

LA PHILOSOPHIE
DE
LA LIBERTÉ.

COURS DE PHILOSOPHIE MORALE

FAIT A LAUSANNE

PAR **CHARLES SECRÉTAN,**

ANCIEN PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A L'ACADÉMIE DU CANTON DE VAUD.

TOME PREMIER.

PARIS,
CHEZ L. HACHETTE ET C^e,
RUE PIERRE-SARRAZIN, 12.

LAUSANNE,
CHEZ GEORGES BRIDEL.

—
1849

LAUSANNE, IMPRIMERIE DELISLE.

PRÉFACE.

Cet ouvrage est, comme son titre l'annonce, l'esquisse d'un système de philosophie. L'auteur, convaincu par des considérations psychologiques et surtout par des considérations morales que le principe universel est un principe de liberté, s'est efforcé de justifier son opinion en recherchant les conditions auxquelles doit satisfaire l'idée de l'être pour qu'il soit évident que l'objet en existe de lui-même. Cette analyse l'a conduit en effet à reconnaître dans la pure liberté l'essence absolue et la cause suprême, comme l'ont fait, à des époques différentes, Duns Scot, Descartes et M. de Schelling. Il a essayé ensuite d'expliquer le monde réel au moyen de ce principe et de résoudre, par une méthode découlant du principe lui-même, non pas toutes les questions que l'expérience suggère, mais les questions les plus pressantes, celles qui intéressent le plus directement l'humanité, celles que nous ne pouvons pas laisser dans le doute, parce que notre activité pratique dépend de leur solution.

Cette marche l'a conduit sur le terrain des idées religieuses. Considérant le Monde comme le résultat d'un acte volontaire, il a dû chercher dans le Monde lui-même le motif et le but de la création; mais sa pensée n'a pu s'arrêter que sur un motif compatible avec le principe absolu. L'amour seul répond à cette condition. D'un côté l'amour suppose la liberté de l'être qui aime et

par conséquent il la manifeste ; de l'autre , il est évident que le monde est une manifestation de la liberté absolue , puisque la pensée des habitants de ce monde arrive , en s'analysant elle-même , à reconnaître la liberté absolue comme le principe premier. L'amour est donc le motif de la création : tout autre serait arbitraire , tout autre contredirait l'idée même d'un motif. Des raisons purement philosophiques ayant ainsi porté l'auteur à placer dans un acte absolu d'amour le fondement de toute explication positive , il a trouvé dans cet acte la raison d'être *a priori* de la liberté humaine que l'expérience constate comme un fait. Pour concilier l'état présent du monde avec l'amour créateur, il a dû admettre une altération de toutes choses produite par un mauvais emploi de la liberté de l'être créé. L'amour pris dans un sens absolu implique l'impossibilité qu'une telle faute empêche la créature d'arriver à sa fin ; et cependant l'idée que la créature est libre par l'effet d'un décret absolu emporte que les décisions de cette créature libre déploieront leurs conséquences. Il y a donc opposition dans l'Amour lui-même par la faute de la créature ; mais il faut que l'Amour surmonte cette opposition. Les doctrines de la Création , de la Chute , de la Rédemption , de la Trinité , se présentent ainsi d'elles-mêmes , par le mouvement naturel de la pensée philosophique appliquée à l'interprétation des faits de l'histoire et de la conscience.

La valeur de ces résultats n'est pas subordonnée à la question de savoir si le christianisme les a suggérés ou s'ils se fussent produits de la même manière dans un esprit qui n'aurait pas connu cette religion : il suffit , pour établir leur légitimité philosophique , qu'ils soient conclus régulièrement des vérités nécessaires de la raison et des données de l'expérience. Mais s'ils le sont en effet , si la raison ne réussit à s'expliquer les faits considérés à la lumière de la conscience, qu'en reproduisant le contenu des dogmes chré-

tiens, il y a là une preuve directe, immédiate et positive de la vérité du christianisme. Une telle démonstration répondrait mieux que toutes les autres aux besoins de l'intelligence et du cœur, et peut-être notre siècle est-il arrivé au point de ne pouvoir se contenter d'aucune autre espèce d'apologie.

L'on n'objectera pas sérieusement qu'une vérité révélée ne saurait être l'objet d'une démonstration philosophique, attendu que Dieu n'aurait pas révélé ce que l'esprit humain peut découvrir par ses propres forces. En réalité nous ne savons point quand l'esprit humain est livré à ses propres forces et quand il ne l'est pas. Mais ce que nous savons, c'est que la sphère de l'expérience s'agrandit chaque jour. Peut-être serait-il vrai de dire que la raison change elle-même, si du moins les axiomes de la philosophie doivent être pris pour l'ouvrage et pour l'expression de la raison : ne voyons-nous pas les philosophes postérieurs au christianisme les plus jaloux de la pureté de la science, poser hardiment en principe la création absolue, à laquelle la philosophie grecque ne s'est jamais élevée et qui renverse ses axiomes les plus évidents ? Ainsi le fait à expliquer a varié ; l'instrument des découvertes s'est modifié, et si le christianisme n'est pas étranger à ces transformations, l'objection tombe d'elle-même. On ne dira pas qu'il est impossible à l'intelligence humaine d'atteindre la vérité révélée, mais on dira qu'il fallait que Dieu révélât la vérité pour que l'intelligence humaine pût la comprendre et la démontrer.

Un système philosophique indépendant, dont les conclusions s'accordent avec la religion chrétienne, témoigne en faveur de la vérité et par conséquent de la divinité du christianisme. Ce livre est en quelque sens un essai d'apologie ; c'est sous ce point de vue que j'aime surtout à le considérer.

Cependant une philosophie qui fait tout relever de la liberté ne saurait déduire les faits par une nécessité de la pensée. Les idées dont nous avons fait mention n'ont pas été découvertes *a priori*, mais par le besoin d'expliquer ce qui existe. La Révélation a pour centre un fait historique : la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ. La divinité de Jésus-Christ est l'objet propre de la foi chrétienne. Mais si les principes généraux du christianisme s'imposent à la raison guidée par la conscience, il y a là, comme nous venons de le faire voir, un motif puissant de croire au christianisme tout entier. Nous tenons donc pour vrai le fait qu'il annonce; dès lors un nouveau problème s'offre à notre étude : nous devons chercher la signification de ce fait, dont nous avons reconnu la vérité. Nous devons essayer de l'expliquer à l'aide de nos principes, d'une manière satisfaisante pour la raison et surtout pour la conscience morale, qui est à nos yeux le critère absolu de la vérité philosophique comme elle est le fondement de la foi. Une philosophie qui laisse la religion hors de sa sphère rejette la religion ou se contredit elle-même, car les principes de la philosophie ne sauraient être vrais s'ils ne sont universels. Ainsi les dogmes chrétiens entraient nécessairement dans mon cadre. Je me suis efforcé de les comprendre sans les altérer. Ai-je réussi? je l'ignore. Peut-être un vif sentiment de l'erreur des doctrines qui compromettent la liberté humaine en lui refusant toute part dans l'œuvre de la rédemption, m'a-t-il poussé dans un excès contraire. Peut-être n'ai-je pas su garder cet équilibre qui ne peut s'obtenir qu'en surmontant les oppositions, et saisir dans une pensée claire et distincte la synthèse parfaite que l'âme chrétienne aperçoit et réclame sans la formuler; mais du moins je crois avoir indiqué nettement le problème essentiel de la théologie, en cherchant l'harmonie absolue du dogme et de la conscience.

La question ne saurait être posée autrement. Si la conscience

nous amène au christianisme, le christianisme à son tour doit satisfaire la conscience. Quand leur accord deviendra manifeste, la Dogmatique sera achevée et l'Apologie avec elle.

Des circonstances accidentelles ont déterminé la forme de cet ouvrage. Le programme de ma chaire de Lausanne m'appelait à traiter la philosophie morale et toute l'histoire de la philosophie dans un temps assez limité. Il ne donnait pas de place à la métaphysique. Pour ne pas supprimer entièrement le fond même de la science dont j'étais le seul représentant à l'Académie, j'ai donc été obligé de faire rentrer la métaphysique dans la recherche du principe moral. Cette marche convenait du reste assez bien à l'exposition d'un système qui envisage la liberté comme la manifestation la plus élevée de l'être et la conscience morale comme le critère supérieur de la vérité. Pendant les huit années de mon enseignement officiel, j'ai fait deux fois le cours de philosophie morale : en 1842 et en 1845. Eloigné de ma chaire à la suite de la révolution vaudoise, avec mes honorables collègues, MM. Vinet, Porchat, Melegari, Edouard Secrétan, Zündel, de Fellenberg et Wartmann ¹, j'ai répété, sans modifications considérables, les leçons de 1845 dans le courant de l'année 1847, à quelques-uns de nos élèves qui ont désiré entendre encore leurs anciens professeurs. Ce cours de 1845 et de 1847 a servi de texte à la publication actuelle. J'y ai ajouté quelques compléments, en particulier la leçon sur Descartes, dont les dernières expositions m'ont fait sentir vivement la nécessité de rétablir la pensée, parce que je puis invoquer l'autorité de son grand nom dans des questions con-

¹ MM. Herzog et Chappuis venaient de donner leur démission par l'effet des troubles ecclésiastiques que cette révolution a fait naître. Un seul professeur de l'Académie a été maintenu dans ses fonctions.

sidérables de méthode et de doctrine où je me sépare des soi-disant cartésiens d'aujourd'hui. A part cela j'ai changé peu de chose au canevas de ces leçons. C'est mon cours que mes élèves m'ont demandé, et c'est mon cours que je leur offre avec toutes ses imperfections. Eussé-je voulu faire autrement, je ne l'aurais pas pu. Quoique cette publication ait été fort retardée, des travaux d'un genre entièrement différent, des préoccupations multipliées m'ont empêché de la corriger comme j'en avais le dessein.

Ces détails étaient nécessaires pour excuser la forme du livre et pour en expliquer la marche. Il ne se compose que de la première partie d'un cours de Morale, et cependant il présente, dans le fond, un tout complet. L'exposition directe du système commence à la quinzième leçon. A partir de là, les développements sont un peu plus abondants que dans les leçons qui précèdent; je me suis efforcé de donner à ma pensée la clarté dont elle est susceptible, en un mot, de parler pour tout le monde. Les lecteurs qui n'ont pas fait de la philosophie une étude particulière feront bien, je crois, de commencer à cet endroit. Les trois premières leçons ont pour but de rattacher l'objet principal au but d'un cours de Morale, en examinant les conditions à remplir pour que la science morale soit organisée. Les onze leçons qui suivent font voir comment le principe de la liberté s'est développé dans l'histoire de la philosophie. Le but de l'ouvrage a déterminé les proportions de cette revue très-abrégée, très-condensée et trop incomplète. J'ai dû m'étendre davantage sur les auteurs dont relève ma pensée. J'ai supposé la connaissance des textes: la nature même du travail m'interdisait de m'y replonger; aussi ne saurais-je promettre qu'il ne me soit pas échappé quelques erreurs. Cette partie est surtout à l'adresse des personnes en mesure d'en corriger, au besoin, les détails. Elle a pour but de légitimer mon système au point de vue de l'histoire de la philosophie. Si l'on

eût traité celle-ci pour elle-même, il aurait fallu s'y prendre autrement.

Le système esquissé dans ce livre a, je crois, l'espèce d'originalité qu'on peut demander à la philosophie, c'est-à-dire qu'il est le développement indépendant d'une pensée, dont les éléments se trouvent disséminés dans l'histoire. Scot, Descartes, Kant, M. de Schelling sont mes principaux maîtres; mais après eux il faudrait citer une foule de noms encore pour rendre un compte exact de l'origine de ma théorie. On pourrait l'appeler un éclectisme, si toute philosophie n'était pas éclectique dans ce sens. Une doctrine qui répond à quelque besoin permanent de l'esprit humain ne saurait manquer d'antécédents historiques; une doctrine qui fait faire un progrès à l'intelligence doit concilier en elle les éléments de vérité contenus dans les systèmes antérieurs. Cet éclectisme de fait diffère profondément, il est à peine besoin de le dire, de l'éclectisme considéré comme méthode.

J'ai mis à profit, pour la composition de mes leçons, un certain nombre de travaux contemporains. Il faut rendre compte de ces emprunts, dont quelques-uns ont besoin d'excuse. Je n'en saurais alléguer d'autre que les nécessités d'un travail rapide sur un sujet immense, et l'attrait qu'ont exercé sur mon esprit des idées analogues à celles que je cherchais. Une fois ces éléments étrangers introduits dans mon texte, je n'ai plus su comment les élaguer, et à vrai dire je n'ai pas essayé de le faire. La plupart sont liés si étroitement au développement de ma pensée, qu'il m'eût été impossible de séparer mon bien du bien d'autrui.

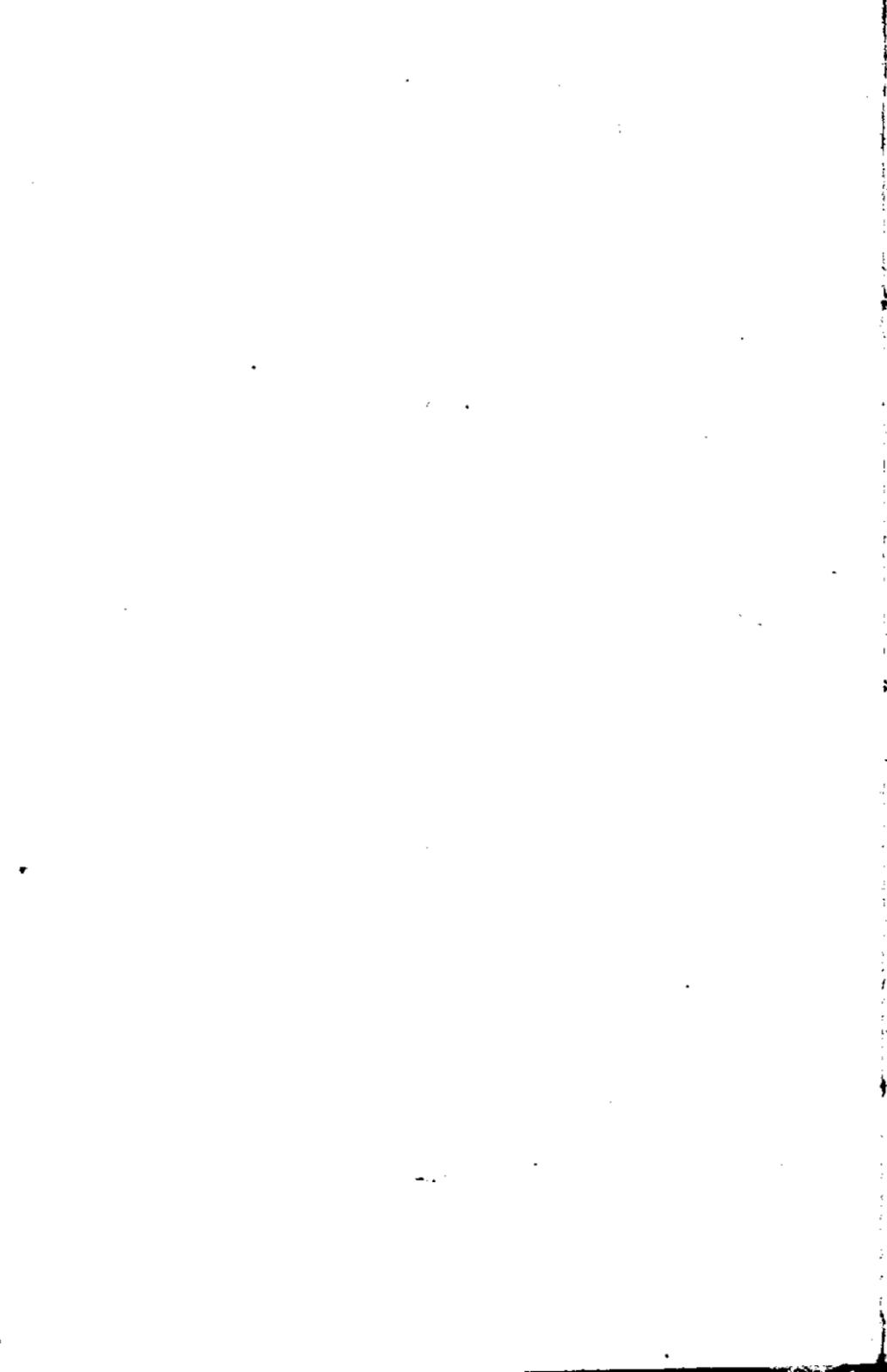
Dans la partie critique j'ai mis à profit çà et là les cours de M. de Schelling, l'Histoire de la philosophie moderne de M. Erdmann, et l'Introduction à cette histoire par M. Braniss. Ce der-

nier ouvrage m'a servi surtout pour les leçons sur la philosophie du moyen âge. Je lui ai fait plus loin deux emprunts de quelque importance, signalés dans le texte. Le premier est relatif à l'essence et aux fonctions du paganisme et du judaïsme. Cette citation abrégée et modifiée a pour but de combler provisoirement une lacune en réservant mon opinion. Le second extrait, sur le mouvement de l'histoire moderne dans la sphère sociale et dans la sphère intellectuelle, ne contient rien qui ne découlât naturellement de l'ensemble de mes idées. L'articulation la plus importante de tout le système est peut-être l'idée que l'amour est la manifestation parfaite de la liberté. J'ai trouvé cette vue développée d'une manière très-intéressante dans un article de M. le professeur Chalybaeus, qui a paru, en 1841, si je ne me trompe, dans le journal philosophique de M. J.-H. Fichte, sous ce titre : « Des catégories morales de la métaphysique. » L'idée principale de ce travail se liait si intimement aux opinions que j'exprimais alors dans mes cours, que je ne saurais indiquer jusqu'à quel point elle a influé sur leur disposition systématique. Je lus cet article avec un plaisir tout sympathique et je le mis à profit de mon mieux. J'y ai pris, en l'abrégeant, la discussion sur le rapport des trois sphères de l'activité humaine, qui forme la première partie de la dernière leçon. Ici encore l'identité du point de départ devait amener forcément à des conclusions pareilles ; mais l'enchaînement dialectique dont mon résumé laisse subsister au moins quelques traces, appartient à M. Chalybaeus.

Enfin je dois beaucoup à la conversation d'un savant dont le nom n'est connu ni par des publications étendues, ni par un enseignement public, mais qui a toujours répandu beaucoup d'idées dans les cercles où il a vécu et qui a fait preuve d'un génie créateur dans toutes les branches de la science dont il s'est occupé. La part qu'ont eue ces entretiens à la formation de mes opinions est de

telle nature qu'il faudrait me condamner à un complet silence si je voulais ne leur rien emprunter. J'en ai tiré ce que je dis sur les époques de la Terre ainsi que sur le développement de la vie organique, et généralement tout ce qui, dans ma manière de considérer la Nature, ne rentre pas absolument dans le domaine commun. Le germe de ma théorie sur l'individualité appartient à la même source. Les pensées de l'ami dont je parle sur la philosophie de la Nature, n'ont pas été publiées par leur auteur. J'ignore le sort qui les attend, et si le peu que j'en ai laissé entrevoir n'est pas approuvé, la faute en est sans doute à celui qui, par l'effet d'une nécessité facile à comprendre, a présenté quelques idées générales en les détachant de leur ensemble et de leurs preuves, et qui, peut-être, les a altérées en se les assimilant. Ces motifs m'empêchent de placer ici le nom de mon maître. Si les vues que je lui dois paraissent justes et fécondes, il me sera doux de lui rendre hommage.

Et maintenant, le système que je propose répond-il à quelque besoin de l'intelligence et de l'âme, répond-il par les applications où il conduit, par les sentiments qu'il doit inspirer, à quelque besoin de la société? J'ai sujet de le penser en considérant cette époque d'orage et d'affaiblissement, que le scepticisme dévore, et qui maudit son mal sans vouloir en guérir. Cependant je connais ma faiblesse. Je sens aussi qu'une raison impartiale n'est pas la source la plus profonde de nos répugnances, et que notre apparente indifférence est trop souvent une hostilité qui redouterait d'être convaincue. Mais il y a des doutes sincères, il y a des cœurs de bonne volonté. Puisse ma pensée les atteindre, puisse-t-elle les satisfaire, puisse-t-elle surtout ne pas les blesser.



LA PHILOSOPHIE

DE LA

LIBERTÉ.



INTRODUCTION.



PREMIÈRE LEÇON.

De la place de la morale dans la science. — La Philosophie cherche à connaître les choses par leur principe. Elle exige une recherche préalable de ce principe et comprend ainsi deux disciplines : la philosophie régressive et la philosophie progressive. — La morale cherche la règle de la volonté humaine. Pour obtenir une morale scientifique, il faut la déduire de la science du principe premier. Critique des systèmes qui traitent la morale comme une science indépendante.



Messieurs,

Des événements dans lesquels nous ne voulons voir les uns et les autres qu'une dispensation providentielle m'ont exclu de la chaire que j'occupais à l'Académie depuis huit ans. Votre bienveillance m'appelle à continuer dans cette

modeste salle l'enseignement que je vous offrais naguère de la part de l'Etat. Je vous en remercie, Messieurs, du fond du cœur! Vous me connaissez comme je vous connais, il n'est pas besoin d'en dire davantage. Le déplacement que je rappelle pour la première et la dernière fois n'exercera aucune influence ni sur l'esprit de ces leçons ni sur leur forme. Veuillez accorder à votre ami l'attention sur laquelle votre professeur avait pris la douce habitude de compter, et s'il en abuse quelquefois, ne vous en plaignez pas trop haut. Je n'ai pas seulement besoin de votre indulgence, j'ai besoin de votre appui.

Le sujet de notre cours est le plus élevé qui se puisse imaginer : la philosophie morale. Il a pour but direct d'exciter, de fortifier, de fonder sur des convictions solides les résolutions du cœur que l'éducation tout entière cherche à produire; nobles et saintes aspirations, semence féconde de la vie! L'intérêt des études et de la culture en général, l'intérêt particulier de la philosophie, si les Grecs l'ont bien nommée, se concentrent donc ici comme dans un foyer.

Cet hiver, Messieurs, je ne pourrai que vous introduire dans la philosophie morale en en marquant la place, en en déterminant le principe. Ce dessein m'oblige à remonter assez haut. La science que nous abordons s'annonce comme une partie d'un tout plus vaste. Pour comprendre la partie, il faut jeter un coup-d'œil sur le tout. Qu'est-ce donc que la Philosophie? L'usage ne permet pas de comprendre sous ce beau nom toute la science, et cet usage, à le bien examiner, se fonde sur la nature de la science elle-même comme sur

la nature de l'agent qui la crée, l'esprit humain. La science a pour objet tout ce qui existe pour l'esprit, tout ce qui le frappe et tout ce qu'il peut atteindre. L'esprit de l'homme s'éveille au milieu du monde; assailli par une foule de sensations diverses, il réagit bientôt sur elles; il s'efforce de les saisir, de les fixer. Il les constate, et guidé par des lois qu'il ignore, il assigne à chacune d'elles une cause, un objet. Enumérer, décrire les objets, les êtres qui l'entourent et les changements que ces êtres subissent comme ceux qu'il éprouve lui-même, en un mot constater des faits, telle est la première occupation de l'esprit. De ce travail naît une science, la science expérimentale, la science d'observation, une dans sa méthode et dans son but, quelle que soit la diversité des objets qu'elle embrasse. Cette science s'étend chaque jour, il est impossible de lui assigner de limites.

Mais les discussions nous atteintes, ces limites, discussions nous recueilli tous les faits, nommé tous les êtres, la curiosité de l'esprit n'en serait point satisfaite et le but de cette curiosité ne serait pas obtenu. Nous ne voulons pas seulement connaître ce qui est et ce qui se passe, nous voulons le comprendre. Si nous accordons notre intérêt aux faits, c'est que nous en espérons l'intelligence. Comprendre donc, comprendre tous les faits fournis par l'observation, comprendre l'expérience: tel est le but de la pensée. La vraie science est intelligence. Cette science s'appelle la philosophie; nous pouvons la définir: l'intelligence de l'univers. Est-il peut-être besoin de dire ce que c'est que comprendre? Ce mot est clair par lui-même et son étymologie en marque le sens. C'est réunir, c'est concentrer, c'est lier les faits, saisir leurs rapports, leur unité, leur principe. C'est ra-

mener à l'unité la pluralité des perceptions et des choses. L'esprit a besoin de cette unité, et par sa constitution même il l'affirme. Cette affirmation est au fond de l'intelligence ou plutôt elle en est le fond, elle en constitue la faculté la plus intime et la plus élevée à la fois : on la nomme la raison.

Nous pouvons différer d'opinion sur la nature du principe universel ; car, avant les recherches de la science, nous ignorons ce qu'il est, mais nous ne pouvons pas, en continuant d'affirmer et de penser quoi que ce soit, mettre en doute qu'il y ait un tel principe. Les athées eux-mêmes n'en contestent point la réalité ; tout ce qu'ils contestent, c'est que ce principe soit revêtu des qualités qui permettent à l'homme de soutenir avec lui des rapports moraux et de le nommer du nom de Dieu qui implique de tels rapports.

Ignorant si la philosophie existe déjà ou si elle est encore à faire, nous ne pouvons la définir que par son idéal, c'est-à-dire par l'intention de l'esprit qui cherche à la produire. L'idéal de la philosophie n'est autre chose que l'intelligence parfaite, l'intelligence des choses telles qu'elles sont réellement. La philosophie doit donc comprendre l'essence du principe universel et comprendre toutes choses comme découlant du principe universel conformément à sa nature. Elle expliquera les choses particulières telles qu'elles sont pour le principe universel, car c'est là leur vérité vraie et la philosophie doit nous enseigner la vérité vraie. Dès lors elle conformera sa marche à la marche de la réalité ; ses premières propositions auront pour objet ce qui est le premier dans l'ordre réel, puis elle passera à ce qui dans l'ordre réel vient ensuite, et les liens qu'elle établira pour la pensée

entre les divers objets dont elle s'occupe seront l'expression fidèle des rapports qui unissent les sphères diverses de la réalité. En un mot, elle reproduira dans son ordre et dans son enchaînement l'ordre et l'enchaînement de l'univers. L'intelligence des effets par leur cause, voilà la philosophie que l'esprit humain a cherché dès son premier essor, qu'il s'est efforcé d'atteindre dans toutes les époques vraiment fécondes, et qu'il poursuivra jusqu'à ce qu'il l'obtienne ou qu'il s'éteigne. La philosophie descend du principe universel aux choses particulières. Suivant l'exemple d'un illustre philosophe contemporain¹, nous exprimerons par un seul mot cette idée en disant qu'elle est *progressive*.

Cependant nous ne pouvons pas entreprendre une telle philosophie sans un travail préliminaire. Pour exposer la nature du principe universel et la manière dont il produit ses conséquences, il faut connaître ce principe avec certitude et clarté; la diversité des religions et des systèmes contradictoires fait assez voir que nous ne le connaissons pas ainsi au début de nos recherches. Sa réalité est évidente, son essence est un problème, le problème par excellence, au sein duquel est renfermée la solution de tous les autres. Descendre de l'universel au particulier, de l'absolu au relatif, voilà le but.

S'élever à l'absolu et à l'universel est la condition.

Si nous ne voulons renoncer au but, nous ne saurions nous affranchir de la condition. Nous aspirons à l'intelligence des effets par leur cause, mais nous connaissons, le plus souvent du moins, les effets avant d'en comprendre la

¹ M. de Schelling.

cause. Il faut donc remonter des conséquences au principe. Avant d'atteindre la philosophie progressive, qui seule peut réaliser notre idéal, il faut construire l'édifice, l'échafaudage si vous voulez, d'une philosophie *régressive*. La science régressive seule est insuffisante, la science progressive seule est impossible. L'idée de la Science réclame l'une et l'autre. Ce double mouvement de régression et de progression, d'induction et de déduction, est marqué plus ou moins distinctement dans tous les systèmes ; il résulte de la nature même de l'esprit humain,

Voilà, Messieurs, en quelques traits l'idée générale de la philosophie. Ce n'est qu'un cadre ou plutôt le contour extérieur d'un cadre dont nous n'avons point dessiné les compartiments ; mais il suffit de cet aperçu pour que nous puissions aborder notre sujet particulier. Quelle est la place de la philosophie morale ? A laquelle des deux grandes divisions que nous venons de marquer appartient-elle d'après la nature de son objet ? Et d'abord, quel est cet objet ?

La morale est l'art de régler l'activité libre de l'homme, l'art de la vie. Comme tout art, elle suppose avant elle une science ; cette science ne peut être que celle du but de la vie. Le mot *philosophie morale* signifie dans notre langage philosophie de la morale ou morale philosophique, tout simplement. Ces idées semblent suffire pour répondre à notre question.

Nous passons notre vie dans le monde, il agit sur nous et nous agissons sur lui ; pour savoir réellement ce que

nous sommes , il faut savoir ce qu'il est , et pour connaître notre but , il faut connaître le sien. Mais au problème des destinées s'enlace le problème des origines. Savoir une chose c'est en connaître le commencement , le milieu et la fin. Nous n'aurons l'idée de nous-même et du monde que si nous connaissons l'auteur du monde et notre auteur. La morale se place donc tout naturellement dans la philosophie progressive , elle en est la faite et la couronne , car la perfection de la vie est le but dernier de tous les travaux de la pensée ; ceci , Messieurs , n'a pas besoin de preuve et nous rougirions d'en chercher.

Pour mériter le nom de science , la morale doit être déduite d'un principe. Elle devient philosophique lorsqu'on déduit son principe lui-même du principe universel. La philosophie morale dépend donc de la science du principe universel ou de la métaphysique , puisque tel est le nom qu'on donne à cette haute discipline.

Tout cela s'entend assez de soi-même. Il faut voir maintenant ce que la morale attend de la métaphysique , ou ce dont la morale a besoin pour être constituée et pouvoir marcher. Ici nous sortons des questions de forme et de nomenclature ; vous ne m'accuserez pas , Messieurs , de vous y avoir retenu trop longtemps. Nous entrons déjà dans le fond des choses , l'intérêt commence , les difficultés commenceront peut-être aussi.

La morale , disons-nous , est l'art de régler l'activité humaine. Pour que cette idée ait un objet , pour que la morale soit possible , il faut deux choses : il faut d'abord

que la volonté soit libre, puis il faut au-dessus d'elle un principe propre à servir de règle à sa liberté.

Si la volonté n'était pas libre, il n'y aurait pas de morale, et plus généralement il n'y aurait pas d'art. La science de la volonté se bornerait à la description de ses phénomènes, à la théorie de ses lois nécessaires. La morale est autre chose. Si la liberté n'était pas réglée intérieurement, dans son essence, la prétention de lui imposer une règle serait une folie. La science, même la science pratique, ne produit rien qui ne soit avant elle; elle constate ce qui est, soit l'existence manifeste, soit la puissance cachée. En révélant cette puissance, elle concourt sans doute à sa réalisation, mais elle ne la crée pas. Une morale que les philosophes auraient faite serait une morale factice. La science ne dicte point des devoirs à la volonté, elle lui fait connaître ses devoirs. Les deux conditions que nous venons d'énoncer sont donc bien réelles. Mais est-il besoin de métaphysique pour les remplir? A quoi bon, direz-vous peut-être, remonter jusqu'au principe de toutes choses? Ne trouvons-nous pas en nous-même tout ce qu'il faut : la certitude immédiate de notre liberté et le sentiment d'une obligation? Toute la morale n'est-elle pas dans ces deux faits intérieurs, et ne pouvons-nous pas la déployer sans sortir de l'âme, comme une science indépendante?

Je m'empresse de reconnaître que nous trouvons en nous ces deux grandes choses : la liberté et le devoir. Ces faits ont une immense valeur dans le sujet qui nous occupe. La morale repose sur eux toute entière; mais conclure de là qu'il faille la détacher du tronc de la philosophie, ce serait non pas exagérer, mais affaiblir l'importance de ces prin-

cipes et tomber dans une assez grave erreur. J'ai l'espoir de vous en convaincre si vous me suivez avec attention.

Remarquez-le d'abord, l'idée d'appuyer la morale uniquement sur des vérités psychologiques paraît une suggestion du découragement, j'ai presque dit du désespoir. La philosophie ne peut consentir à aucune émancipation de ses provinces. Elle est une ou elle n'est pas. Le principe de l'être et le principe de la connaissance se confondent nécessairement en elle. Son altier programme est l'explication universelle par le principe universel. Rien de plus, rien de moins. Fonder la morale exclusivement sur des faits de conscience, comme on les appelle, ce serait donc renoncer à la philosophie et la déclarer impossible¹, à moins peut-être que l'on ne prétendit l'absorber toute entière dans la morale en élevant le sujet de la conscience, l'esprit individuel, le *moi*, en un mot, au rang du principe universel et absolu. Ce point de vue qu'on a mis en avant² ne pèche assurément pas par un excès de timidité, vous seriez tentés plutôt de lui reprocher autre chose; cependant, Messieurs, nous ne l'écartérons pas au moyen de l'ordre du jour, nous l'examinerons quand le moment sera venu.

A ceux qui désespèrent de la philosophie, nous répondrons d'abord qu'il sera toujours temps de les écouter lorsque nous aurons tenté l'aventure, mais surtout nous leur répondrons qu'il faut, s'ils ont raison, désespérer également de la morale, comme science du moins, car l'idée

¹ Hume, Kant, les Ecossais.

² Fichte.

d'une morale indépendante contredit son propre point de départ. Ce point de départ, c'est le sentiment d'une obligation intérieure d'agir. Nous trouvons en nous ce sentiment d'obligation, et nous sommes contraints de lui reconnaître une autorité péremptoire. Tel est le fait; mais de ce fait, que pouvons-nous, que devons-nous forcément conclure? Une obligation ne se conçoit pas sans un être qui oblige; une loi de la liberté suppose un législateur, une sentence suppose un juge. N'eussions-nous aucun autre moyen de connaître Dieu, ce qui est bien possible, nous le connaîtrions par le cri de notre conscience. La conscience est une méthode qui conduit à Dieu; mais si nous reconnaissons un Dieu, nous sommes forcés de nous en occuper et de chercher la science de Dieu, nous nous posons nécessairement le problème de la métaphysique, et la morale n'est plus une science indépendante; car du moment que la métaphysique existera, il faudra bien qu'elle produise sa morale. La loi du devoir écrite dans notre cœur nous atteste notre dépendance, elle nous révèle l'existence d'un principe supérieur à l'humanité. Dès lors nous nous abuserions volontairement si nous refusions de tenir compte de ce principe et de le mettre à sa place dans la science.

Je ne sais, Messieurs, si cette argumentation vous paraît claire, mais l'histoire de la science nous fait assez voir qu'elle ne manque pas de force. Les auteurs qui ont essayé d'arracher la morale à l'empire de la métaphysique se sont efforcés de lui échapper, les uns en niant le devoir, les autres en niant que le devoir implique l'idée d'un principe supérieur à l'homme. Réglons d'abord notre compte avec les premiers au plus vite et pour n'y plus revenir.

La négation du devoir est une erreur de fait, une violation du devoir lui-même, un outrage à l'humanité. Ensuite elle rend toute morale impossible. Où trouverons-nous la règle de la volonté si la volonté n'a pas de règle en elle-même? La chercherons-nous avec les utilitaires plus bas que la volonté, dans les conséquences agréables ou désagréables des actions? Ce chemin ne saurait nous conduire au but. L'expérience m'enseigne la manière d'atteindre certains résultats dans la supposition que je les veuille, mais elle ne peut pas faire que je les veuille. S'il me plaît de négliger mon profit, personne n'a rien à me dire, l'utilitaire moins que personne. Il part de ce fait supposé, que l'homme cherche toujours son avantage particulier; le fait est faux, et fût-il vrai, cet accord de nos désirs ne serait qu'un accident si nous sommes libres. La morale utilitaire n'a de valeur que relativement à ce fait accidentel; or la morale digne de ce nom ne porte pas sur une volonté déjà déterminée dans sa direction, la morale est absolue, nous demandons une règle qui nous enseigne ce qu'il faut vouloir. Ainsi l'utilitarisme n'est pas une morale. Où la morale finit l'utilitarisme commence. L'utilitarisme ne serait vrai que si la volonté n'était pas libre dans le choix des buts qu'elle se propose; mais alors encore, alors surtout, il n'y aurait pas de morale au sens de notre définition.

Des observateurs plus attentifs et plus sincères de notre âme ⁴ ont reconnu que la volonté se sent à la fois libre et obligée par une loi qui ne cesse pas d'être absolue, quoiqu'on

⁴ Fichte et Kant.

puisse lui désobéir. Mais voulant à tout prix renfermer l'objet de la science dans l'esprit qui l'élabore et trouver en lui son unité, ils refusent de conclure du fait de l'obligation à l'existence d'un être envers qui nous soyons obligés, et s'efforcent de trouver la règle de la liberté dans la liberté elle-même. Système ingénieux et profond, dont il est facile d'indiquer le vice, difficile d'estimer la valeur assez haut. Dans ce point de vue l'homme est isolé de tout. Il ne connaît que lui-même. Il ne relève que de lui-même, car ce qu'il ne saurait connaître n'est rien pour lui. Il se sent obligé et cependant il est libre, son essence est la liberté. Il n'y a rien au-dessus de sa liberté. Cette liberté qui lui paraît limitée, il faut prouver qu'elle est réellement illimitée, disons mieux, il faut la rendre illimitée. Tel est le sens de la loi morale, le devoir n'est autre chose que l'impulsion qui nous porte à l'affranchissement absolu. — Supposons qu'il en soit ainsi, admettons la parfaite régularité du système, admettons-en la conclusion; je ne demande que la permission de l'analyser.

Si le système dont il s'agit est vrai, voici, Messieurs, ce qui est prouvé : C'est que, pour se réaliser sans contradiction, la liberté doit suivre une ligne déterminée que nous appellerons le bien moral. Il y a une règle inhérente à la liberté dans ce sens que, pour se maintenir, pour se développer, pour se réaliser pleinement, la liberté doit se conformer à cette règle. Ou bien la liberté l'accomplira, ou bien elle se mettra en contradiction avec elle-même; elle se détruira, elle s'anéantira. Mais pourquoi la liberté, la puissance de faire ou de ne pas faire est-elle obligée de se maintenir et de se développer? — En se contredisant elle s'anéantit. — Je vous l'accorde, mais pourquoi ne pourrait-elle pas s'a-

néantir? L'expérience nous atteste qu'elle en a le pouvoir, et vous le reconnaissez, mais vous lui défendez d'en user. De quel droit? — Apparemment du droit de la raison. Il est absurde que la liberté se contredise et se suicide. — Mais pourquoi voulez-vous que la liberté ne soit pas absurde? Cela n'est pas compris dans l'idée pure et simple de la liberté. En réalité vous ne partez pas de l'idée de la liberté pure et simple, vous partez de l'idée de la liberté chargée de l'obligation de se maintenir et de se réaliser; votre analyse a ramené la richesse de la vérité morale à l'abstraction de la vérité logique, vous avez montré que tous les devoirs de la volonté libre se résument pour elle en un seul devoir, celui de ne point se contredire; mais en revanche vous avez revêtu le principe de la vérité logique d'un caractère moral qui demeure absolument inexpliqué. Vous supposez tacitement dès l'abord que la volonté conséquente est le bien, que la volonté inconséquente est le mal; c'est-à-dire qu'au lieu de déduire les idées du bien et du mal moral de la pure liberté selon votre promesse, vous partez d'une volonté pour laquelle il existe dès le principe un bien et un mal, en d'autres termes d'une volonté soumise à une obligation. L'obligation que vous prétendiez faire sortir de la volonté plane toujours au-dessus d'elle. Votre principe, en un mot, ne peut pas s'écrire : JE SUIS LIBERTÉ, mais : *la liberté doit être*. Votre liberté reste affectée d'un devoir inexpliqué, il vous reste à faire comprendre pourquoi la liberté est obligée envers elle-même. Je ne dis pas, Messieurs, que cette morale ne soit pas excellente et qu'il ne soit pas fort beau de résumer tous les devoirs dans ce seul mot : la liberté doit être. Je prétends simplement qu'il faudrait nous dire

pourquoi. Il ne suffit pas d'invoquer ici la logique, puisque la question est précisément de savoir d'où vient le caractère moral de la vérité logique. La chose ne paraît évidente de soi que pour celui qui ne saisit pas où gît le véritable problème. Pour avoir voulu se passer de métaphysique, la morale dont nous parlons se change elle-même en métaphysique et perd son caractère essentiel. Elle se nomme à bon escient transcendante, car elle passe derrière son objet, mais en passant derrière elle le perd. Elle recherche quels éléments, quels facteurs donneront comme produit l'obligation morale primitive. L'obligation morale que nous sentons devient pour elle un phénomène; elle explique ce phénomène, mais elle en détruit la portée en l'expliquant. Elle nous fait voir que le mal moral est en dernière analyse une contradiction logique: je le crois volontiers; mais si l'idée morale est complètement absorbée par l'idée logique, qu'est-ce à dire, sinon qu'au fond la sphère morale n'a pas de réalité propre? Ce n'est pas le résultat que l'on cherchait et qu'il fallait chercher.

Les observations que je viens de présenter portent sur le système de morale indépendante le plus scientifique et le plus conséquent, le système idéaliste. Toute morale analogue conçue en dehors de l'idéalisme et qui prétendrait néanmoins à une valeur définitive, reposerait sur un vice de méthode. Elle serait écartée par cette simple observation: Si vous reconnaissez un principe de l'être supérieur au moi, vous devez en tirer votre science du moi et les règles de sa conduite, sans cela vous choquez les règles de l'intelligence et vous ne pouvez obtenir aucun résultat vraiment certain.

Ce n'est pas sans intention que j'attire d'abord votre attention sur ces questions de forme. Elles ont une importance décisive.

En nous rapprochant du fond, nous reconnâtrons dans tous les systèmes de morale exclusivement fondés sur le sentiment intime un défaut facile à prévoir. Ce défaut c'est précisément l'absence de fond, de substance, de contenu positif. Ils prouvent éloquemment qu'il y a un devoir, proposition peu contredite ; ils en établissent à merveille la valeur absolue ou la sainteté, et puis c'est fini. Quand il s'agit de dire en quoi ce devoir consiste, vous les voyez dans un cruel embarras. Ils alléguent bien, mais ils ne prouvent guère et surtout ils ne prouvent pas ce qu'il faudrait prouver.

Un principe n'est digne de ce nom que s'il produit ses conséquences de lui-même. Le devoir en général n'est rien ; il faut qu'il se fractionne et se débite dans la pluralité des devoirs. Si le sentiment général du devoir est notre unique principe, nous devons trouver dans ce sentiment l'idée de nos devoirs particuliers et par conséquent l'idée des relations morales ou des sphères d'activité dans lesquelles ces devoirs s'exercent. Fichte seul a compris la grandeur du problème et s'est efforcé de le résoudre. De la conscience morale il conclut à la nécessité des sexes, de la famille, de l'Etat, de l'Eglise, et les introduit ainsi dans la pensée. Sa déduction est insuffisante, arbitraire, artificielle, mais enfin c'est une déduction. La foule des moralistes vulgaires n'a pas pris tant de peine ; ils n'y ont pas même songé. Ils empruntent à l'expérience l'idée des diverses relations morales et donnent à l'individu, sur la manière dont il doit se

conduire dans cet ensemble de relations, des conseils plus sages en eux-mêmes que rigoureusement motivés. Cela ne suffit pas plus aux besoins de la pratique qu'à ceux de la science. En effet les relations dont il s'agit, les sphères où s'applique le devoir sont elles-mêmes un produit de la liberté morale. L'essentiel n'est donc pas de me dire ce que je dois faire dans la famille, dans l'Etat, dans l'Eglise, etc., tels qu'ils sont aujourd'hui; il n'est guère besoin de science pour cela. L'essentiel est de m'enseigner ce que doivent être la famille, l'Eglise et l'Etat. Si l'expérience nous l'apprend seule, notre morale sera régie par l'histoire, tandis qu'elle devrait en ordonner les mouvements. Changeant d'un siècle et d'un climat à l'autre sous l'empire d'une loi étrangère qu'elle ne comprend pas, elle ne saurait acquérir l'autorité d'une science, elle demeure incapable de faire avancer l'humanité.

Nous ne séparerons donc pas l'art de la vie de la science des choses, nous ne renoncerons pas à l'unité que la pensée réclame, avant d'y être forcés, nous ne désertions pas sans combat le drapeau de la philosophie. Nous demanderons avec Descartes l'intelligence des effets par les causes. Nous chercherons la loi de notre activité dans le but de notre existence, si du moins notre existence a sa raison dans un but, et cette raison, nous la chercherons dans le principe absolu. Nous laisserons la morale à sa place dans l'organisme de la science, nous la traiterons comme un corollaire de la métaphysique, de la philosophie première, quand nous aurons une philosophie première.

DEUXIÈME LEÇON.

La morale doit être déduite du principe universel. Elle suppose que ce principe est un être libre, car les effets d'une cause nécessaire le seraient également. La connaissance du premier principe est le but de la philosophie régressive, qui part de l'ensemble des vérités immédiates, savoir : les faits d'expérience sensible, les faits d'expérience psychologique, les vérités nécessaires de l'ordre rationnel et les vérités nécessaires de l'ordre moral. — L'expérience sensible consultée seule ne fournit aucune connaissance du principe premier. — Dans la conscience du moi, l'expérience psychologique nous donne l'idée de l'être ; les vérités nécessaires de l'ordre rationnel se résument dans la notion de l'inconditionnel, objet de la raison. — L'idée de l'être inconditionnel est le point de départ de la philosophie. — Il faut déterminer cette idée de manière à ce qu'elle rende compte des faits d'expérience en général et des vérités nécessaires de l'ordre moral. — Celles-ci nous obligent à reconnaître la liberté du premier principe en attestant en nous le devoir, qui suppose notre propre liberté.



Messieurs ,

L'idée de morale implique notre liberté et l'existence d'un principe supérieur à nous. Le second point n'est pas moins nécessaire que le premier. Nous l'avons vu dans la leçon dernière. Si nous cherchons la règle de la liberté

dans la liberté elle-même, peut-être réussirions-nous à l'y découvrir ; mais, comme nous l'avons expliqué, l'élément essentiel, l'obligation s'évanouirait. Une morale scientifique suppose donc la connaissance scientifique de la liberté humaine et d'un principe supérieur d'obligation. Nous trouvons ces deux vérités écrites au fond de notre âme ; nous pouvons espérer dès lors que la science expliquera ce témoignage intime, et nous avons besoin qu'il en soit ainsi. En effet, les notions que l'évidence rationnelle et la conscience morale nous fournissent sur le principe suprême avant toute recherche, sont trop vagues, trop incomplètes pour suffire aux besoins d'une discipline précise et rigoureuse. Il est nécessaire avant tout de les concilier entr'elles, car leur accord est un problème. La liberté, elle aussi, doit passer au creuset de la pensée. Nous sommes certains de sa réalité lorsque nous sommes certains du devoir ; nous la connaissons comme fait avec une pleine lumière ; mais un fait n'est pas propre à entrer immédiatement dans l'édifice de la philosophie. C'est une pierre brute ; nous ne pouvons employer que des pierres taillées. La vraie science est celle des effets par leur cause ; notre liberté a une cause, il faut l'y chercher. Nous ne la connaissons comme il faut la connaître que si nous la trouvons à sa place dans l'ordre universel, si nous l'expliquons par le principe universel, si nous voyons en elle une conséquence de la nature de ce principe ou le produit de son action. Il appartient donc à la métaphysique de nous faire comprendre la liberté humaine. Faisons des vœux pour qu'elle y réussisse, car la morale est à ce prix.

La liberté humaine suppose, Messieurs, l'absolue liberté,

ou, si vous me permettez cette expression qui n'est pas encore justifiée, la liberté divine. Nous ne pouvons pas confondre notre être avec le principe de toute chose, parce que nous nous sentons limité; or le principe absolu étant un, comme la raison nous l'enseigne évidemment, il est nécessairement illimité, dans ce sens du moins qu'il n'est restreint par aucun autre.

Les conséquences de ce principe illimité sont des actes libres ou bien elles résultent d'une nécessité intérieure de sa nature. Il n'y a pas d'autre alternative. La prétention souvent affichée de concilier la liberté et la nécessité dans une idée supérieure ne se justifie pas. Cette idée soi-disant supérieure n'est jamais que celle d'une activité nécessaire, nécessité spontanée, nécessité intelligente, nécessité de perfection si l'on veut, mais enfin c'est la nécessité.

Eh bien, si nous concevons le monde comme résultant de l'action nécessaire d'un principe infini, il est impossible que nous trouvions une place en lui pour la liberté humaine. La portée des actes d'un être infini est elle-même infinie. Si l'univers est le produit d'une activité nécessaire, il est nécessairement ce qu'il est jusque dans ses derniers détails, nous sommes nécessairement ce que nous sommes, et nos actes particuliers ne sont que la traduction, la manifestation, le déroulement dans le temps de cette essence déterminée.

Cette conséquence est inévitable; en vain chercherait-on à l'é luder en expliquant notre liberté par l'imperfection inhérente à tout être fini. Si Dieu ne peut pas agir autrement qu'il n'agit parce qu'il est parfait, l'œuvre où cette perfection se révèle ne peut être que ce qu'elle est; or la

présence de la liberté implique dans un monde qui ne peut être que ce qu'il est. La réalité de la liberté consiste précisément en ceci : que le monde puisse être autrement qu'il n'est, si les agents libres le veulent. Expliquer la liberté par l'imperfection, c'est la faire évanouir comme une fumée.

Je désire être bien compris, je ne prétends pas que de la liberté divine on puisse déduire immédiatement la liberté humaine; je dis seulement que sans la liberté divine il est impossible de concevoir la liberté humaine.

On pourrait inférer de là directement que le principe absolu est une activité libre, puisque la foi de l'homme à sa liberté est nécessaire à l'accomplissement du devoir, à la vérité de la conscience morale que nous ne pouvons suspecter sans lui faire injure. Cette conclusion fort importante, nous ne la tirons pas encore d'une manière expresse. Nous établissons seulement ceci, que, pour pouvoir servir de base à la morale ou nous donner une morale, la métaphysique doit démontrer la liberté du principe absolu. Il nous reste à examiner comment la métaphysique peut arriver à un résultat pareil. Ceci nous conduit à jeter un coup-d'œil sur l'ensemble de la philosophie régressive, dont l'unique objet est de formuler l'idée du principe.

La marche de cette discipline est réglée par son point de départ et par son but. Le but, nous le connaissons. Le point de départ est évidemment l'ensemble des vérités immédiatement certaines. Nous appelons vérités immédiatement certaines non-seulement celles que l'esprit possède

avant tout travail, ce qui se réduirait à excessivement peu de chose, mais toutes celles que nous possédons légitimement au début des recherches philosophiques, au moment où nous nous posons le problème de la philosophie, tel que nous l'avons circonscrit. Ces données premières sont assez complexes; elles embrassent des faits extérieurs perçus par les sens, des faits intellectuels perçus par la conscience, des vérités nécessaires de l'ordre rationnel et des vérités nécessaires de l'ordre moral.

Les faits sensibles sont l'objet des sciences naturelles; les faits de conscience sont l'objet de la psychologie, qui constate aussi les deux genres de vérités nécessaires dont nous venons de parler. Les quatre membres de notre classification se ramènent donc à la dualité sous un double point de vue. Quant à la manière de constater les faits, nous opposons l'expérience sensible à l'analyse intérieure. — Quant à la nature même des vérités immédiates, nous trouvons d'un côté des faits contingents, variables, *a posteriori*; de l'autre des connaissances nécessaires, immuables, *a priori*. Il importe de ne pas confondre ces deux divisions, qui partent de principes bien distincts.

Nous ne nous compromettrions pas beaucoup en disant, MM., que, pour arriver à la première vérité dans l'ordre des choses, il faut tenir compte avec un égal souci de toutes les données du problème que nous venons d'énumérer ou de toutes les vérités premières dans l'ordre de l'acquisition de nos connaissances. Ce lieu commun prend de l'importance par la revue exacte dont nous l'avons fait précéder. Celle-ci n'a du lieu commun que l'apparence. L'esprit n'a pas toujours accordé la même attention aux

éléments qu'elle embrasse. Préoccupé tantôt des uns, tantôt des autres, ne les distinguant pas toujours, il a tenté d'asseoir exclusivement sur quelques-uns d'entr'eux l'édifice de la science. De là vient la diversité des systèmes, car comme la logique est la même pour tout le monde, si le point de départ était identique, il faudrait bien que le résultat le fût aussi. Il en est de la philosophie comme des mathématiques. Si les données sont trop insuffisantes, le problème ne peut recevoir aucune solution ; s'il manque une donnée, on arrive à une formule applicable à plusieurs quantités entre lesquelles le choix est arbitraire.

L'expérience sensible consultée seule ne fournit point de philosophie. Et d'abord, Messieurs, les sens isolés, considérés d'une manière abstraite, ne donnent aucune espèce de notion. Il n'y a point de connaissance sensible rigoureusement parlant. Pour constater un fait extérieur quelconque, il faut appliquer aux données des sens l'intelligence et les idées universelles nécessaires *a priori* qui constituent l'intelligence : ainsi les notions de substance, de cause, de possibilité, de réalité, que l'expérience sensible ne fournit point, mais que nous appliquons instinctivement aux sensations et dont nous n'obtenons une conscience distincte que par cet emploi réitéré. Ces vérités-là sont acquises, aussi n'insisterons-nous pas. Nous acceptons l'expérience telle qu'elle est, sans discuter son origine. Nous prenons la science de la nature dans toute sa grandeur, dans sa merveilleuse beauté, et nous répétons qu'elle ne donne pas de philosophie. Cela, Messieurs, pour deux raisons : La science expérimentale n'est pas certaine

par elle-même , puis elle ne conduit à rien d'inconditionnel.

La science expérimentale n'est pas certaine par elle-même , pas du moins dans le sens qu'il faudrait. On ne peut pas douter que nous ne voyions ce que nous voyons , mais on peut douter que ce que nous voyons existe indépendamment de nous. La preuve c'est qu'on en a douté. On a mis en question la réalité du monde extérieur en général. Or lorsqu'il s'agit de lever un doute qui porte sur l'expérience en général, il est clair qu'on ne saurait en appeler à l'expérience. Tout doit être rigoureux dans la science. Rigoureusement il faut une métaphysique pour légitimer l'expérience sensible ; l'expérience sensible ne suffit donc pas pour fonder la métaphysique.

La science expérimentale ne conduit à aucun principe inconditionnel et nécessaire. Les faits que l'expérience constate directement ne peuvent être constatés que comme faits. Nous voyons qu'ils sont , nous ne voyons pas qu'ils soient nécessaires. Les causes des phénomènes que nous percevons sont du même ordre que ces phénomènes eux-mêmes. Les procédés de la science empirique ne peuvent nous conduire au delà de l'accidentel. Certains effets ont lieu , donc ils sont produits par certaines forces. Ainsi la chaleur , la lumière , l'électricité , le magnétisme , la force organique , ces puissances dont l'action explique une multitude de phénomènes divers , sont elles-mêmes des faits à expliquer. Peut-être l'esprit saisira-t-il un jour leur unité , peut-être deviendra-t-il évident que toutes ces forces ne sont que des manifestations d'une seule force dont l'action varie selon les circonstances dans lesquelles elle est placée.

Mais cette force plus générale ne sera qu'un fait, un accident, dont il faudra chercher la cause, et décidément la dernière cause ne peut résider dans rien d'accidentel. Ni l'expérience ni la réflexion qui part de l'expérience ne sauraient nous conduire à un principe inconditionnel, parce qu'elles ne sauraient établir qu'il soit inconditionnel. L'expérience peut bien nous montrer la présence d'une intelligence dans le monde par exemple, mais elle ne nous apprendra jamais si cette intelligence est véritablement le premier principe ou si elle émane elle-même d'un principe supérieur. L'inconditionnel est nécessairement infini; or dans le champ de l'expérience nous ne trouvons rien d'infini; le monde que nous connaissons, à le prendre tout entier, ne l'est pas réellement, et si d'un effet fini nous voulions conclure à l'existence d'une cause infinie, cette conclusion dépasserait les prémisses.

La plupart de ces considérations portent également sur les données de l'expérience interne, de la conscience psychologique. En dirigeant notre attention sur nous-mêmes, nous constatons une autre espèce de phénomènes passagers, limités et contingents, dont nous ne pouvons rien conclure au-delà du contingent et du limité. Il est donc permis de dire, si l'on désigne sous le nom d'expérience la connaissance des faits particuliers, que l'expérience ne nous donne par elle-même aucune notion du premier principe; nous ne pourrions pas même induire l'existence d'un tel principe des données qu'elle nous fournit, si nous n'en étions assurés d'avance.

Mais le mot *expérience* est équivoque. Toute connais-

sance est expérimentale en quelque façon , puisqu'en pensant nous sentons notre pensée. La conscience psychologique nous atteste non-seulement des faits particuliers et variables , mais des faits immuables et constamment identiques ; elle nous fournit des notions que nous ne pouvons pas concevoir sans concevoir en même temps leur nécessité. Les modifications de notre âme sont l'objet d'un sens intérieur , et la connaissance que nous en avons ressemble à beaucoup d'égards à la connaissance sensible. Mais pour savoir ce qui se passe en nous-même , il faut que nous nous connaissions indépendamment de ces modifications passagères, il faut que nous ayons l'idée de cette unité permanente de notre être que nous appelons *moi*. Nous la possédons en effet immédiatement. Le moi n'est pas une connaissance déduite , le moi n'est pas la conclusion d'un raisonnement ; cependant il n'a rien pour nous de contingent ni de variable. Indispensable à l'exercice du sens intérieur , l'idée du moi ne provient pas d'un sens , mais elle est l'objet d'une intuition permanente. C'est la forme pure de l'activité réfléchie. Par cette intuition , nous apercevons directement le fond de notre être , du moins cela nous paraît ainsi , car il nous est impossible de supposer qu'il y ait derrière le moi autre chose que le moi. Le moi est un acte ou la forme d'un acte , le moi est notre substance. Les idées d'être , de substance , de force , d'acte , de cause, toutes ces notions universelles dans leur emploi , qui sont pour ainsi dire les rayons de notre intelligence, partent de l'intuition du moi. Nous saisissons immédiatement leur réalité dans le moi, et sans en avoir la même intuition, nous les appliquons au dehors , par analogie si l'on veut , mais

par une analogie instinctivement aperçue. Nous les appliquons avant de nous en rendre compte et nous arrivons à les connaître dans leur généralité par cet emploi. Nous les dégageons par l'abstraction des propositions particulières de la science expérimentale ; mais lorsque, après les avoir ainsi obtenues par l'abstraction, nous les considérons en elles-mêmes, un examen attentif nous fait reconnaître en elles l'élément nécessaire, immuable, *a priori* de la science expérimentale et de tous nos jugements. Les *catégories* (c'est le nom qu'on leur donne) sont l'expression de l'intelligence arrivant peu à peu à la conscience d'elle-même. Primitivement les catégories sont des lois. Les idées générales de substance et de cause, par exemple, ne sont que l'expression abstraite de la nécessité intérieure qui nous oblige à mettre à la base de tous les phénomènes un sujet persistant, à reconnaître une raison d'être de toutes les existences et de tous leurs changements. Ces lois ne sont ni les seules ni les plus élevées, et l'intelligence qui s'arrête aux catégories ne se connaît pas encore dans son intimité. Il est aisé de s'en convaincre lorsqu'on voit, en suivant les indications de Kant et de ses successeurs, que les catégories et leurs lois appliquées à la rigueur conduisent à des résultats inadmissibles ou contradictoires. Ainsi le principe résumé dans l'idée de cause se traduirait comme suit : « tout ce qui est ou qui arrive a une cause » ; il faut donc, après la cause de l'effet dont on part, trouver la cause de la cause, et ainsi de suite à l'infini. Si le principe de causalité est absolument vrai, il exclut l'idée d'une cause première, car celle-ci serait un être ou un acte sans cause, qui dérogerait au principe et le renverserait. L'idée de cause et la vérité qu'elle exprime

n'ont donc qu'une valeur limitée et relative. Une première observation de nous-même le constate : le premier besoin de la pensée et sa suprême loi est d'atteindre l'infini et l'absolu. Primitivement et par son essence même la raison affirme l'absolu, c'est-à-dire un être qui existe par lui-même, qui n'a besoin de rien pour exister. L'absolu est en même temps l'unité des choses ou la cause première. Il existe par lui-même et tout existe par lui. La loi fondamentale de l'esprit n'est donc pas ce qu'on appelle le principe de causalité, car ce principe n'est pas vrai ; il conduit à une série infinie que l'intelligence repousse. La véritable expression du principe fondamental est celle-ci : « ce qui a sa cause hors de soi n'est pas la réalité véritable ; le réel est l'inconditionnel, l'être qui possède en lui-même toutes les conditions de son existence. » Nous appellerions ce principe le principe de *l'inconditionnalité*, s'il était besoin pour le désigner clairement d'un terme aussi barbare. Heureusement nous pouvons nous en passer : son nom est tout trouvé, c'est la Raison. En allant au fond de l'intelligence, nous y trouvons la Raison, c'est-à-dire l'affirmation *a priori*, nécessaire de l'unité et de l'absolu, le besoin de remonter en toute chose à l'unité et à l'absolu. Les sens ne donnent que l'accidentel et le limité, la logique partant des sens ne nous conduit pas au delà du limité et de l'accidentel, mais la raison pose immédiatement en face du limité et de l'accidentel l'infini et le nécessaire. La tâche de la science est d'unir ces deux termes en approfondissant l'un et l'autre,

Maintenant cet être inconditionnel ou nécessaire posé par la raison est-il identique à l'être que la conscience du moi nous fait apercevoir ? L'idéaliste tend à les confondre, et

cette réduction paraît d'abord plausible, car, relativement à nous-même, l'être attesté par la conscience du moi n'a rien d'accidentel. Cependant cette apparente simplification du problème est une erreur. En effet, l'objet de la conscience du moi est limité, tandis que l'être absolu ne saurait être limité, puisque rien ne le limite. La raison pose l'infini à côté du moi fini comme l'être inconditionnel qui est sa cause à lui-même à côté du monde accidentel qui cherche sa cause hors de lui; et ces mots, inconditionnel, infini, n'expriment pas deux idées, mais deux aspects d'une seule et même idée.

Nous trouvons dans ces lois nécessaires de l'intelligence, dans ces vérités *a priori* que l'observation de l'esprit nous fait découvrir, le point de départ que la philosophie régressive demande vainement à l'expérience. Ce point de départ, Messieurs, c'est l'ensemble des vérités immédiates *a priori*, c'est-à-dire l'esprit humain tout entier. La conscience nous donne l'intuition de l'être. La raison nous suggère le besoin d'atteindre l'absolu, et le problème de la science se pose ainsi : « Déterminer l'idée de l'être absolu. » Je dis : en déterminer l'idée, et non pas en prouver l'existence; car nous n'en possédons pas encore l'idée, puisque l'être que nous comprenons n'est point absolu, tandis que nous sommes certains de son existence dès l'entrée; et si nous n'en étions pas certains dès l'entrée, nous ne la démontrerions jamais, nous marcherions de contradiction en contradiction, d'accidentel en accidentel, sans jamais atteindre le terme.

On peut, sans les altérer, formuler ces idées d'une autre manière. La conscience du moi nous donne l'intuition de

l'être, mais de l'être fini ; l'être fini est limité par son contraire, en dernière analyse la limitation aboutit à la contradiction. De quelque côté qu'on le prenne, l'être fini est pétri de contradictions. On ne peut rien affirmer de lui d'une manière pure et simple ; rien affirmer sans restreindre ce qu'on avance, c'est-à-dire, sans le nier. Mais la contradiction répugne à la raison. Le travail de l'esprit doit le purger des contradictions dont il est infesté. Déterminer l'idée de l'être absolu revient donc à ceci : concevoir l'être de telle manière qu'il puisse exister par lui-même sans contradiction. Voilà, Messieurs, l'objet de la métaphysique, considérée comme une science purement rationnelle, purement *a priori*.

La métaphysique commence avec ces données de la conscience et de la raison pure ; l'être ou l'acte, l'être absolu. Mais elle ne saurait demeurer sur ces sommets déserts, voilée dans son austérité, loin de tout contact avec le monde de l'expérience et les questions que ce monde fait naître. Une science spéculative sans rapport avec l'expérience n'aurait aucun prix pour l'humanité. L'expérience seule ne donne point de philosophie, il n'y en a pas non plus sans son concours. Ce que nous demandons à la philosophie, c'est l'explication des faits. Ainsi le problème se complique ; il ne s'agit pas seulement de concevoir l'être absolu sans contradiction ; il s'agit de déterminer l'idée de l'être absolu de telle manière qu'elle rende raison des faits en en faisant comprendre la nécessité, ou du moins la possibilité réelle. La science que nous cherchons, la seule qui puisse nous satisfaire, est celle qui nous fera voir dans la totalité de l'ex-

périence la conséquence régulière du principe universel. Nous ne saurions donc faire abstraction de l'expérience en cherchant cette idée suprême. L'expérience est la pierre de touche des systèmes. Ils sont jugés d'après la manière dont ils rendent compte des faits. Tous travaillent à les expliquer, mais ils n'acceptent pas tous cette tâche dans la même étendue, et ils n'y réussissent pas également.

La question abstraite de l'être sans contradiction serait peut-être susceptible de plusieurs solutions différentes; mais lorsqu'il s'agit d'une idée capable d'expliquer le monde réel, le choix se resserre, et la pensée est contrainte de s'élever pour s'élargir. Les deux sources de connaissance se confondent dans le même fleuve. Les données de l'expérience et celles de la raison se combinent. L'on ne saurait trouver un principe nécessaire que dans la pensée *a priori*; on ne saurait déterminer, enrichir, développer cette idée *a priori* de l'être sans consulter l'expérience.

Nous sommes donc sur le chemin qui conduit à la métaphysique, ou plutôt, Messieurs, nous entrevoyons ce chemin; mais ce que nous trouverons au terme, sera-ce la métaphysique que nous cherchons, une métaphysique propre à servir de base à la morale, une métaphysique qui nous fasse comprendre que le principe absolu des choses est un être libre?

Nous ne saurions dire qu'un tel résultat soit impossible, mais il nous est permis de douter qu'il soit inmanquable. On s'avancerait beaucoup en affirmant qu'il y a une contradiction dans l'idée que l'être absolu est nécessairement ce qu'il est et qu'il agit nécessairement comme il agit. Et

quant à l'expérience, il ne s'entend pas non plus de soi-même qu'un Dieu libre soit indispensable pour rendre l'expérience intelligible.

Une silencieuse destinée préside aux révolutions de la nature, une loi pareille s'accomplit dans l'humanité. Acteurs d'un drame que nous ne comprenons pas, nous ne trouvons point les lois de l'histoire d'accord avec les lois écrites dans notre propre cœur. Rarement la couronne du bonheur et de la gloire ceint le front de la vertu. Les soupirs de la conscience sont étouffés par le flot qui nous emporte. Le flambeau de la civilisation passe lentement de climats en climats, sans se rallumer aux lieux qu'il a quittés. Etats, religions, langues et races, tout cela naît, fleurit comme l'herbe des champs, tout cela meurt comme elle sans savoir pourquoi. Tout a sa raison d'être dans le monde, mais cette raison est-elle une loi qui s'ignore, est-ce un but compris et voulu?—Ignorants et savants sont égaux en face de cette question solennelle, chacun la résout suivant son secret désir. L'expérience ne nous dicte pas de réponse. L'histoire, la nature même nous suggèrent sans doute l'idée de liberté, mais elles n'en contiennent aucune trace irrécusable. Pour trouver la liberté il faut descendre dans notre propre cœur.

Et ce témoignage lui-même, ne pourrait-il pas être contesté? Le fait certain que nous nous sentons libres suffit-il pour prouver que nous le sommes réellement? Il est permis d'en douter. Le sentiment intime peut avoir ses illusions comme les sens extérieurs. Si notre liberté d'action était incompatible avec d'autres vérités clairement et distinctement reconnues, le sentiment que nous avons d'être libres

suffirait à peine pour faire rejeter ces vérités. On nous ferait observer d'abord que la réflexion psychologique ne jette qu'un faible rayon dans l'abîme que nous sommes. Nous ne nous connaissons jamais tout entiers et jusqu'au fond ; le fataliste nous en arracherait facilement l'aveu. Puis, décomposant l'idée de la liberté, il y trouverait deux éléments : la spontanéité et le choix. Il accorderait la réalité de la première pour concentrer son attaque sur le second. Il dirait : « nous sommes le principe de nos propres actions ; notre volonté est une force réelle ; nous sentons la spontanéité de cette force et nous l'appelons avec raison notre liberté. Toute notre liberté est là. Avant d'agir, durant l'action elle-même et depuis, il nous semble à la vérité que nous pourrions faire autre chose que ce que nous faisons réellement ; mais c'est une illusion, nous agissons conformément à notre nature que nous ne connaissons pas entièrement ; s'il y a plusieurs possibilités, il n'y en a qu'une à la fois. Nous nous dirigeons toujours d'après des motifs, et le motif le plus puissant l'emporte. En réalité nous ne connaissons pas toujours nos vrais motifs, ni ce qui en fait la force prépondérante, parce nous sommes un mystère pour nous-mêmes. »

Je sais bien, Messieurs, ce qu'il y aurait à répliquer, mais je crois que sur ce terrain la question pourrait rester longtemps suspendue. D'ailleurs il ne serait peut-être pas prudent de se fier sans réserve au sentiment intime. Son témoignage pourrait bien varier et nous faire défaut. Il ne faut pas chercher bien loin le fataliste que j'ai fait parler. Ce fataliste, tout homme qui s'observe le découvrira quelque jour dans un repli de son propre cœur. Nous sommes ingé-

nieux à fuir le sentiment de nos fautes. Tour à tour nos pensées nous condamnent et nous excusent.

Vous le voyez, Messieurs, la nature, l'histoire, la conscience psychologique, les données *a priori* de la raison pure semblent insuffisantes pour déterminer précisément la solution du problème de la métaphysique. Plusieurs chemins s'ouvrent à la pensée spéculative, et le choix entre ces chemins est incertain. On peut concevoir le principe suprême comme une activité immuable dans sa perfection, on peut concevoir les choses comme enchaînées par un lien de nécessité. Loi, pensée, raison, nature, peu importent les noms de ce principe et de ce lien, l'idée est toujours la même. Les phénomènes s'expliqueront selon cette idée, il est permis de s'y attendre, et l'histoire des opinions humaines nous autorise à l'affirmer. Les choses sont ce qu'elles sont; la prétention d'un système de liberté, c'est qu'elles pourraient être autrement. Rigoureusement il est impossible de le prouver; la manière même dont le problème est posé rend cette impossibilité manifeste. Il y a plus, Messieurs: un préjugé naturel s'élève contre le système de la liberté. Il n'a pas fait fortune dans la science, et cela se comprend: il est contraire à l'intérêt scientifique. Que cherche la science, en effet? Elle cherche le pourquoi de toutes choses, et la liberté est précisément ce qui n'a pas de pourquoi. La science comprend les effets par leurs causes, elle veut prévoir; or l'acte libre est la seule chose qu'on ne puisse absolument pas prévoir. On ne peut le connaître qu'après coup, lorsqu'il est accompli. — Si les effets ne procèdent

pas de leur cause par une nécessité logique, la logique ne suffira pas pour les manifester dans leur cause.

L'idée de la liberté dans le premier principe vient donc troubler l'espoir d'une science progressive. Elle augmente tout au moins singulièrement la difficulté de la tâche. La pensée veut tout embrasser dans l'unité d'un système ; les plus forts liens ne sont-ils pas les liens de la nécessité ?

Cependant, s'il est impossible de prouver que les choses pourraient suivre un autre cours, il ne l'est guère moins de prouver le contraire, et cette idée peut, elle aussi, invoquer en sa faveur un préjugé instinctif. Cet instinct existe dans toutes les âmes, il est puissant dans les nobles cœurs. Quels que soient les rapports qui unissent entr'eux les éléments du monde matériel et moral, ce monde tout entier peut n'être qu'un grand accident, que sais-je, une grande infortune ! Si la liberté du Créateur nous permettait de concevoir celle de la créature, il y aurait là aussi peut-être une explication. C'est la solution religieuse, l'antique tradition de l'humanité ; il vaudrait la peine de la sonder. A la première vue du moins, la raison n'a pas d'objection insurmontable contre l'idée d'une suprême liberté, car cette idée ne contient pas de contradiction. L'expérience ne saurait réfuter directement ce point de vue, et si l'on arrivait à la conclusion que la dernière raison de tous les faits ne peut pas être indiquée avec certitude, il faudrait bien en passer par là.

Ainsi la pensée demeure indécise entre deux routes divergentes, nulle conciliation n'est possible, et le choix semble arbitraire. En quelque sorte il l'est en effet, et nous pou-

vous dire avec un illustre philosophe ¹, que si nous nous décidons pour le système de la liberté, c'est que nous le voulons ainsi.

Cependant nous n'avons pas rassemblé toutes les valeurs connues qui fixent le problème. Dans l'énumération des vérités immédiatement certaines qui doivent servir d'appui à la pensée spéculative et lui fournir les matériaux de son édifice, nous en avons négligé une. Parlons mieux, nous l'avons à dessein mise en réserve parce qu'elle est d'une nature tout à fait particulière. Cette donnée primitive, c'est la conscience morale. En dirigeant notre attention sur nous-mêmes, nous y lisons la loi du devoir. Nous la déchiffrons avec peine, nous demandons à la science de nous en expliquer l'origine, de nous en développer le contenu, mais nous savons que c'est une loi. Le devoir, s'il est certain, prouve notre liberté, car il la suppose. Il ne saurait être question de devoir pour celui dont les actes ne seraient pas libres. Si nous sommes libres, Dieu est libre, car la liberté dans le monde implique la liberté dans son principe.

Notre choix entre les deux systèmes qui se proposent à la raison n'est donc pas une affaire de caprice ou de hasard. Il est dicté par un motif impérieux. Aussi longtemps que tous les éléments de la pensée ne sont pas présents, la direction à suivre reste incertaine; lorsque chacun est mis à sa place, la ligne est déterminée, il n'y a plus qu'à les réunir.

Mais est-il vrai que le devoir soit absolument certain ?

¹ M. de Schelling, dans ses leçons inédites.

Si l'on peut mettre en question le témoignage du sentiment intime, ne peut-on pas mettre en question le sentiment qui nous atteste le devoir? Ce doute, Messieurs, l'intelligence s'efforcerait en vain de le dissiper; le cœur en triomphe sans peine. La science ne s'est jamais montrée plus grande que le jour où, par la bouche d'un penseur généreux, elle a répété comme une humble écolière la réponse que dicte le cœur: « Oui certes, il est possible de douter du devoir et de sa valeur absolue, mais ce doute est criminel et nous ne voulons pas l'accueillir. »

Ainsi le choix de notre système de philosophie est obligatoire ou facultatif, selon qu'on voudra l'entendre. Facultatif pour l'intelligence désintéressée, impartiale, indifférente; obligatoire pour les honnêtes gens. Ce que l'intelligence demande, c'est une explication conséquente. Ce que le devoir commande, c'est le respect. Nous sommes libres d'écouter la conscience ou de l'endormir, et rien ne l'endormira mieux que le fatalisme. Mais si nous voulons croire au devoir, nous devons chercher un système dans lequel le devoir s'explique comme une réalité et non pas comme une illusion.

LA PHILOSOPHIE
DE
LA LIBERTÉ.

COURS DE PHILOSOPHIE MORALE

FAIT A LAUSANNE

PAR CHARLES SECRÉTAN,

ANCIEN PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A L'ACADÉMIE DU CANTON DE VAUD.

TOME SECOND.

PARIS,
CHEZ L. HACHETTE ET C^e,
RUE PIERRE-SARRAZIN, 12.

LAUSANNE,
CHEZ GEORGES BRIDEL.

—
1849

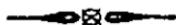
LEÇON TRENTE-SIXIÈME ET DERNIÈRE.

Le but final de l'humanité est évidemment l'unité par la liberté. Dès lors l'unité naturelle doit être le point de départ et la pluralité l'intermédiaire. Unité naturelle avant la chute, virtuelle durant l'histoire, libre et parfaite dans l'accomplissement. Cet ordre absolu se reproduit dans l'histoire elle-même et dans chacune de ses périodes.

La morale se résume en un mot : *Réalise ta liberté*. Le développement de cette formule donne le système des devoirs et le rapport des sphères de l'activité humaine. L'homme commence à réaliser sa liberté dans la conquête de la Nature, sans pouvoir achever cette conquête ni trouver en elle ce qu'il y cherche (*sphère économique*). — L'appropriation de la Nature le conduit à s'approprier l'activité de ses semblables, d'où naît l'Etat despotique, qui se brise à son tour par la puissance des serviteurs du monarque et produit l'aristocratie, puis la démocratie (*sphère politique*). — Nous cherchons en vain la liberté dans l'Etat, car si tous concourent à faire la loi, tous sont forcés de plier devant elle. Pour être libres, il faut que les citoyens veuillent eux-mêmes ce que la loi commande; il faut donc qu'ils prennent leur propre volonté pour sujet de leur action (*sphère morale*).

La sphère économique a son but en elle-même et sert de moyen aux deux autres. Le développement moral est le vrai but, puisqu'en lui seul est la liberté; l'Etat, qui garantit et l'activité matérielle et l'activité morale, n'est, de son essence, que moyen. (Parallèle avec la vie végétative, animale et spirituelle). L'unité et la liberté se limitent réciproquement dans l'Etat : dans l'Eglise, organisme de la vie morale, tout est commun et tout individuel. — Cependant l'Eglise ne saurait remplacer l'Etat ni le dominer, parce qu'elle exclut la contrainte. La réalisation parfaite de l'Eglise, supposant la perfection de tous ses membres, n'est possible que dans une autre existence, où l'humanité se retrouvera une en elle-même et avec Dieu.

Cette unité morale absolue implique l'universalité du salut, lequel cependant paraît subordonné à la liberté des individus ; antinomie suprême que nous ne pouvons résoudre ; mais cette ignorance même n'est pas sans raison.



Messieurs,

Dans cette dernière leçon, je veux résumer ma pensée et vous montrer les applications pratiques dont elle est susceptible, en esquissant la morale proprement dite. Je serai forcément très-bref.

Nous avons posé en principe l'unité de la création, en nous fondant sur l'infinité du Créateur : toutes les choses qui soutiennent entre elles des rapports quelconques, sont comprises dans une même volonté, si cette volonté est absolue. Nous avons supposé l'unité de l'humanité pour expliquer la solidarité qui lie ses membres et la loi de charité écrite dans notre âme. Au surplus l'idée d'unité est tellement vague qu'on ne saurait ni l'affirmer ni la nier sans l'avoir déterminée au préalable. Nous l'avons fait incomplètement dans tout ce qui précède ; je n'y reviens pas. D'une manière très-générale nous affirmons l'unité de la créature, parce que les ouvrages d'un Dieu parfait doivent porter le sceau de leur auteur ; or l'unité est une perfection. — Mais, par la même raison, la créature est libre, l'être libre est ce qu'il se fait. Il doit réaliser librement son essence ; il doit se donner lui-même son unité. L'unité libre est donc la question : Comment la créature, une du fait de

Dieu, puisqu'il la veut telle, se rendra-t-elle une de son propre fait? Ici, Messieurs, l'idée pure ne nous suffit point; il faut nécessairement consulter l'expérience, à laquelle, au fond, sont empruntées toutes les idées de développement et de production. A-t-elle son origine dans la chute de l'être moral, cette loi d'ironie qui veut qu'un contraire appelle un contraire et que la réalité positive ne s'établisse qu'en surmontant la négation? Je ne sais; mais ce qui est certain, c'est que cette loi est *pour nous* universelle et nécessaire: elle forme, pour ainsi dire, la logique de notre monde, et toutes les sphères de l'existence et de la pensée nous en présentent des applications. La loi d'unité n'est pas moins universelle. *Omne ens est unum, verum, bonum*. Ainsi nous pouvons considérer tout développement régulier et complet comme une réalisation de l'unité par son contraire, ou comme le passage d'une forme d'unité moins parfaite à une unité plus parfaite, par l'intermédiaire de la pluralité, de la division, de l'opposition. Dans le développement de l'humanité, l'unité naturelle est le point de départ, l'unité libre le but, l'individualité le moyen.

Le bien suprême ou la réalisation de l'être parfaitement conforme à son essence, ne peut donc se trouver que dans la constitution d'une unité libre fondée sur le plein développement des individualités, c'est-à-dire dans l'amour, dans la société parfaite, dans l'Eglise. L'unité la plus réelle et la plus vraie est l'unité voulue, l'unité fondée sur la liberté. Et cette unité suppose la pluralité individuelle. Telle est la fin dernière de l'individualité et sa véritable raison d'être. Nous sommes membres du corps de Christ: cette définition est la seule qui exprime vraiment notre

essence. La conséquence de nos principes nous conduit irrésistiblement à l'idée d'une unité organique absolue de l'humanité fondée sur la liberté; mais si cette conclusion portait sa preuve en elle-même, s'il suffisait de la développer pour la rendre évidente au cœur, la certitude de la conclusion profiterait en quelque mesure aux principes. Et nous pensons qu'il en est ainsi : on peut déclarer la communauté de l'amour impossible, comme elle l'est en effet sans la transformation des individus; on ne saurait refuser d'y voir l'idéal. Mais si l'histoire a quelque sens, ou, comme nous disions hier, s'il est un Dieu, l'œuvre du temps doit être, quoi qu'il en semble, d'amener la réalité de l'idéal. Nous distinguons donc trois états de la créature : Avant la chute, unité naturelle; pendant l'Histoire, unité virtuelle et cachée sous la pluralité; dans l'accomplissement du temps, unité libre, unité morale : *Tous en un, tous en chacun*¹.

Cet ordre absolu se reflète imparfaitement dans l'histoire elle-même et dans chacune de ses périodes. L'humanité mythologique est une encore : unité naturelle, immédiate, inorganique, où la liberté n'a point de part. Celle-ci ne se fait jour qu'en brisant l'unité; alors commence la période juridique et politique de l'Histoire, la Grèce et Rome, où les volontés divergentes ne sont plus retenues que par le lien tout extérieur de la loi civile et pénale, jusqu'à ce que le christianisme les rallie par la conception d'un but commun.

Le monde moderne présente une succession de faits analogues. La chrétienté du moyen âge ne forme qu'un seul corps et n'a qu'une seule pensée. L'idée religieuse est le

¹ M. Lorquet. *La philosophie et la religion*. Paris, 1848. Page 44.

fondement de cette unité, mais elle domine les consciences individuelles et ne les pénètre pas, et surtout elle ne leur laisse pas la faculté de réagir. L'individu recouvre la liberté par l'abandon de sa foi, et la phase politique recommence. L'humanité place son idéal dans le droit, elle répand son sang pour conquérir le droit, c'est-à-dire une sphère d'action dans laquelle chaque individualité soit respectée. Quant au but positif de cette libre activité, il n'en est plus question; ce but, c'est le droit lui-même ou des intérêts inférieurs qui, loin d'unir les hommes entre eux, les divisent. Bien loin sans doute du terme de ces douleurs, nous en apercevons pourtant la signification et la conciliation des tendances opposées : La foi sans liberté ne peut nous suffire; la liberté sans foi se détruit de ses propres mains. Reste la liberté dans la foi. Celle-ci produira l'unité véritable par l'assimilation des individus entre eux qui résultera d'un amour commun. De même l'unité de la foi peut seule amener une vraie liberté. Avec elle, la liberté d'autrui ne sera plus une limite pour la nôtre, mais un complément et un moyen. Tous travaillant au même but, et ce but étant pour chacun l'objet d'une affection personnelle, la puissance sociale tout entière sera mise au service de chacun. Les volontés ne divergeant plus intérieurement, les lois de contrainte resteront sans application et la contrainte n'aura plus de place. Ainsi le plein développement de l'individualité produira de lui-même la perfection de l'unité.

Pour saisir clairement la signification morale de ce mouvement historique, il faut le contempler dans la pureté de son idée, comme la réalisation de la loi générale de notre

activité. Dès l'entrée de ce cours nous avons posé la formule absolue en disant : La loi est la traduction de l'essence ; la loi, l'essence et la fin sont les aspects divers d'une seule et même idée. L'être libre doit réaliser sa liberté. Nos recherches ultérieures ont eu pour but unique d'éclaircir la nature du sujet auquel ce commandement est adressé. Nous pouvons en faire un moment abstraction et, prenant l'homme individuel au sein de la Nature, tel que l'expérience nous le montre, nous pouvons nous demander, avec un philosophe contemporain¹ : « Comment l'homme peut-il réaliser dans le monde la liberté qu'il trouve en lui-même ? » Tel est, je crois, le plus court chemin pour arriver à la distinction précise des sphères de notre activité morale, à la comparaison des buts également nécessaires, mais d'inégale dignité, que cette activité doit se proposer, d'où ressort tout naturellement le système des devoirs. Nous reconnaitrons aisément, par le développement de cette idée, qu'à chaque degré de la liberté individuelle correspond une forme différente de l'unité générique, et que, malgré l'apparente opposition des deux termes, les progrès individuels et les progrès sociaux observent un parallélisme constant.

« Au point de départ l'homme est soumis à la Nature par la nécessité de sa conservation physique, et dans ce sens déjà² la Nature domine sa liberté, dont il doit faire la conquête. Il n'y arrive qu'en s'assujettissant la Nature elle-même. Tel est le premier champ ouvert à son activité. Il ne se contente pas d'assurer sa subsistance : il veut s'approprier

¹ M. Chalybaeus. Voyez Préface, page viii.

² Abstraction faite des idées religieuses que l'homme peut avoir.

le monde matériel, dont il convertit les forces en instrument de sa volonté souveraine; et comme il est en lui-même infini, parce qu'il est libre, l'empire qu'il prétend exercer sur la Nature est un empire absolu. Cette œuvre qu'il s'est proposée dès le commencement de la civilisation, il la poursuit encore et la poursuivra toujours, car il ne saurait pas plus l'abandonner qu'il ne saurait l'amener à sa fin. Il ne saurait l'abandonner, parce qu'elle est légitime; la conquête de la Nature est essentielle à la liberté; la conquête de la Nature est un devoir. Il ne saurait la mener à fin, parce qu'elle n'est pas sa fin véritable. Il suffirait pour le prouver, si nous ne le savions déjà, de reconnaître qu'elle est impossible au sens absolu réclamé par l'idée. La Nature nous échappe au moment où nous croyons la saisir. Les progrès de l'agriculture et de l'industrie ne nous affranchissent d'un côté qu'en nous assujettissant par quelque autre, et les forces que nous avons mises à profit se tournent à chaque instant contre nous.

L'activité *économique* (pour résumer notre pensée en un mot) devient le principe d'une société dont le germe est dans la Nature. Le rapport qui unit les membres de la famille naturelle à leur chef est un rapport de propriété, tempéré dans ses effets par des affections instinctives; et l'état patriarcal n'est qu'un développement de la famille naturelle. De toutes les forces utilisables, celle qui se présente d'abord comme la plus précieuse, et qui l'est en effet, c'est la force intelligente. Les esclaves sont la première des propriétés, et les sujets du monarque ancien sont ses esclaves. Ainsi la liberté, sans dépouiller sa première forme, la richesse, s'élève au degré supérieur, la puissance.

Mais c'est la liberté d'un seul ; les autres sommeillent. La vie supérieure du chef ne descend pas dans les membres, qui restent de simples moyens. L'unité sociale du despotisme est toute mécanique : il n'y a pas de réaction de la circonférence au centre. L'individualité n'existe pas encore ; aussi bien les sujets n'ayant point encore acquis leur valeur réelle , le souverain reste faible et pauvre.

Pour atteindre le but de son ambition , il lui faut des ministres éclairés et des soldats vaillants ; mais la puissance des serviteurs est incompatible avec le maintien du despotisme. En acquérant le sentiment de leur valeur propre , les esclaves en viennent à désirer aussi richesse et puissance. Ainsi l'état social change de forme et , par de sanglantes transitions , l'humanité passe de l'autorité absolue d'un seul à l'égalité civile.

Je dis , Messieurs , à l'égalité civile , je ne dis pas à la liberté. Il n'y a pas de place pour la liberté dans l'idéal de l'Etat antique. L'idée dominante est encore celle du despotisme , et l'esclavage ne souffre plus d'exception , car la loi est impersonnelle ; mais cette loi n'a pour but que la puissance de l'Etat pris comme tel , non le bonheur et la liberté des citoyens qui le composent. Ainsi l'unité est encore mécanique ; les parties sont là pour le tout , sans que le tout ait mission de servir aux parties ; les individus sont sacrifiés à l'ensemble dans cette forme sociale , qui croit réaliser la justice et qui ne réaliserait que la *beauté* , si jamais elle devenait réelle. La vérité , c'est qu'il n'en est rien : comme elle place la souveraineté dans une idée , elle demeure elle-même à l'état d'idée. Les lois immuables des anciennes républiques ne sont , à le bien prendre , qu'un

compromis entre l'aristocratie et la démocratie envahissante, et quand celle-ci finit par triompher, l'individu triomphe avec elle.

L'unité sociale antique est donc purement naturelle ; elle repose sur la négation de la liberté ; cependant pour exprimer une phase du développement moral, il faut qu'elle soit voulue. Ainsi dans les pays où le despotisme a vraiment des racines, le peuple adore l'empereur ; les législations républicaines de l'antiquité sont également revêtues d'une sanction religieuse.

L'Etat moderne, en revanche, repose sur l'idée d'un contrat, par lequel les individus qui en font partie s'engagent réciproquement à considérer la volonté du plus grand nombre comme leur propre volonté. La loi portée par la majorité exprime donc la volonté commune. Ici les individus préexistent à l'unité, qui résulte de leur concours. Et comme ils préexistent à l'unité sociale, de même ils lui sont supérieurs. En se réunissant pour former la république, ils ont eu l'intention d'assurer leur développement et de garantir leurs droits. Les individus sont ainsi le but, l'Etat est le moyen. L'Etat moderne n'est pas une unité véritable, mais une simple association ; sa fin est d'empêcher, par l'emploi de la contrainte, les citoyens de se nuire réciproquement. En d'autres termes, il s'agit d'assurer à chacun l'égalité de droit vis-à-vis de tous les autres, et toute la mesure de liberté compatible avec l'égalité juridique. Ce côté négatif de l'Etat est en réalité le plus important ; la conscience publique nous l'atteste. L'Etat, n'étant qu'un moyen, n'a point d'idéal véritable. Son idéal serait de se rendre superflu. Plus les individus se perfectionnent,

plus les conditions de leur existence deviennent faciles, moins la contrainte est nécessaire à leur égard. Ainsi le développement normal des individus tendrait à rétrécir de plus en plus l'action de l'Etat, et si, loin de diminuer, elle paraît souvent s'accroître, c'est que l'idée fondamentale de l'Etat est oubliée ou le développement des individus mal dirigé.

L'unité politique est donc négative; la liberté politique l'est également. Il est permis, Messieurs, disons mieux, il est beau de se passionner pour elle, car sans elle l'humanité ne saurait atteindre sa fin; mais c'est s'abuser que de voir en elle le but même de l'humanité. Qu'est-ce, en effet, que la liberté politique? c'est la garantie que notre développement individuel ne sera pas troublé extérieurement, qu'il nous sera permis par nos semblables de faire ce que nous voulons. Pour que cette garantie ait du prix, évidemment il faut vouloir quelque chose. La faculté de posséder n'est pas la richesse, la faculté de se marier n'est pas l'amour, la faculté d'étudier n'est pas la science, la faculté de prier Dieu n'est pas un culte vivant, et la liberté politique n'est pas la liberté véritable. Aussi la liberté dont nous parlons n'est-elle point ce que recherchent les hommes qui font de la politique leur intérêt principal: ce qu'ils recherchent sous le nom de liberté, c'est le pouvoir, qui est en effet une liberté positive.

Mais ici éclate la contradiction entre l'idée de l'Etat et le but qu'on poursuit dans l'Etat. Il est impossible que tous exercent le pouvoir simultanément; en réalité nul ne le possède, car, si les lois sont respectées, le premier des magistrats est le serviteur de tous les citoyens. A la faculté

d'imposer sa volonté aux autres en concourant à faire la loi, répond pour chacun d'eux la nécessité d'obéir à des lois qu'il n'a point approuvées. Dès lors l'Etat, s'il reste lui-même, ne procurera à personne cette réalisation positive de la liberté vers laquelle tendent tous nos efforts. La loi exprime la volonté commune dans un moment donné ; mais la loi est permanente, la volonté est ambulatoire ; quelle que soit la flexibilité de l'organisation d'un pays, il est impossible qu'un grand nombre de lois n'y soient pas en vigueur malgré l'opinion. Si l'on dit que la loi est la volonté commune, ce n'est qu'en usant d'une fiction. Il est impossible de bannir entièrement la fiction du monde juridique : cette circonstance à elle seule nous empêcherait de chercher en lui le but final, la vérité de la vie. Disons enfin que l'Etat ne saurait subsister par lui-même, sans le concours d'autres fonctions dont il suppose l'existence, mais qu'il ne produit pas et sur lesquelles il ne saurait exercer qu'une médiocre influence.

Il lui faut de l'argent, il réclame donc l'activité qui produit la richesse en transformant la Nature : le travail. La richesse est son instrument, mais il ne fait pas naître la richesse lui-même ; tout au plus serait-il apte à diriger la force qui la crée ; le service principal qu'il peut lui rendre consiste à écarter les obstacles de son chemin. La contrainte au travail par l'Etat serait la ruine du travail et de l'humanité, qu'elle ferait reculer de trente siècles.

Au-dessous de lui, l'Etat suppose donc l'industrie, c'est-à-dire les instincts naturels de conservation personnelle, de famille et de propriété. Au-dessus il suppose la moralité, qu'il ne crée pas davantage. Quoiqu'il y ait, en tout Etat,

beaucoup de réglemens où ne se traduit pas la volonté commune, l'existence de l'Etat exige cependant au moins *une volonté* commune au plus grand nombre de ses membres, savoir la volonté de maintenir et de défendre l'Etat. Cette volonté, c'est pour lui la vie ; mais l'Etat, Messieurs, n'est pas un organisme total qui renouvelle lui-même le principe de sa vie. Qu'un certain degré de moralité soit indispensable au bien-être de l'Etat et même à sa durée, nul homme raisonnable ne s'avisera de le contester ; mais, après réflexion, l'on ne soutiendra pas que l'Etat, malgré ses juges, ses gendarmes, ses prêtres et ses professeurs, soit l'auteur de la moralité dont il a besoin. L'Etat n'est autre chose que la forme d'après laquelle la volonté commune s'impose aux individus par la contrainte ; il faut accepter cette définition sur la foi de l'évidence, et quelle que soit d'ailleurs l'étendue de la sphère que l'on jugé convenable d'assigner à l'action du pouvoir politique. Toutes les lois de l'Etat ont en effet pour sanction une contrainte directe ou indirecte. Mais la contrainte peut imposer des actes extérieurs, elle ne saurait produire des sentiments.

Cependant je ne refuse pas à l'Etat toute influence morale ; je veux lui attribuer les dispositions intérieures que, par sa constitution propre, il tend à développer. Je me demande quelles sont ces dispositions, et je ne puis en trouver d'autres que le sentiment de l'égalité juridique, le respect du droit extérieur d'autrui, le respect de la loi comme loi ; mais de dévouement, de bienveillance, ou même de bon sens et d'équité, je ne vois pas comment la politique prise en elle-même, c'est-à-dire le frottement des volontés particulières les unes contre les autres, pourrait en pro-

duire la moindre trace, à moins que ces volontés ne réagissent sur elles-mêmes pour se modifier, ce qui évidemment n'est plus l'ouvrage du droit et de l'Etat. Ainsi, Messieurs, pour que les volontés individuelles trouvent une expression commune dans la loi, c'est-à-dire pour qu'il soit possible de rendre une loi et de la faire respecter, il faut que ces volontés soient déjà plus ou moins assimilées intérieurement; mais cette assimilation intérieure n'est pas du ressort de la loi, c'est l'affaire de chacun. Comme l'Etat suppose au-dessous de lui le travail, c'est-à-dire la Nature, il suppose donc au-dessus de lui la vertu, c'est-à-dire la liberté. Il ne se suffit pas à lui-même. Il ne suffit pas davantage au besoin de notre cœur : l'homme ne peut pas assouvir dans l'activité politique, qui n'a jamais rien d'absolu, le besoin d'absolu et de perfection qui font la dignité de son être.

Il a cherché la réalisation de sa liberté dans la conquête de la Nature : c'est la sphère économique; puis dans l'empire sur la volonté de ses semblables : c'est la sphère *politique*; partout il a rencontré la contradiction et l'assujettissement; il lui reste à se prendre lui-même pour objet, à se transformer lui-même conformément à l'idéal qu'il porte en son sein et aux expériences qu'il a faites : c'est proprement la sphère *morale*.

Il doit lutter contre la nature extérieure, et cependant il ne peut pas l'assujettir. Il s'efforcera donc de devenir laborieux et tempérant. Il doit vivre avec ses semblables, il a renoncé à les dominer; il travaillera à acquérir de la résignation et du courage. En un mot, il cherchera au dedans cette liberté réelle que ne donne point le dehors, et

quand enfin il l'aura obtenue, il la manifestera dans sa conduite à l'égard de ses semblables. Il ne s'agit pour cela que d'obéir aux instincts sympathiques que la Nature a mis en lui, en les généralisant par la pensée et en les purifiant de tout élément égoïste. L'égoïsme n'a plus de sens chez un être réellement affranchi; l'homme reconnaît qu'il doit l'abjurer dès que son affranchissement a commencé. Mais la sympathie sans égoïsme, la sympathie élevée à l'infini par le souffle de la liberté, ce n'est plus la sympathie, c'est l'amour. Ainsi l'homme parvenu à la liberté véritable la manifeste par son amour pour ses semblables, et du moment où il comprend ce que c'est que la liberté, il conçoit l'amour comme le souverain bien. Nos devoirs envers la Nature et envers nous-mêmes se résument dans la liberté, qu'il faut acquérir; nos devoirs envers nos semblables se résument dans la charité, qu'il faut pratiquer.

Mais, Messieurs, placer le souverain bien, l'idéal intérieur dans la charité, c'est s'élever à la notion du vrai Dieu, car l'idée que nous nous faisons de Dieu ne saurait être que la plus excellente de nos conceptions. Quand nous savons que Dieu nous aime, nous savons qu'il faut l'aimer aussi; nous comprenons que l'aimer c'est garder ses commandements, et nous comprenons ce qu'il nous ordonne. Ainsi tous les devoirs dont nous venons de tracer l'esquisse rapide reçoivent une sanction religieuse et deviennent un élément de notre culte. Je dis un élément de notre culte; je ne dis pas notre culte tout entier, car l'idée de l'amour de Dieu pour nous implique un rapport direct de personne à personne.

Enfin les individus, s'étant véritablement assimilés par

le travail intérieur qui les met en possession du même objet infini, arrivent à la conscience de leur identité, à mesure que cette identité devient réelle, et ils se réunissent dans l'Eglise, qui n'est autre chose que la communion des volontés. »

Vous ne vous êtes pas mépris sur ma pensée. J'ai moins prétendu esquisser le développement réel de l'humanité que montrer la manière dont se présente le système des devoirs en partant de la liberté individuelle, et faire comprendre le rapport essentiel entre les buts dont la poursuite remplit notre vie. Les trois sphères d'activité que nous avons distinguées se retrouvent nécessairement à toutes les époques de l'histoire; mais partout nous voyons que, pour conquérir la Nature, l'homme a besoin de ses semblables; que, pour trouver dans ses semblables un secours et non pas un obstacle, les rapports qu'il soutient avec eux doivent être réglés par une loi dont la force matérielle soit la sanction; enfin que, pour que le règne des lois civiles soit de quelque durée, il faut que chaque individu se commande à lui-même. Ainsi l'industrie a besoin de l'Etat, l'Etat a besoin de la moralité. La sphère économique se subordonne à la sphère politique, et la sphère politique à la sphère morale.

La comparaison de l'espèce et de l'individu, dont on a voulu mal à propos faire un principe, pourra nous rendre ici quelques services si l'on consent à n'y voir qu'une comparaison.

L'unité de la vie embrasse trois ordres de fonctions ou trois vies : la vie végétative ou de nutrition, qui produit et conserve le corps; la vie animale ou de relation, dans la-

quelle le corps sert d'instrument à l'âme pour lui transmettre la connaissance du monde et pour exécuter sa volonté dans le monde ; enfin la vie réfléchie et proprement spirituelle , où l'âme semble se séparer du corps et se prendre elle-même pour objet. La part de l'organisme aux fonctions de ce dernier ordre est pourtant réelle , mais secondaire et d'une appréciation difficile. Il paraît obstacle plutôt que moyen. Les fonctions animales sont subordonnées aux fonctions spirituelles ; les sens fournissent des matériaux à la pensée , le bras exécute ce que l'âme a décidé. A leur tour les fonctions animales paraissent supérieures à la vie de nutrition , dont le rôle se borne à préparer l'instrument que les premières emploient. La vie animale paraît se trouver vis-à-vis de la vie végétative dans le rapport de but à moyen.

Cependant un examen attentif nous fait voir que ce rapport est réciproque. Si la circulation et la digestion servent à l'entretien du mouvement volontaire et de ses organes , ceux-ci doivent à leur tour se consacrer à la digestion en lui fournissant des aliments ; application de nos forces qui prend trop de place dans le monde pour qu'il soit permis de l'oublier. Il y a plus : la vie végétative se termine en quelque sens en elle-même ; sans être le but , elle a pourtant en elle-même un but , inférieur à la vérité , mais complet ; aussi existe-t-il des organismes qui ne possèdent que des fonctions végétatives. La vie animale , en revanche , ne peut jamais et d'aucune manière être considérée comme un but en elle-même ; elle ne devient celui de la nutrition que par l'intimité de son rapport avec l'âme , dont elle est l'instrument. La vie animale est donc le milieu et le moyen

par excellence : moyen pour l'entretien du corps, moyen pour le développement spirituel, elle n'est absolument que moyen. La vie végétative est à la fois but et moyen ; la vie spirituelle enfin est le but véritable auquel doivent servir toutes les fonctions.

L'industrie répond à la vie organique ; l'Etat, et son complément, l'Ecole, à la vie de relation ; l'Eglise, à l'esprit. Ce rapprochement, qu'on a fait souvent, est parfaitement juste, quoiqu'il faille prendre garde d'en abuser. L'industrie et l'Eglise ont seules une fin positive. L'une va directement au bien du corps, l'autre au bien de l'âme. Il est impossible d'assigner à l'Etat un but qui ne rentre pas dans ces deux idées-là. L'Etat, comme la vie animale, est donc essentiellement un moyen ; il doit favoriser l'avancement matériel et moral de l'humanité, ou, ce qui revient précisément au même, son perfectionnement industriel et religieux, en respectant l'ordre marqué par la constitution de l'homme, c'est-à-dire en subordonnant le progrès matériel au progrès religieux. Il n'a pas d'autre mission que celle-là.

En poussant la comparaison jusqu'au bout, on arriverait à soumettre l'Etat à l'Eglise, comme dans la perfection de l'existence individuelle le corps doit être soumis à l'esprit. Notre idéal social serait donc la théocratie. Mais la comparaison n'est pas juste jusqu'au bout, et voici pourquoi : c'est que si, par la dignité inférieure de son but, l'Etat semble très-propre à servir d'instrument à l'Eglise, celle-ci, grâce à l'excellence même de son idée, est incapable de commander. L'Etat, c'est l'épée ; son procédé régulier est la contrainte ; s'il renonce à l'employer, c'est gratuitement ; il le pourrait toujours, partout du moins où son inter-

vention est légitime. L'Eglise, elle, n'a que faire de la contrainte; en consentant à s'en armer, elle abdiquerait sa majesté propre : son empire est dans les cœurs. L'Eglise ne repose que sur la libre volonté de ses membres. Elle est l'organisme religieux; tous ses actes doivent être revêtus du caractère religieux, autrement ils n'émaneraient plus de l'Eglise. Mais, pour être religieux, un acte doit exprimer la vie intérieure de l'agent; il suppose donc une pleine conviction, une pleine liberté; il est nécessairement spontané, nécessairement individuel. Les actes collectifs de l'Eglise sont le produit du libre accord des volontés individuelles. Cet accord n'est qu'un fait et ne doit être qu'un fait, autrement il perdrait tout son prix. La durée de l'Eglise ne repose que sur la continuité de cet accord, que rien ne nous garantit sur la terre. Ainsi l'Etat ne saurait se soumettre à l'Eglise; il ne peut pas même la reconnaître. Si l'Eglise, sans abdiquer son caractère essentiel et tous ses droits avec lui, pouvait s'abaisser jusqu'à l'empire, dès ce moment nous serions théocrates et nous dirions : L'Etat doit obéir. Mais cet assujettissement de l'Etat serait en même temps la déchéance de l'Eglise; ils disparaîtraient l'un et l'autre, et le travail social recommencerait dans l'orage et dans la nuit.

La religion est le but, l'Eglise est l'organe de la religion, mais l'intime supériorité de sa nature la rend impropre au commandement. L'Etat n'est que le second en dignité, mais sa mission est de gouverner; c'est cela même qui lui assigne le second rang. Dans l'ordre essentiel, l'autorité cède le pas à la liberté intérieure. Ainsi le fond est juste dans la pensée du moyen âge, qui met l'Eglise à la première

place ; la forme est juste dans celle de la Révolution, qui attribue à l'Etat la toute-puissance extérieure. La vérité de toutes les deux, c'est que l'Etat doit gouverner seul, mais en reconnaissant au delà des limites de son empire un autre monde où tout repose sur la franche volonté. C'est dans ces limites-là que naît l'Eglise : l'Eglise ne saurait ni commander, ni servir ; organe de la seule activité humaine véritablement libre, elle ne respire que dans l'air de la pure liberté ; elle est toujours libre, là où elle existe.

La suprématie de l'Eglise sur l'Etat n'est donc point la conséquence que nous prétendons tirer de son intime supériorité. Celle-ci, du reste, ressort évidemment de la forme des deux sociétés aussi bien que de leur objet. Dans l'Etat, les individus ont mis en commun une partie de leur sphère d'activité et ils en ont conservé une partie en propre : ce qui est à l'Etat n'appartient plus aux individus, et l'Etat n'a rien à voir dans ce que les individus ont gardé par devers eux. Il y a confusion pour une partie, et là les différences individuelles disparaissent, la loi n'en tient nul compte ; pour l'autre portion, la séparation subsiste et les individualités demeurent impénétrables les unes aux autres.

Il en est autrement dans l'Eglise ou dans la société fondée sur l'amour. La sphère mise en commun dans l'Etat est perdue pour les individus ; en revanche il leur reste une autre partie de leur activité et de ses fruits qui n'est point mise en commun et dont l'Etat se borne à leur garantir la jouissance exclusive. Dans l'Eglise, au contraire, telle qu'elle apparut un moment dans le Monde et telle qu'elle tend à se réaliser de nouveau, tout est commun et tout demeure individuel. La communauté s'étend à tous les

biens, à toute l'activité et jusqu'aux pensées. L'individu ne possède absolument rien dont il ne fasse part à tous les autres; *mais rien n'est exigé de lui en vertu d'une loi extérieure*. Tout repose sur la libre volonté, par conséquent tout demeure individuel. L'existence même de la communauté dépend uniquement de la libre volonté des individus. Le droit ne s'élève pas jusqu'à cette sphère, aussi n'y a-t-il pas de droit dans l'Eglise. Rien n'est obligatoire, rien n'est nécessaire. Pendant toute la durée de son existence, partout où elle se manifeste dans sa vérité, l'Eglise n'est qu'un simple fait, un bon plaisir, un accident. Son existence est toujours contingente, contingente, Messieurs, comme l'existence de l'univers, comme la grâce de Dieu. Pareille à l'amour, dont elle est le produit et l'organe, elle n'appuie que sur l'éther de la liberté.

L'Eglise réalise l'unité parfaite, dans ce sens que ses membres mettent en commun, chacun à sa manière, chacun par un mouvement individuel, leurs biens, leurs forces, leur esprit et leur volonté. Cependant ce serait entendre fort mal notre pensée que de se représenter cette unité volontaire comme une simple agrégation. Non; ce qui pousse les individus à s'unir dans l'Eglise, c'est leur identité essentielle, qui se manifeste de plus en plus à la conscience à mesure qu'elle s'accomplit. Ils s'unissent parce qu'ils sont *un*, parce qu'ils le sentent et qu'ils le savent. Ils le savent quand ils le veulent, et quand ils le veulent ils le sont. Ils réalisent leur unité substantielle dans l'identité de leur volonté, et l'identité intérieure produit la communion. Comme ils aiment Dieu, ils s'aiment aussi les uns les autres. Ainsi la diversité est le moyen par lequel l'unité

libre s'établit, mais non pas le principe de l'unité. L'unité est cause d'elle-même, elle est cause de sa propre réalité dans l'organisme absolu comme dans tout organisme.

Quelle est cette unité, Messieurs? C'est la primitive substance de la création, la première volonté divine ramenée à sa pureté par la communication de la seconde : c'est l'Esprit dans l'humanité. La communauté dont nous parlons suppose la régénération des individus. Elle se réalise, dans la mesure de cette régénération, entre les âmes régénérées. Ses ébauches imparfaites et fragmentaires ne sauraient donc remplacer l'Etat. L'Eglise, quel que soit le degré de son développement et l'étendue de la sphère qu'elle embrasse, doit subsister ici-bas au sein de l'Etat, soumise aux lois de l'Etat, qui doit, à son tour, respecter le domaine spirituel de l'Eglise. Alors même que tous les habitants de la terre seraient animés de l'esprit de l'Eglise et que les lois de contrainte deviendraient en fait superflues, néanmoins la possibilité du délit n'étant pas effacée, l'idée de la contrainte extérieure conserverait sa valeur et l'Etat resterait la base de l'édifice social.

En effet l'idéal de la société sur la terre n'est pas encore l'idéal suprême dont la réalisation nous est garantie par la certitude de l'amour de Dieu ; l'idéal de la société sur la terre n'est pas encore le souverain bien. Nous ne sommes pas ici-bas dans les conditions de la véritable existence spirituelle. A la transformation morale où nous voyons le but de notre vie, doit correspondre une transformation du corps et de l'intelligence dont la mort sera le signal. Nous n'avons de ces changements qu'une idée incertaine et con-

fuse. Cependant nous savons au moins une chose, c'est que la pleine réalisation de l'unité se confond avec la pleine réalisation de la liberté. La liberté ne se réalise que dans l'amour de Dieu. Quand tous aimeront Dieu et sauront que Dieu les aime, quand tous s'aimeront et se sauront aimés de tous, quand chacun sentira dans son propre cœur l'amour de ses frères pour le Dieu qu'il adore, alors l'humanité ne sera qu'une, comme le Père et le Fils ne sont qu'un. Alors tous posséderont à la fois et leur vie tout entière et celle de l'humanité, dans la communion de la vie divine. Ils se comprendront, comme ils s'aiment, et chacun, jouissant de Dieu et de soi-même en Dieu, jouira aussi de l'amour, de la sainteté et de la fidélité de ses frères. Tous étant certains que leur vie est la vie commune, une conscience universelle pénétrera l'individualité et la dominera sans l'affaiblir. Alors aussi la Nature purifiée redeviendra l'instrument docile de la volonté, le corps de l'esprit sanctifié. L'humanité unie à Dieu par sa liberté, s'unissant elle-même et avec la Nature pour former un organisme absolu, tel est le terme adoré qu'entrevoit déjà la pensée : exaucement de la prière suprême : « Que ton règne vienne ! »

Je devrais terminer ici, car nous sommes revenus à la fin. Mais une question m'arrête encore. Cette question, plusieurs d'entre vous se la sont déjà posée.

L'idée que je viens de rappeler est celle de l'éternité, de l'unité parfaite, de l'accomplissement absolu. L'accomplissement absolu est le retour de la créature morale à son unité primitive et la réalisation de cette unité dans la forme d'une société parfaite.

L'accord des volontés produit l'unité véritable; nous ne saurions le mettre en doute, puisque nous sommes partis du principe que la substance de toutes choses est la volonté. Mais cet accomplissement des choses suppose la rédemption de tous les individus. Si quelqu'un d'eux manque, l'unité ne serait pas complète, l'unité ne serait pas réelle, le but posé ne serait pas atteint. L'universalité du salut est donc réclamée par la conséquence logique de notre système. La voix du cœur, la voix de la raison parlent dans le même sens. Si le mal a commencé, ne faut-il pas qu'il finisse? Ne faut-il pas que la perfection absolue, qui est l'essence éternelle de l'univers, se réalise enfin dans l'existence et la remplisse tout entière? Et si le salut individuel n'est autre chose que la plénitude de l'amour et de l'intelligence, comment serait-il parfait pour un seul s'il ne s'étend pas à tous? Comment, étant vraiment bons, pourrions-nous jouir d'une félicité sans mélange en contemplant la misère éternelle d'hommes que nous aurions connus, que nous aurions aimés, d'hommes surtout dont la perte serait à quelques égards notre ouvrage?

Ainsi, comme le salut de l'ensemble est le résultat des efforts individuels, l'individu n'est sauvé qu'avec l'ensemble et dans l'ensemble.

Cette conclusion, que semblent nous dicter tous les intérêts de la pensée, et que confirment les déclarations magnifiques de l'Écriture, soulève cependant une objection bien puissante :

Si la solidarité du présent est un gage d'une solidarité éternelle, si le salut individuel ne peut être parfait et absolu que dans le salut universel, comment le but sera-t-il

jamais atteint par le moyen que nous avons trouvé seul compatible avec la volonté de Dieu ? Du respect immuable de Dieu pour la liberté de la créature, qui est un élément de son amour, nous avons déduit, non la nécessité, mais la possibilité de souffrances sans fin pour les êtres libres qui persisteraient dans leur endurcissement. Dépendra-t-il d'eux d'empêcher que le mal ne soit anéanti et que le plan de Dieu ne s'exécute ? Comment concilier le rétablissement final et la possibilité de peines éternelles ? En d'autres termes, comment concilier le règne absolu de l'amour avec le respect pour la liberté créée impliqué dans cet amour lui-même ?

La difficulté n'est point illusoire, elle n'a pas sa source dans une supposition dogmatique quelconque ; toute philosophie qui prend la conscience morale au sérieux la rencontrera sur son chemin, comme toutes les âmes douées de quelque profondeur l'ont certainement rencontrée. Je ne sais comment la résoudre. J'aperçois bien les sentiers divers qui s'ouvrent ici à la pensée, j'entends ce qu'on pourrait dire, mais aucune des explications que j'ai tour à tour essayées ne me paraît aller jusqu'au fond du problème. Je ne vous arrêterai pas à les examiner, et je finis par l'aveu de mon ignorance.

Peut-être, Messieurs, cette ignorance est-elle instructive ; peut-être la conséquence régulière de nos principes devait-elle nous conduire à la confesser ; tellement que, loin de nous rendre suspect le point de vue qui a dominé cet enseignement, elle le confirmerait plutôt. Notre idée fondamentale est celle de la suprématie de l'ordre moral : la volonté est le fond de l'intelligence, l'intérêt du bien moral

a le pas sur l'intérêt scientifique, et le développement normal de la pensée est une révélation graduelle, correspondant aux progrès du cœur, qu'elle a pour but de favoriser. S'il en est ainsi, nous comprendrons aisément pourquoi le voile qui nous dérobe le dernier mystère n'est pas encore tombé. Il est bon que nous ayons des motifs d'espérer le salut de tous nos frères. Il est bon, dans l'état de faiblesse où nous sommes, que notre confiance ne se sépare point de l'amour et que, sauvés par grâce, nous nous efforcions en tremblant de conserver cette grâce au fond de notre âme.

S'il est un motif d'espérer l'universalité du salut, que nous ne réussissons pas à comprendre et que je m'abstiens d'affirmer, nous trouverions ce motif dans la charité elle-même.

La loi gravée au fond de nos cœurs nous ordonne de travailler à notre propre salut en travaillant au salut de tous. Il est naturel de croire à la réalisation finale du but absolu que la volonté divine assigne à nos faibles efforts, et nous n'en douterions pas un instant, si le sentiment opposé ne semblait se fonder, lui aussi, sur un intérêt de la conscience.

Au fond, Messieurs, la vraie philosophie ne consiste-t-elle pas à lire dans le cœur, en traduisant dans la forme affirmative ce qui est écrit à l'impératif ?

NOTE

à la page 390.

Les rapports essentiels que nous avons constatés entre les différentes sphères de notre activité sont déterminés par l'idée de la liberté humaine. Si l'homme est libre, il ne sera pas difficile, en partant de ces rapports, de découvrir la source des maux sous lesquels se débat la société actuelle et d'en indiquer le remède. L'idée religieuse a perdu son influence, le principe de l'activité morale a perdu son objet. Cependant la nature humaine n'a pas changé, le besoin de l'infini et de l'absolu nous est resté. Les hommes habiles, les hommes soi-disant pratiques le méconnaissent ; mais faute de vouloir ou de savoir en tenir compte, ils sont constamment trompés dans tous leurs calculs. L'humanité ne cherchant plus à satisfaire ce besoin d'infini en Dieu et dans son rapport avec Dieu, se retourne forcément vers les buts inférieurs. Les uns mettent l'idéal dans la richesse et dans les commodités de l'existence, soit qu'ils rêvent ces biens pour tout le monde, soit qu'ils se contentent d'en jouir eux-mêmes. D'autres, moins nombreux, mais plus puissants, parce qu'ils sont mus par un principe supérieur, placent le souverain bien dans la perfection des institutions politiques, dont ils font le but suprême de leur activité. Le matérialisme socialiste, la négation révolutionnaire sont devenus des religions. Et la confusion est si grande qu'on prétend subordonner le christianisme lui-même à ces idolâtries. On mesure son prix aux services qu'il rend à la cause du bien-être matériel ou de l'ordre politique. Les uns y cherchent un frein contre les passions cupides qui menacent leur fortune, les autres y voient la promesse de l'égalité des biens. C'est un moyen de soumission dont se servent les

gouvernements, c'est un drapeau de révolte qu'arborent les insurgés. Il est tout, excepté lui-même. Le chaos des idées a produit le chaos social. Le but du travail matériel, le but de l'activité politique n'ont rien d'absolu et ne sauraient être élevés à la puissance de l'absolu. Il est impossible d'assurer le bien-être de tous; il est impossible de trouver une forme qui garantisse par sa seule vertu la liberté politique de tous; et tous les efforts tentés pour réaliser ces chimères conduisent à l'appauvrissement et à l'asservissement de la société. Mais pour arriver à la mesure de bien-être et de liberté qu'elle peut obtenir, il faut que l'humanité reconnaisse une règle intérieure et s'y soumette. Pour que ces buts secondaires soient atteints, il faut qu'ils soient mis à leur place; poursuivis comme fin dernière, ils aboutissent à la contradiction et à la ruine; mais ils se réaliseraient d'eux-mêmes dans une société qui aurait retrouvé le vrai but. Le développement de la richesse suppose la liberté civile, et la liberté civile suppose la vertu. L'harmonie sociale ne saurait naître que de l'assimilation des volontés individuelles. Ainsi les questions politiques et les questions économiques ne seront résolues que par le développement d'un intérêt supérieur à l'intérêt économique et politique. Alors, chaque fonction rentrant dans ses limites, la fièvre se calmera et la vie reprendra son cours. La production de la richesse se conciliera avec une équitable distribution, lorsque la richesse ne sera plus le suprême objet de nos désirs; la liberté s'affermira, lorsque les citoyens verront dans l'Etat le protecteur de leurs droits, non l'instrument de leurs passions; la solidarité se réalisera dans la liberté par l'association volontaire; l'esprit de l'Eglise, en un mot, pénétrera dans l'humanité. Nous ne demandons pas jusqu'à quel point nous pouvons nous rapprocher de cet idéal. Il suffit, pour fixer la direction de nos efforts, de comprendre clairement qu'il n'y en a pas d'autre. On conçoit également qu'il est impossible de guérir les perturbations produites par la suspension de la fonction la plus importante de l'activité humaine autrement qu'en rétablissant cette fonction, c'est-à-dire en lui rendant son objet.

Nul n'est propre à cette œuvre que les gens convaincus, et chacun doit commencer par soi-même. Les efforts des hommes sans religion, pour donner de la religion au *peuple*, ne réussissent qu'à la faire détester.

Et c'est justice.