mais auparavant il est bon que vous remarquiez que, dans aucun coin du monde, à aucune époque, l'une, au moins, de ces réponses n'a manqué. Les systèmes philosophiques ne viennent qu'avec la civilisation ; mais, avec ou sans la civilisation, partout où il y a eu des hommes, partout où il y en a, il y a eu et il y a des croyances religieuses. On en a trouvé chez les hideux habitants du pôle, qui vivent dans des maisons de neige, et chez les stupides sauvages de la Nouvelle-Hollande, qui, en toute autre chose, ne sont guère plus avancés que les singes. Preuve irrécusable, Messieurs, qu'il suffit que l'homme soit homme pour que ces questions lui apparaissent ! Témoignage éclatant du souci qu'elles lui donnent, puisqu'il en a trouvé une solution, quand il sait à peine satisfaire à ses besoins physiques les plus simples et les plus pressants ! Examinez maintenant toutes les religions qui ont régné longtemps et gouverné une grande portion de l'humanité, tous les systèmes philosophiques qui ont fondé de grandes écoles et successivement rallié autour d'eux la partie éclairée de l'humanité, vous trouverez que ces religions et ces systèmes ont cela de commun, d'avoir abordé et résolu tous les problèmes que nous avons posés, tous sans exception. C'est à ce signe que toute

grande religion, toute grande doctrine philosophique, se reconnaissent; et l'on peut dire qu'une religion qui néglige l'un de ces problèmes n'est qu'une demi-religion, comme une doctrine philosophique qui ne répond pas à toutes n'est qu'une demi-philosophie.

Voulez-vous un exemple de la portée et de l'étendue d'une grande religion? considérez la religion chrétienne. Il y a un petit livre qu'on fait apprendre aux enfants, et sur lequel on les interroge à l'église. Lisez ce petit livre, qui est le Catéchisme : vous y trouverez une solution de tous les questions que j'ai posées, de toutes, sans exception. Demandez au chrétien d'où vient l'espèce humaine, il le sait; où elle va, il le sait; comment elle va, il le sait. Demandez à ce pauvre enfant, qui de sa vie n'y a songé, pourquoi il est ici-bas, et ce qu'il deviendra après sa mort : il vous fera une réponse sublime, qu'il ne comprendra pas, mais qui n'en est pas moins admirable. Demandez-lui comment le monde a été créé et à quelle fin; pourquoi Dieu y a mis des animaux, des plantes; comment la terre a été peuplée; si c'est par une seule famille ou par plusieurs; pourquoi les hommes parlent plusieurs langues; pourquoi ils souffrent, pourquoi ils se battent, et comment tout cela finira : il le sait. Origine du monde, origine de l'espèce, question des races, destinée de l'homme en cette vie et en l'autre, rapports de l'homme avec Dieu, devoirs de l'homme envers ses semblables, droits de l'homme sur la création, il n'ignore rien; et, quand il sera grand, il n'hésitera pas davantage sur le droit naturel, sur le droit politique, sur le droit des gens : car tout cela sort, tout cela découle avec clarté et comme de soi-même du christianisme. Voilà ce que j'appelle une grande religion : je la reconnais à ce signe qu'elle ne laisse sans réponse aucune des

questions qui intéressent l'humanité. Abordez maintenant les grands philosophes, vous trouverez dans leurs systèmes la même étendue. Voyez Épicure : il n'y a pas une question, qui intéresse l'humanité, qui n'ait sa solution, bonne ou mauvaise, dans sa doctrine : il a fait à toutes une réponse. Il en est de même du platonisme, du stoïcisme, du kantisme, de toutes les grandes philosophies. Comme toute grande religion, toute grande doctrine philosophique résout tous les problèmes qui intéressent et qui tourmentent l'humanité.

Marquons maintenant la différence qui existe entre une religion et un système philosophique. Nées du même besoin, ces deux sortes de solutions ne sont cependant pas nées de la même manière, et de là vient qu'en répondant aux mêmes questions et en s'adressant à la même humanité, elles affectent pourtant des formes différentes et ne fondent pas leur autorité sur la même base.

Transportez-vous par la pensée, Messieurs, à ces époques reculées, que rappellent confusément les traditions de tous les peuples où l'espèce humaine, encore peu nombreuse, encore désarmée et sauvage, se trouvait dispersée sur la surface de la terre, en présence d'une nature qu'elle n'avait pas encore tenté de soumettre et dont elle ignorait les lois. Si aujourd'hui, que tous les mouvements de cette gigantesque puissance ont été calculés par le génie de l'homme et asservis à ses besoins, il nous arrive encore de frémir en sa présence, et de nous sentir anéantis quand elle fait gronder sa voix, jugez ce que devaient éprouver les rares familles perdues dans son sein, alors que, dans sa sauvage et primitive vigueur, elle se déployait inconnue et indomptée autour d'elles. Si jamais l'homme a dû sentir sa misère

et s'en effrayer, c'est à coup sûr dans ces temps primitifs où la nature était plus grande et lui plus faible, et où la grandeur qui est en elle et la faiblesse qui est en lui étaient encore exagérées par son ignorance et son dénûment. De là, Messieurs, ce profond effroi de l'humanité au berceau, dont la trace est empreinte dans les antiques traditions de tous les peuples, et qu'on retrouve chez toutes les tribus sauvages des quatre parties du monde. De là l'immédiate apparition des questions philosophiques et religieuses au sein de toutes les sociétés naissantes, et l'ardente préoccupation qu'elles y excitent : manifestation si ancienne, préoccupation si exclusive, que les faits qui se rapportent à ces questions et à leurs solutions sont partout les seuls souvenirs que les hommes aient gardés de ces époques merveilleuses, voisines de la création.

Quels problèmes, Messieurs, que ceux que nous avons posés, pour l'imagination effrayée et pour la raison ignorante des premiers hommes ! C'était au moment même où l'humanité éprouvait le plus vivement l'impérieux besoin de les résoudre, qu'elle en était et qu'elle s'en sentait le plus profondément incapable. En effet, elle ne possédait ni sur la nature ni sur l'homme aucune de ces notions que l'expérience a lentement recueillies et qui ont porté la lumière dans une partie de ces mystères. En présence de ces formidables problèmes, avec le sentiment de son ignorance, l'humanité ne dut donc sentir qu'un profond désespoir et n'attendre que du ciel la vérité dont elle était avide. Et cependant, Messieurs, nous ne voyons pas que nulle part ce désespoir ait été justifié ; partout nous trouvons à ces questions si anciennement posées des solutions non moins anciennement trouvées et admises. C'est qu'il y a des faits dans le fond

de l'âme humaine ; c'est qu'il y a, dans la position de l'homme vis-à-vis de la nature, des rapports qui ne peuvent échapper à aucune conscience, et que, dans ces simples données, il y avait pour la raison fortement excitée, pour l'imagination puissamment exaltée de l'humanité, le germe d'une solution grossière au problème de la destinée humaine. Aussi voyons-nous qu'à peine l'homme se fut posé le problème, qu'à peine eut-il éprouvé le tourment de le résoudre, aussitôt et partout il y parvint ; en tout lieu la conscience de l'humanité suscita une solution des questions qui l'intéressent ; solution imparfaite, monstrueuse peut-être, à des yeux qui ne savent pas voir, mais dans laquelle il y avait déjà une portion considérable de vérité et qui convenait à un commencement.

Or, dans la position où étaient ceux en qui s'opérait ce phénomène, l'apparition d'un dénouement quelconque à des questions si intéressantes et si gigantesques dut paraître, non pas le fruit d'un effort humain, mais le résultat d'une intervention surnaturelle. On n'a conscience de produire la vérité que quand on a fait effort pour la chercher ; et on ne fait effort pour la chercher que quand on l'a déjà entrevue. L'effort intellectuel n'a pour but, malgré l'apparence, que l'éclaircissement ; et, pour éclaircir quoi que ce soit, il faut avoir déjà la conscience de le posséder. Or, dans la première manifestation de la vérité sur des problèmes de cette importance, non-seulement il fut possible aux hommes chez qui elle s'opéra, mais il leur fut naturel, de se faire illusion, et d'imaginer que quelque inspiration d'en haut était descendue en eux et la leur avait révélée. Que s'ils ne le crurent pas, l'enthousiasme du peuple le crut et dut le croire ; et quand quelques générations furent passées, les circon-

stances qui avaient pu paraître humaines dans l'événement devinrent divines comme le reste. De là, la nature de la croyance accordée aux premières solutions du problème de la destinée humaine. Bien qu'elles répondissent aux lumières de l'époque, ce ne fut point à ce titre qu'on les admit; leur céleste origine eut plus d'évidence pour les esprits que leur incertaine vérité; et de ces deux évidences, la plus prosaïque, la plus difficile à saisir, vint s'appuyer sur la plus poétique, sur la plus aisée à comprendre. Que si vous tenez compte maintenant de l'exaltation des hommes qui découvrirent ces solutions, de l'imagination naturellement poétique et du langage nécessairement figuré des notions primitives, enfin, du penchant au merveilleux qui est le propre de toutes les peuplades perdues au sein de la nature et qui vivent en présence des causes mystérieuses qui l'animent, vous concevrez que, si la foi dut être le caractère des croyances primitives, le mythe et la figure durent être la forme des premiers dogmes. Tels sont en effet les deux caractères de ces antiques solutions du problème de la destinée, et de toutes celles qui dans la suite des temps sont sorties spontanément comme elles du sens commun des masses. Tels sont, en d'autres termes, et avec la différence du plus au moins, les caractères de toute religion.

Ce ne fut que plus tard, Messieurs, et avec les progrès de la civilisation, qu'à côté des religions s'élevèrent les systèmes philosophiques. Les systèmes philosophiques naquirent le jour où, tourmentés comme les masses, des problèmes qui intéressent l'humanité, mais accoutumés à ne reconnaître à la vérité d'autre titre que sa propre évidence, quelques hommes essayèrent de résoudre ces problèmes avec leur raison seule, et en ne tenant compte

que des faits qu'il lui a été donné d'atteindre et de comprendre. Or, vous voyez du premier coup que des solutions ainsi obtenues ne pouvaient porter les mêmes caractères que les précédentes. L'auteur d'un système philosophique, ayant cherché ce système, ne saurait se faire illusion sur son origine : la recherche qu'il a faite, il a voulu la faire ; les moyens qu'il a employés, il a voulu les employer ; ce qu'il a trouvé est donc le produit incontestable de ses laborieuses méditations ; il ne peut donc y croire que parce qu'il y voit la vérité ; il ne peut donc vouloir qu'on y croie qu'à ce même titre. Et, comme les résultats qu'il a trouvés, il les a trouvés avec sa raison seule, leur forme doit être la forme rationnelle, c'est-à-dire l'expression simple et exacte de la vérité. D'où vous voyez, Messieurs, que, si les systèmes philosophiques sont inspirés par le même besoin et répondent aux mêmes problèmes que les religions, ils ne s'appuient pas sur la même autorité et ne se produisent point sous la même forme. Le titre d'une religion est son origine : sa forme est poétique ; le titre d'un système est son évidence : sa forme est rationnelle. Tels sont les caractères opposés qui les distinguent.

Si maintenant vous voulez y réfléchir, Messieurs, vous comprendrez que pendant bien des siècles le commun des hommes est incapable d'accepter la vérité sous la forme philosophique, et que, si les religions ont leur berceau et leur empire dans le sein des masses, c'est qu'elles sont infiniment mieux appropriées à leurs besoins. Les raisons en sont si nombreuses, que je suis obligé de choisir, et de me borner aux principales. En premier lieu, telle est la nature effrayante et l'étendue prodigieuse des problèmes à résoudre, qu'il semble impossible aux masses que la raison humaine y réussisse,

et qu'elles trouvent infiniment plus naturel que Dieu, qui est bon, nous en ait révélé la solution. En second lieu, quelque hardi que puisse être un système, il ne l'est jamais autant qu'une religion, à cause du procédé même par lequel il est produit : en sorte que la philosophie la plus audacieuse, laissant encore inexplicés une foule de mystères que la religion tranche, satisfait bien moins complètement la curiosité et les besoins de l'humanité. En troisième lieu, un système n'ayant d'autre titre à la croyance que sa vérité, et les masses n'étant point capables de la vérifier, elle n'a sur elles ni autorité ni prise. En quatrième lieu enfin, le langage philosophique est intelligible aux masses, parce qu'il représente le vrai des choses, et que les masses n'en saisissent que l'apparence. Les figures, qui obscurcissent la vérité aux yeux du philosophe, sont précisément ce qui la rend perceptible au commun des hommes. Aussi, ne croyez pas que les symboles et les mythes qui enveloppaient les religions primitives fussent pour le peuple un obstacle à comprendre : loin de là, c'était sa langue et celle de l'époque. A mesure que l'intelligence des masses fait des progrès et acquiert de la finesse, cette langue se dépouille, pour ainsi dire, et devient plus spirituelle ; et de là vient qu'en se succédant, les religions parlent aux masses un langage de moins en moins figuré, qui se rapproche de plus en plus du langage philosophique, et qu'aux innombrables mythes des temps primitifs elles substituent des symboles de plus en plus simples. Le progrès se remarque dans l'art, pour la même raison.

Je ne fais plus qu'indiquer, Messieurs, parce que le temps me presse, et que j'ai encore beaucoup de choses à vous dire.

J'ai cherché à vous faire comprendre et la nature et

l'étendue du problème de la destinée humaine : vous voyez qu'historiquement deux espèces de solutions ont été données à ce problème, les solutions religieuses et les solutions philosophiques; vous voyez la raison des formes différentes qu'elles ont affectées, et comment, quoique contenant également la vérité, les unes sont cependant plus particulièrement faites pour les esprits réfléchis, et les autres pour les masses, aussi longtemps du moins que celles-ci ne sont point parvenues à un haut degré de civilisation et de lumières.

Maintenant, Messieurs, de même que, dans les sciences, des idées plus complètes succèdent à des idées moins complètes, des systèmes plus clairs et plus achevés à des systèmes moins parfaits et plus confus; de même, dans le travail de l'humanité tout entière sur le problème de la destinée humaine, l'humanité est allée de solutions plus obscures en solutions moins obscures, de solutions plus incomplètes en solutions plus complètes, par un progrès dont la rapidité n'a cessé de croître et dont le terme est indéfini. De là, une succession de solutions, ou de dogmes, qui ont, les uns après les autres, gouverné, ou l'humanité tout entière, ou une grande portion de l'humanité.

La raison qui fait qu'un certain dogme finit, ou, ce qui revient au même, qu'une certaine solution de la grande question de la destinée est abandonnée, c'est que, les lumières de la partie de l'humanité qui avait accepté cette solution s'étant accrues avec le temps et se trouvant supérieures à cette solution, par là même cette solution ne peut plus suffire. Alors, du sein de ces lumières supérieures, sortent, d'abord le doute, et plus tard la création d'une nouvelle solution. C'est ainsi que les solutions se sont succédé sous la double forme de religions et de

systèmes philosophiques, les unes pour les masses, les autres pour les esprits pensants.

Or, il n'y a point de repos pour l'humanité, du jour où elle ne possède plus une solution, qu'elle puisse regarder comme vraie, du problème de la destinée. Et en effet, comment voulez-vous que l'homme vive en paix, quand sa raison, chargée de la conduite de la vie, tombe dans l'incertitude sur la vie elle-même, et ne sait rien de ce qu'il faut qu'elle sache pour remplir sa mission? comment vivre en paix quand on ne sait ni d'où l'on vient, ni où l'on va, ni ce qu'on a à faire ici-bas; quand on ignore ce que signifient et l'homme, et l'espèce, et la création; quand tout est énigme, mystère, sujet de doutes et d'alarmes? Vivre en paix dans cette ignorance est une chose contradictoire et impossible. Si quelques hommes, à force de distraction et d'insouciance, peuvent s'endormir dans une telle situation, c'est une exception qui n'atteint pas les masses. Dès que le doute les envahit, elles s'agitent; elles ne retrouvent la paix que quand il a disparu.

Il y a donc nécessairement, dans la vie de l'humanité, des époques de crise; et ces époques sont celles où ses lumières la forcent à se détacher d'un dogme reçu, pour en créer et en embrasser un autre. C'est dans l'intervalle qui sépare inévitablement ces deux solutions que l'humanité souffre et s'agite; elle souffre et s'agite alors parce que ses idées ne sont pas assises, et que, quand ses idées ne sont point assises sur les choses qu'il lui importe le plus de connaître avec certitude, il est impossible que l'humanité soit tranquille, il est impossible qu'elle ne souffre pas.

On appelle ces époques *révolutionnaires*, et ce sont les seules qui méritent véritablement ce nom: car il n'y a

de vraies révolutions que les révolutions d'idées; tous les autres mouvements qui agitent les affaires humaines s'ensuivent, pour qui sait voir et comprendre. Une révolution est donc un pas que fait l'esprit humain dans la recherche de la vérité. Condamner les révolutions, c'est donc condamner la nature humaine, et, avec elle, Dieu, qui l'a créée perfectible; combattre les révolutions, c'est donc combattre la nature des choses et les lois de la Providence dont elle est l'expression. Une pareille tentative serait immorale et impie, si elle était comprise par ceux qui la font; mais elle est toujours impuissante : on n'empêche pas ce qui est fatal, et la marche du monde moral ne l'est pas moins que celle du monde physique.

Or, sans rien attaquer et sans rien défendre, avec respect pour le passé et sympathie pour l'avenir, je dirai qu'en fait l'humanité se trouve aujourd'hui dans une partie de l'Europe, et spécialement en France, dans un de ces formidables intervalles que nous venons de signaler. Il y a déjà quelques siècles qu'une grande guerre a éclaté en Europe entre la raison humaine, d'une part, et les imperfections d'une solution qui gouverne depuis dix-huit cents ans cette partie du monde, de l'autre. Cette guerre a commencé, comme il arrive toujours, par les esprits pensants, et peu à peu elle a été adoptée et continuée par une partie des masses. De là, d'abord dans les hautes classes, parce que les hautes classes avaient commencé les premières à douter, et plus tard dans les masses, une agitation intellectuelle qui n'est point encore de l'anarchie, mais qui y touche. C'est précisément là l'état où nous nous trouvons, où nous nous sentons aujourd'hui.

Il y a un moment, dans ce grand intervalle dont nous parlons, où les esprits sont si contents de renverser des

croyances qui leur paraissent fausses, que la joie de détruire leur tient lieu de foi et semble leur suffire. En effet, c'est croire quelque chose que de croire qu'une chose est fausse; on peut être uni dans cette idée-là comme dans toute autre; on peut l'embrasser avec ferveur et la soutenir avec enthousiasme. C'est cette foi négative qui rallie l'humanité dans la première moitié d'une révolution, qui lui dissimule l'abîme que cette révolution a creusé, et qui la sauve de l'anarchie. Mais cette foi négative ne peut durer; elle tombe le jour où finit la guerre avec le passé. Ce jour-là, l'humanité, assise sur les débris qu'elle a accumulés, ressemble au maître d'une maison le lendemain de l'incendie: la veille, il avait un foyer domestique, un abri, un avenir, un plan de vie; aujourd'hui il a tout perdu, et il faut qu'il relève ce que la fatalité de la fortune a détruit. C'est alors, Messieurs, que le besoin de remplacer les solutions que le temps a renversées naît au fond des âmes: on sent que là est la paix, là le repos; le sentiment religieux et le sentiment philosophique se réveillent avec énergie; le scepticisme est pris en aversion et en mépris, et à l'époque critique succède l'époque fondatrice.

Chez nous, Messieurs, le mouvement de destruction a déjà cessé dans les classes éclairées, mais pas encore dans les masses. Le mouvement du XVIII^e siècle continue dans les masses et n'est pas près d'y être achevé. Il tient encore lieu de foi à ces populations incrédules qu'un irrésistible entraînement a détachées des croyances de leurs pères. Elles sont encore ferventes dans le scepticisme; elles sont encore unies dans la haine du passé; et cette croyance et cette passion communes forment encore un lien intellectuel qui les unit. Mais le jour où, le mouvement de destruction venant à cesser, ce dernier

lien aura été brisé, le jour où l'on se trouvera à vide entre deux croyances, l'une détruite et l'autre à faire, sans foi morale, sans foi religieuse, sans foi politique, sans idées arrêtés d'aucune espèce sur les questions qui font palpiter l'humanité, alors, les esprits s'élançant à la recherche de la vérité dans des directions différentes, et se dispersant avec le même fanatisme sur les milliers de routes qui s'offriront à eux, il faudra que le bon sens de l'époque soit bien puissant, s'il ne se manifeste pas dans les masses une agitation, une effervescence, une anarchie dangereuses.

Il est donc pressant, Messieurs, de pourvoir à ce besoin de croyances nouvelles qui se fait déjà sentir dans les classes éclairées, et qui ne tardera pas à pénétrer dans les masses et à y porter tous les éléments de trouble qui l'accompagnent. Comment y parvenir? Il est évident qu'il n'y a qu'un moyen : c'est de poser de nouveau l'éternel problème et de chercher la nouvelle solution qu'il attend. Quelle sera cette solution future? je l'ignore; la seule chose que je puisse affirmer, c'est que, loin de détruire la précédente, elle la contiendra. Quant à la question de savoir si cette solution sera religieuse ou philosophique, peut-être n'est-il pas impossible de le prévoir.

On a tellement persuadé à la raison humaine qu'elle était capable de tout et qu'elle pouvait tout entreprendre; on lui a tellement répété qu'elle était la seule autorité légitime, et que cela seul était vrai qui venait d'elle; on a si complètement battu en ruine ce principe de croyance qu'on appelle *révélation, foi, autorité*; enfin toutes ces idées sont descendues si avant dans la société, et se sont si bien infiltrées partout et jusque dans les derniers rangs de la multitude, qu'il paraît difficile qu'en France, et dans l'époque actuelle, une nouvelle solution

puisse se produire et s'accréditer sous la forme religieuse. Rappelez-vous, Messieurs, qu'en vertu des définitions que nous avons données, ce qui distingue la solution religieuse c'est de tirer son autorité du ciel et de s'envelopper de formes plus ou moins symboliques. Eh bien ! je vous le demande, croyez-vous que dans l'époque actuelle une solution puisse être proposée à l'acceptation des masses à ce titre qu'elle a été révélée ? croyez-vous qu'elles sentissent du goût pour une doctrine qu'on leur envelopperait de figures ? Quant à moi, Messieurs, j'incline fortement pour la négative ; et c'est ce qui me fait penser qu'il est difficile qu'une religion nouvelle puisse désormais prendre pied au milieu de nous.

Je trouve donc dans la prétention de faire aujourd'hui une religion plus de réminiscence du passé que d'intelligence du présent et de l'avenir ; je suis même convaincu, que, pour qui a bien compris le passé, il reste évident qu'une religion ne se fait pas de propos délibéré, ne se trame pas comme une conspiration, mais qu'elle est toujours une production spontanée des idées des masses, se faisant jour et s'incarnant, quand elles sont mûres, dans une imagination exaltée, dupe elle-même le plus souvent de la révélation qu'elle annonce. Je sais qu'on peut changer le sens des termes et imposer le nom de *religion* à une doctrine rationnellement démontrée et rationnellement exposée. Mais alors la chose échappe, et l'on n'a conquis que le mot. C'est, selon moi, tout ce qu'on peut faire aujourd'hui ; je le dis parce que je le crois, et en reconnaissant d'ailleurs tout ce que suppose de lumières et de prévoyance l'illusion même de ceux qui espèrent et entreprennent davantage.

Il ne reste donc, selon moi, pour venir au secours de la société menacée, qu'une seule voie, qu'un seul moyen :

c'est d'agiter philosophiquement ces redoutables problèmes dont il faut nécessairement une solution ; c'est d'en chercher franchement, par les procédés rigoureux de la science, une solution rigoureuse aussi, qui puisse soutenir les regards sévères de cette raison aux mains de laquelle la civilisation a fait passer le sceptre de l'autorité. Au fond, c'est là tout ce qu'ont fait et tout ce qu'ont pu faire ceux-là mêmes qui, dans une intention bienveillante pour les masses, enveloppent d'un voile religieux les essais de solutions qu'ils proposent ; car si des esprits éclairés peuvent croire à l'utilité d'une pareille enveloppe, il ne dépend pas d'eux d'y voir autre chose qu'une figure.

Maintenant, Messieurs, vous connaissez les motifs qui, dans un moment et dans un pays comme celui-ci, m'ont engagé à poser dans toute son étendue le problème de la destinée humaine, et à l'aborder avec l'arme mâle et sainte de la science. Je ne vous promets de ce problème, ni des solutions complètes, ni des solutions incontestables. Je ne suis qu'un ouvrier à la tâche immense que j'ai tracée. Après quinze années d'inquiètes méditations sur l'énigme de la destinée humaine, je suis arrivé à des convictions sur beaucoup de points, à des doutes raisonnés sur les autres : ces convictions et ces doutes, je vous les dirai ; leurs motifs, je vous les exposerai : heureux si ces solutions ébauchées peuvent servir un jour à construire l'édifice, et, en attendant, porter dans vos âmes un peu de calme qu'elles ont répandu dans la mienne !

Encore un mot avant de finir. Ceux-là se tromperaient beaucoup qui croiraient voir dans l'idée de ce cours des symptômes de mépris ou de haine pour le passé. Non, Messieurs, rien de semblable n'est dans mon cœur. Du

point de vue, oserai-je dire élevé, où les lumières de mon siècle bien plus que mes faibles forces m'ont conduit, il n'est plus en moi (et je ne sais si je dois m'en féliciter) de sentir ni enthousiasme ni haine pour les opinions et les partis qui se disputent la scène du monde. Les événements sont si absolument déterminés par les idées, et les idées se succèdent et s'enchaînent d'une manière si fatale, que la seule chose dont le philosophe puisse être tenté, c'est de se croiser les bras et de regarder s'accomplir des révolutions auxquelles les hommes peuvent si peu. C'est par une loi nécessaire qu'une doctrine se produit; c'est par une loi nécessaire qu'elle règne; c'est par une loi nécessaire qu'elle passe, quand sa mission est terminée. Celle du christianisme même semble avoir été d'achever l'éducation de l'humanité et de la rendre capable de connaître la vérité sans figures et de l'accepter sans aucun titre que sa propre évidence. Dès que cette œuvre est terminée dans un esprit, il est nécessaire que le christianisme s'en retire; mais, en se retirant, il emporte avec lui le germe de toute foi, et ce n'est jamais une religion nouvelle, c'est toujours la philosophie, qui lui succède. Cette mission sublime du christianisme, elle est loin, bien loin d'être accomplie sur la terre. Elle ne l'est pas même entièrement dans ce pays, que sa civilisation place à la tête de l'humanité; elle est plus loin encore de l'être dans les autres parties de l'Europe; et elle est à peine commencée dans le reste du monde. Ceux-là sont bien aveugles qui s'imaginent que le christianisme est fini, quand il lui reste tant de choses à faire. Le christianisme verra mourir bien des doctrines qui ont la prétention de lui succéder. Tout ce qui a été prédit de lui s'accomplira. La conquête du monde lui est réservée, et il sera la dernière des religions.

IV

MÉTHODE POUR RÉSOUDRE LE PROBLÈME PRÉCÉDENT

Nous avons posé le problème autour duquel vont se concentrer tous nos efforts; nous l'avons non-seulement posé, mais décomposé, en signalant les questions particulières qu'il implique ou qu'il soulève; nous avons fait sentir la gravité de ces questions et les rapports de dépendance qui les unissent; enfin nous avons montré que, dans la situation actuelle de la France et de l'Europe, il était plus important que jamais d'agiter dans toute son étendue le problème de la destinée humaine et d'essayer d'en découvrir une solution qui pût supporter le double examen, la double critique, de la raison éclairée et du simple bon sens.

L'une de ces critiques, Messieurs, n'est pas moins redoutable que l'autre : car, si les esprits éclairés sont capables de pénétrer plus avant dans la recherche de la vérité, ils sont beaucoup moins capables que le simple bon sens d'apprécier la justesse et la vérité totale d'une doctrine. Si vous présentez au bon sens la solution d'une de ces questions qui intéressent tout le monde et auxquelles tout le monde a rêvé, et que cette solution soit incomplète, exclusive, systématique, qu'elle n'ait pas, en

un mot, l'étendue nécessaire pour répondre à tous les cas, tenez-vous pour assurés que cette imperfection n'échappera pas au bon sens et qu'il répugnera à la solution proposée. S'il était obligé de dire pourquoi elle lui déplait et par où elle pèche, il serait sans doute fort embarrassé : c'est moins son intelligence que sa nature qui réclame. Mais, pour être obscur, ce tact intérieur n'en est pas moins sûr et pas moins impérieux. Il est plus facile de persuader une erreur à un philosophe qu'à un homme ordinaire, parce qu'il est plus facile de séduire par la logique un homme qui a l'habitude de s'en servir, que celui dont aucune subtilité n'a jamais troublé le jugement. Aussi, y avait-il du vrai dans cette théorie de Leibnitz, qui comparait l'intelligence humaine à un miroir où vient se peindre obscurément l'image de toutes choses, et qui prétendait que tous les efforts de la réflexion n'aboutissent qu'à éclaircir quelques parties de cette image primitivement confuse. Si ce n'est là qu'une figure, elle n'en donne pas moins une idée vraie de ce qui se passe dans l'intelligence humaine. Sans qu'elle le veuille, notre intelligence reçoit de toutes les choses une impression confuse, et d'autant plus vraie qu'elle est plus naïve et que nous l'avons moins cherchée. Le vulgaire en reste à cette impression primitive ; elle constitue en lui le sens commun. Quand nous voulons, nous autres philosophes, nettement comprendre ce que tout le monde aperçoit confusément, c'est à ces données communes que nous appliquons notre attention ; mais, tout occupés du point particulier que nous considérons, nous donnons bientôt à ce point une importance qu'il n'a pas ; nous finissons par oublier ou du moins par négliger un certain nombre d'autres points restés dans l'ombre, et tombons ainsi dans des opinions exclusives et systématiques ; tandis

que le sens commun, qui continue de voir tout obscurément mais tout également, évite cet écueil, conserve le sentiment de l'ensemble, et ne souffre pas qu'on le sacrifie à des vues étroites et partielles. C'est pourquoi, dans les recherches qui portent sur des choses dont tout le monde s'inquiète, dont tout le monde a conscience, on doit avoir les plus grands égards pour l'opinion commune. Il est bon, il est sage, à mesure qu'on croit avoir fait une découverte, de la soumettre à l'épreuve du bon sens universel, pour voir si elle ne contient rien qui lui répugne, si elle n'omet rien qu'il exige. Cette méthode est spécialement applicable à la philosophie, qui s'occupe précisément des questions qui intéressent le plus l'humanité. Nous tâcherons, Messieurs, de ne pas l'oublier; nous n'accepterons pas nos solutions par cela seul qu'elles nous paraîtront à l'abri de notre propre critique; nous les ferons passer à l'épreuve du sentiment universel, dont la critique négative est la véritable pierre de touche de la bonté d'un système.

De même que j'ai consacré ma première leçon à poser le problème, et à en faire sentir l'importance et l'étendue, de même je vais consacrer celle-ci à chercher quels moyens nous avons et quelle méthode nous devons suivre pour le résoudre. Cette leçon sera donc aride, Messieurs, je vous en demande pardon à l'avance; mais vous venez ici pour vous instruire, et vous savez que les fleurs sont rares sur les sentiers qui mènent à la science.

En contemplant l'étendue de la question, la grandeur et la diversité des problèmes qu'elle embrasse, et surtout leur obscurité, on est tenté d'abord de désespérer d'en trouver la solution, et l'on conçoit que la raison humaine, dans la conscience de sa faiblesse, ait pensé que

Dieu seul pouvait répandre le jour au sein de cette nuit profonde. J'en conviens, Messieurs, il serait doux, et surtout commode pour la raison humaine, que celui qui a tout créé, et le monde et nous, et qui sait le secret de son œuvre, eût daigné nous dire le mot de cette grande énigme. Devant l'autorité d'une pareille révélation tous nos doutes s'évanouiraient, et, si elle existait, nous n'aurions plus rien à chercher. Mais l'existence même de ces doutes prouvent assez que Dieu n'a point eu pour nous cette condescendance : car une solution révélée serait une solution parfaite, et une solution parfaite aurait mis fin à toute inquiétude et à toute recherche. Il y a donc apparence, Messieurs, que Dieu a laissé à la raison humaine le soin laborieux de découvrir elle-même cette solution. Et pourquoi en serait-il autrement ? Voyez la puissance, voyez le bonheur, et tous les autres buts proposés à l'ambition de l'homme : une loi fatale en a mis la conquête au prix de son travail ; il ne gagne rien qu'à la sueur de son front. La science n'échappe point à cette règle générale : sur les questions les plus indifférentes, comme sur les problèmes qui nous intéressent le plus, la vérité est une conquête, et ce n'est qu'à force de recherches que nous arrivons à la découvrir ; encore n'est-ce point la vérité complète que nous découvrons, mais une vérité imparfaite, qui s'accroît de siècle en siècle sans s'achever jamais, qui irrite éternellement, sans pouvoir l'apaiser, l'activité de l'intelligence. Résignons-nous, Messieurs, et acceptons sans murmure le sort de l'humanité ; faisons ce qu'ont fait avant nous tous les hommes qui ont cherché la vérité. Nous avons une intelligence pour la connaître et une raison pour combiner les meilleurs moyens de la trouver : servons-nous de ces moyens avec patience et bon sens, et, si la vérité tout entière doit

nous échapper, essayons du moins d'arriver à la vérité la plus complète possible,

La raison humaine dans ses investigations peut arriver à deux résultats différents. Tantôt elle réussit à découvrir la vérité qu'elle poursuivait ; tantôt ses efforts échouent, elle demeure impuissante. Le véritable esprit scientifique sait mettre à profit même ce dernier résultat. A défaut de la vérité qui lui échappe, il s'empare de la difficulté qui la lui a dérobée ; séparant avec soin, dans la question, ce qui est connu de ce qui ne l'est pas, il constate avec précision la nature de cette difficulté ; il en détermine avec détail les circonstances, et l'étendue et les causes ; il explore en un mot l'écueil qu'il n'a pu franchir ; et, s'il ne laisse pas le problème résolu, il rend du moins à la science le service de le lui laisser nettement posé.

Souvent ces recherches purement négatives conduisent à un résultat plus important encore. Il peut arriver qu'en approfondissant la nature de la difficulté qu'elle n'a pu surmonter, la science découvre que cette difficulté est insurmontable en elle-même. Alors ce n'est plus la limite de la puissance de l'individu qui est rencontrée et marquée, c'est celle de la puissance même de notre raison. Or, ce résultat n'est pas moins grand que la découverte même de la vérité. Il y a deux manières, pour l'homme qui pense, d'avoir l'âme tranquille et l'esprit calme : la première est de posséder la vérité ou de croire la posséder sur les questions qui intéressent l'humanité ; la seconde est de connaître clairement que cette vérité lui est inaccessible, et de savoir pourquoi. Nous ne voyons pas l'humanité se révolter contre les barrières qui limitent de toutes parts sa puissance. Devant les orages du ciel, les tempêtes de l'Océan, les convulsions de la na-

ture, l'étroite prison de ce monde, les maladies, la mort, elle reconnaît son infirmité et se résigne; et pourquoi? Parce que cette infirmité est démontrée et que la révolte serait inutile. Quoiqu'infiniment moins restreinte que son pouvoir, l'intelligence de l'homme a aussi ses bornes, bornes fatales qu'elle essayerait en vain de franchir. Les faits que nous pouvons observer étant limités, les inductions que nous pouvons tirer de ces faits le sont également; la science a donc son horizon, au delà duquel elle ne saurait voir: il lui appartient de le déterminer peu à peu, à mesure qu'elle le rencontre. C'est là, Messieurs, sur l'extrême frontière de son domaine, qu'elle doit se séparer de la poésie, à qui seule il convient d'aller plus avant; elle le doit, sous peine de s'abandonner; elle le doit à l'humanité, à qui elle a mission de faire connaître la vérité, et qui n'a que trop souffert pour l'avoir espérée et cherchée là où elle lui était, là où elle lui sera à jamais, inaccessible. La méthode à suivre pour résoudre les questions que nous avons posées est indiquée par le bon sens. Nous l'avons déjà montré: ces questions ne sont point étrangères les unes aux autres; une certaine dépendance les unit. Si cette dépendance existe, il s'ensuit que la solution de l'une peut n'être pas inutile à celle de l'autre, et que, par conséquent, il n'est pas indifférent, pour les résoudre, de les aborder dans tel ou tel ordre. Or, il y a un moyen bien simple de découvrir ces dépendances: c'est de prendre l'une après l'autre chacune des questions dont il s'agit, et, après nous être fait une idée précise de la difficulté qu'elle pose, de chercher ce qu'il faudrait savoir pour que cette difficulté fût résolue. Il est clair qu'en procédant ainsi, nous mettrons en évidence tous les rapports de dépendance qui peuvent exister entre ces ques-

tions ou, en d'autres termes, toutes les manières dont chacune de ces questions peut présupposer la solution de toutes les autres. Nous allons donc suivre cette méthode, qui est à la fois très-simple et très-sûre. Cette revue sera rapide, parce que tout y est clair, et que, dans la leçon précédente, j'ai déjà signalé la plupart des dépendances dont il s'agit.

Parmi les problèmes que nous avons à examiner, considérons d'abord celui qui fait l'objet de cette science qu'on appelle *Droit naturel*. Que se propose cette science ? Vous le savez, Messieurs : de déterminer quels sont les droits et les devoirs respectifs des individus vivant en société. Or, pour résoudre cette question, que faudrait-il savoir ? Essayons de le déterminer. Qu'est-ce que tout homme a le droit de faire ? Évidemment il a le droit de faire tout ce qui est indispensable à l'accomplissement de la fin pour laquelle nous sommes ici-bas ; là évidemment est la source du droit ; c'est parce que nous avons une certaine destinée à accomplir, une certaine fin à atteindre en ce monde, que nous avons le droit de faire certaines choses. La fin de l'homme ici-bas doit donc être préalablement déterminée : autrement, il est impossible de dire ce qu'il a le droit de faire, et ce que nul autre n'a le droit de l'empêcher de faire. Nos devoirs remontent à la même source : le droit chez les autres constitue le devoir en nous, et réciproquement ; en d'autres termes, nous devons respecter en eux tout ce qu'ils ont le droit de faire, c'est-à-dire tous les actes qui sont indispensables à l'accomplissement de leur destinée, et, à leur tour, ils doivent respecter en nous tout ce qui est nécessaire à l'accomplissement de la nôtre ; et, comme leur fin et la nôtre sont identiques, il s'ensuit qu'il y a une parfaite identité entre nos droits et les leurs, entre leurs

devoirs et les nôtres : ce qui constitue l'égalité morale et civile de tous les hommes.

On ne peut donc déterminer ni les droits ni les devoirs des hommes réunis en société, à moins de connaître la fin de l'homme ici-bas. Il y a donc une évidente dépendance entre le problème du droit naturel et le problème de la destinée de l'homme en cette vie : pour résoudre le premier, il faut nécessairement avoir résolu le second ; et l'ordre dans lequel ces deux problèmes doivent être abordés résulte immédiatement de cette dépendance.

Arrêtons maintenant notre attention sur un autre problème non moins important, celui que la science du *Droit politique* a pour objet de résoudre. Il suffit que les droits et les devoirs de chacun soient déterminés pour que les bases de la société soient posées : car chacun sait alors ce qu'il peut faire dans l'association et ce qu'il est tenu d'y respecter. Mais ces règles, qui forcera les individus à les suivre ? L'expérience démontre que, parmi les membres d'une association, il en est toujours un grand nombre qui essaient d'étendre leurs droits au détriment de ceux des autres. De là, dans toute société, la nécessité d'une puissance supérieure, instituée par elle avec la mission de faire respecter par chacun les droits de chacun. Mais cette mission, purement négative, n'est pas la seule que le pouvoir politique ait à remplir. Si la société n'avait d'autre effet que de mettre en contact et par conséquent en guerre les droits de ses membres, elle serait un mal plutôt qu'un bien, et l'humanité aurait à se plaindre de porter en elle les penchants et les affections qui la forment. Mais il n'en est point ainsi. L'effet principal, l'effet positif de l'association, est d'augmenter le pouvoir de chacun de ses membres du pouvoir de tous

les autres, et, par conséquent, de rendre chaque individu infiniment plus capable qu'il ne l'est à l'état d'isolement d'aller à sa fin. Mais cet effet est plus ou moins produit selon que l'association est plus ou moins parfaite, c'est-à-dire, selon que l'organisation politique de la société est meilleure. L'institution politique a donc une double fin : l'une négative, qui est de faire respecter par chacun les droits de chacun ; l'autre positive, qui est de conduire la société à sa destination, c'est-à-dire de faire concourir le plus possible les forces de tous au bien, ou, ce qui revient au même, à l'accomplissement de la destinée de chacun. Quel est le meilleur gouvernement possible, ou quelle est l'institution politique la plus propre à opérer ce double résultat : tel est le problème que la science du droit politique a pour objet de résoudre. Or, les notions que la solution de ce problème présuppose ne sont pas difficiles à déterminer. Il est évident qu'il faut connaître quels sont les droits de l'homme en société pour déterminer quelle est l'institution politique la plus propre à garantir à chacun l'exercice de ces droits. Donc, sous ce rapport, le problème politique présuppose la solution du problème du droit naturel, qui présuppose elle-même la solution du problème de la destinée de l'homme. Il est évident, en second lieu, qu'il faut connaître la fin de l'individu pour connaître celle de la société, et celle de la société pour déterminer quelle est l'organisation politique la plus propre à conduire la société à cette fin. Si vous ignorez la destination de l'homme ici-bas, celle de la société, qui est d'aplanir à chaque homme l'accomplissement de la sienne, vous échappe ; et, si la fin de la société vous échappe, sur quelles données vous appuierez-vous pour rechercher la meilleure organisation possible de la société ? Donc, sous ce second rapport comme sous le pre-

mier, le problème politique présuppose la solution des deux problèmes de la destinée de l'homme et du droit naturel : d'où il suit qu'on ne peut, qu'on ne doit aborder le problème politique qu'après avoir résolu les deux autres ; d'où il suit qu'il ne doit prendre place dans la science qu'à leur suite.

Maintenant, Messieurs, de même qu'il existe des rapports entre les individus, il en existe entre les sociétés ; et, de même que la science du droit naturel a pour objet de régler les premiers, celle du *Droit des gens* a pour but de régler les seconds. Quels sont les droits qui appartiennent à chaque société, et que toutes les autres doivent respecter ? tel est, en d'autres termes, le problème du droit des gens. Or, il est évident que ce qui fait qu'une société a des droits, c'est qu'elle a une fin. Si l'individu n'avait pas une destinée à accomplir, il n'aurait aucun droit : car tous ses droits se résument en dernière analyse dans le droit d'accomplir cette destinée que sa nature lui impose. Il en est de même de ces individualités collectives qu'on appelle sociétés : c'est parce qu'elles ont une destination qu'elles ont des droits ; et, chez elles comme chez les individus, ces droits ne sont et ne peuvent être que les conséquences diverses du droit fondamental d'accomplir cette destination. Il suit de là qu'une société a le droit de faire tout ce qui est utile au plus grand accomplissement possible de sa fin ; et, comme cette fin est la même pour toutes, pour les plus petites comme pour les plus grandes, le droit qui appartient à l'une appartient à toutes, et impose à toutes à l'égard de chacune le même respect et, par conséquent, les mêmes devoirs. Ici, comme dans la morale sociale, le devoir est corrélatif au droit : l'étendue de l'un détermine celle de l'autre, et tous les deux sont engendrés et mesurés par

la destination de l'être auquel ils se rapportent. La fin de la société, voilà donc ce qu'il faut connaître pour déterminer les droits et les devoirs des sociétés. Le problème du droit des gens présuppose donc la solution du problème politique ; il lui est subordonné comme la conséquence l'est au principe.

Vous voyez se réaliser, Messieurs, ce que nous avons prévu : en recherchant les données nécessaires à la solution de chaque problème, les dépendances qui existent entre eux se révèlent, et, à mesure que ces dépendances se manifestent, nous voyons une hiérarchie se dévoiler et s'établir entre les questions. Le droit des gens présuppose le droit politique ; le droit politique présuppose le droit naturel ; et ces trois sciences elles-mêmes présupposent la solution du problème de la destinée de l'homme. Cette hiérarchie des questions est l'ordre vrai dans lequel elles doivent être abordées. On voit que jusqu'ici toutes viennent se rattacher au problème de la destinée de l'homme, comme à leur racine commune. Les droits et les devoirs des individus, la fin de la société, la meilleure organisation du pouvoir politique, les règles qui doivent présider aux relations des peuples, tout cela implique, tout cela présuppose la connaissance de la destinée de l'homme ici-bas ; là est la lumière qui doit éclairer et résoudre tous ces problèmes.

Mais ce grand problème de la destinée de l'homme n'est point simple lui-même : il se subdivise et s'est subdivisé dans tous les temps en plusieurs autres. Ces subdivisions ont leur principe dans deux événements qui commencent et terminent la vie actuelle, l'événement de la naissance et celui de la mort. L'homme, comme tous les êtres créés, ayant une nature déterminée, a certainement aussi une fin qui lui est propre. Si toute

L'existence de l'homme était renfermée dans les limites de cette vie, il est évident que toute la destination de l'homme s'accomplirait ici-bas. Mais l'existence de l'homme commence-t-elle réellement au moment de la naissance, finit-elle réellement au moment de la mort ? Ce sont deux questions sur lesquelles il ne serait pas sage de prononcer légèrement. Ainsi que nous l'avons dit, il est au moins douteux que la naissance soit un véritable commencement, que la mort soit une véritable fin. Or, si la vie de l'homme avait commencé avant l'heure de la naissance, et devait se prolonger après celle de la mort, sa vie actuelle ne serait qu'un fragment de sa vie totale, et sa destinée ici-bas qu'un chapitre de sa destinée complète ; en d'autres termes, sa destinée, comme son existence, n'aurait en ce monde ni son vrai commencement ni sa véritable fin ; et le rôle que l'homme remplit sur la terre ne serait que le milieu d'un drame, dont l'exposition aurait eu lieu dans la vie antérieure, et dont le dénouement ne devrait s'opérer que dans la vie future. Supposez la prémisse démontrée, la conséquence est incontestable. Mais la prémisse ne le serait pas moins, si c'était la conséquence qui fut prouvée. Admettons en effet qu'en examinant la destination que l'homme accomplit ici-bas, on reconnût qu'elle ne se suffit pas à elle-même, qu'elle n'est qu'un drame mutilé, qui manque ou d'exposition, ou de dénouement, ou de l'un et l'autre à la fois : ne s'en suivrait-il pas rigoureusement ou que l'homme a préexisté à la vie actuelle, ou qu'il lui survivra, ou l'un et l'autre tout ensemble ? Sans aucun doute, Messieurs. Voilà donc deux voies ouvertes pour franchir les limites de la vie présente. L'humanité les a suivies l'une et l'autre, et ses croyances semblent attester qu'elle ne l'a point fait inutilement. Mais, sans nous autoriser

de ces croyances, il suffit que le doute existe, il suffit que sur ce doute la vie et la mort, la nature de l'homme et sa destinée actuelle puissent être interrogées et puissent répondre, pour que la science n'ait pas le droit de supprimer sans examen des questions que tout le monde se pose, et de déclarer *a priori* que toute la vie et par conséquent, toute la destinée de l'homme, sont renfermées entre le berceau et la tombe.

La destinée de l'homme comme son existence, et son existence comme sa destinée, se partagent donc en trois parts distinctes : l'une certaine, qui a pour limites la naissance et la mort, et les deux autres possibles, par delà ces deux limites. La question de la destinée de l'homme ici-bas n'embrasse donc pas tout le problème de la destinée de l'homme ; par delà cette première question, deux autres s'élèvent : l'homme a-t-il existé avant son apparition en ce monde, et, s'il a existé, quelle a été sa destinée dans cette vie antérieure ? L'homme survivra-t-il à la mort, et, s'il doit y survivre, quelle sera sa destinée dans cette vie postérieure ?

Ces deux dernières questions, Messieurs, sont l'objet de la *science religieuse* ; la première est celui de la *science morale* proprement dite ; et de la solution de ces trois questions résulte celle du problème général de la destinée de l'homme, au sein duquel nous les avons trouvées.

Tels sont, Messieurs, les éléments du problème de la destinée de l'homme. Or, des trois questions dans lesquelles il vient se résoudre, il y en a deux qui présupposent évidemment la solution de la troisième. Pour savoir si l'homme a existé avant cette vie et s'il existera après, je l'ai dit, Messieurs, il n'y a que deux faits à interroger, en premier lieu sa nature, et en second lieu

sa destinée ici-bas. Admettons que sa nature fidèlement analysée suffise pour résoudre la question, et la résolve affirmativement : il restera à déterminer la destinée de l'homme dans ces deux vies, l'une antérieure et l'autre postérieure à la vie présente. Or, pour pénétrer dans le mystère de ces deux portions de notre destinée qui nous échappent, il n'y a évidemment qu'un moyen, c'est d'interroger la portion que nous pouvons connaître, c'est-à-dire la destinée que l'homme accomplit ici-bas. Si l'homme a préexisté à la vie actuelle et doit lui survivre, la destinée que l'homme accomplit ici-bas doit manquer de véritable commencement et de véritable fin. Le commencement qu'on trouvera qu'elle présuppose, le dénouement qu'on trouvera qu'elle exige, seront précisément la destinée antérieure et la destinée postérieures cherchées. Ainsi, en supposant même que la nature de l'homme suffise pour démontrer une vie antérieure et postérieure, le problème de la destinée de l'homme dans ces deux vies présupposerait toujours la connaissance de sa destinée dans celle-ci. A plus forte raison donc la supposerait-il, si la nature de l'homme ne pouvait à elle seule éclairer la question de la vie antérieure et postérieure, et s'il fallait avoir recours à la destinée de l'homme ici-bas pour la résoudre. Donc, de toutes manières, le problème religieux, et les deux questions qu'il embrasse, présupposent la solution du problème moral, ou la connaissance de la destinée de l'homme ici-bas. Le problème religieux ne doit donc être abordé qu'à la suite du problème moral dans l'ordre légitime de nos recherches.

Et maintenant, Messieurs, si la destinée que l'homme accomplit sur la terre peut n'être pas toute sa destinée, si cette destinée peut avoir, hors des limites de cette vie,

un commencement et une suite qui l'expliquent, il s'ensuit qu'on ne peut avoir une véritable intelligence, non-seulement de la destinée tout entière de l'homme, mais même de sa destinée actuelle, tant qu'on renferme ses recherches dans les limites du problème moral et qu'on ne les a pas étendues au problème religieux. Par conséquent, toutes les questions qui présupposent la solution du problème moral présupposent aussi celle du problème religieux. C'est à ce titre, Messieurs, que je subordonne au problème religieux le droit naturel, le droit politique et le droit des gens. Assurément, ces trois sciences n'ont directement rien à faire de la destinée de l'homme hors de cette vie ; la destinée de l'homme ici-bas est la seule donnée qu'elles exigent. Mais, cette donnée, peut-on dire qu'on la possède ; cette destinée de l'homme ici-bas, est-il possible d'en avoir l'intelligence complète, quand on ne sait qu'elle, quand on l'isole de ses antécédents et de ses suites, quand on ne la voit pas à sa place, entre la destinée passée et la destinée future, poursuivant l'une et préparant l'autre ? Non, Messieurs. Il n'y a point de morale intelligente sans religion ; et d'une morale qui n'est pas intelligente on ne saurait tirer un droit naturel, un droit politique, un droit des gens qui le soient. Aussi, toutes les grandes doctrines qu'ont enfantées ces trois problèmes portent la marque des opinions religieuses sous le règne desquelles elles sont nées, et il n'est pas une grande doctrine religieuse qui n'ait modifié les opinions de l'humanité sur ces problèmes. L'examen de la question religieuse précède donc dans nos recherches celui de ces questions : telle est la place que la raison lui assigne dans la hiérarchie des problèmes que nous avons posés.

J'ai dit, Messieurs, que la question de la destinée de

l'homme conduisait à celle de la destinée de l'espèce. L'histoire des religions témoigne de l'alliance intime de ces deux questions. Nous les voyons toutes associer la solution des deux problèmes, comme si l'un ne pouvait marcher sans l'autre dans la pensée de l'humanité. A côté de cette grande expérience, la nôtre nous apprend que nous ne saurions méditer longtemps sur nous-mêmes, sans songer aussi à cette espèce dont nous faisons partie, sans nous demander d'où elle vient et où elle va, où l'ont prise et où la mènent les révolutions qui modifient perpétuellement sa condition, enfin quel est le sens et l'intrigue du long drame qu'elle joue sur cette terre. J'ai fait voir que cette singulière inquiétude se réveillait même dans les intelligences les moins cultivées, et qu'ainsi la question de la destinée de l'espèce n'est pas moins humaine que celle de la destinée de l'individu, à la suite de laquelle elle se produit constamment. Nous ne briserons point, Messieurs, une association si naturelle, et nos recherches iront aussi loin que les préoccupations de l'humanité. La question de la destinée de l'espèce nous occupera donc à son tour; nous devons donc lui assigner sa place dans l'ordre scientifique des problèmes.

Assurément, Messieurs, l'histoire de l'humanité est le principal élément dans la solution de ce problème. On peut même à la rigueur essayer de le résoudre avec ce seul élément, et c'est même ainsi qu'on a constamment procédé dans ces derniers temps. Prendre les plus anciens peuples dont l'histoire fasse mention, constater quelle fut leur condition et quel esprit les anima, voir ce que devint cet esprit, quelles modifications subit cette condition dans les peuples qui recueillirent leur héritage, continuer le même travail, de peuple en peuple