vidence intelligente comme la seule conception admissible. »

M. Maury distingue très-bien le double caractère, bienfaisant et terrible, que présente le *Destin*, et qui a fourni à Homère l'idée de deux urnes placées près de Jupiter, l'une pleine de biens et l'autre pleine de maux, dans lesquelles ce dieu, souvent pris pour le *Destin* lui-même, puise tour à tour le sort des mortels. Mais M. Maury se trompe peut-être dans la déduction historique qu'il attribue à l'idée de providence. Toutes nos idées philosophiques et religieuses les plus élevées se retrouvent à l'origine de la mythologie grecque et sont revêtues de traits ineffaçables dans les personnifications des *hymnes* dits homériques et de la *Théogonie*, bien antérieure par son caractère mythique à l'Olympe d'Homère. Lorsque le poëte Eschyle, plein de la vieille tradition, faisait dire par la voix du Pouvoir et de la Force, ce double personnage, Κράτος καὶ Βία, que « même Jupiter, nul n'est libre, » il énonçait un dogme théologique très-ancien et dont la signification, qui n'est ni celle d'un être bienfaisant ni celle d'un être redoutable, mais domine tout l'anthropomorphisme de la Grece, est avant tout éminemment philosophique.

Les représentations du *Destin* sont plus communes chez les Romains que chez les Grecs. Elles se confondent, du reste, avec celles de la *Nécessité*, de la *Parque* et de la *Fortune*.

Les peuples scandinaves, de même que les Grecs et les Romains, ont reconnu dans leur mythologie l'existence d'une divinité mystérieuse, non décrite, non définie. Les dieux et Odin lui-même ne peuvent donner aux humains que le bonheur et la victoire. Mais tous sont soumis au *Destin*, qui a existé avant eux et qui subsistera après leur disparition. La preuve de leur impuissance, et partant de leur infériorité, ressort clairement de différents événements que nous raconte l'*Edda*. Ni Odin ni aucun autre des Ases ne peut empêcher la mort de leur bien-aimé Balder, et quand la vieille sorcière refuse de pleurer pour attendrir la déesse de l'enfer, aucune divinité n'est assez puissante pour l'y forcer. Rien aussi ne saurait retarder le *crépuscule* (Ragnarokr) que le *Destin* a fixé pour la fin de tout ce qui existe. Les dieux périront comme les géants et les hommes, et un nouveau monde sortira des débris de l'ancien ; c'est cette mystérieuse divinité qui préside aussi à la naissance et à la mort des hommes. Ce n'est que plus tard, dans des mythologies moins primitives, que ce pouvoir a été donné aux dieux mêmes. Plus d'une fois on trouve trace dans les anciennes légendes de cette immixtion des dieux dans les attributs du *Destin*. La légende de Gautrek (*Gautreksaga*) nous raconte, par exemple, que *Hrosshars Grani*, c'est-à-dire le Barbu, un des surnoms donnés à Odin, réveilla une nuit son fils adoptif Starkotter, monta avec lui dans une nacelle et aborda dans une île déserte. Là se trouvaient réunis dans une forêt onze hommes assis sur des troncs d'arbres ; un douzième siége était resté libre. Odin l'occupa et pria l'assistance de fixer le *destin* de Starkotter. Thor, qui en voulait à la mère du jeune géant, lui souhaita de n'avoir ni fils ni fille et de voir finir en lui sa race. Odin, au contraire, lui accorda de vivre trois âges d'homme. La lutte continua entre Odin et Thor, celui-ci faisant l'office de mauvais génie, celui-là rappelant la bienveillance d'un ange gardien.

— Philos. Les modernes ont fait deux parts de l'objet antique du *destin* : l'une se rapporte aux événements physiques qui sont les effets des lois de la nature et se produisent nécessairement. Quoiqu'on n'en connaisse point la cause originelle, il est évident qu'ils ne sont pas l'œuvre d'une volonté arbitraire et aveugle, et que, par conséquent, ils échappent au *destin*; l'autre a trait aux événements intellectuels et moraux. Si la plupart ne se produisent d'après aucune loi nécessaire, ils ont également des causes et un motif et, par suite, ne sont pas davantage du ressort du *destin*, mot vide derrière lequel l'homme cache son ignorance et grâce auquel l'imagination accumule volontiers des idées monstrueuses.

La recherche de ce que pourrait être en lui-même le *destin* serait une étude oiseuse comme celle de la nature du hasard ; mais l'histoire du *destin* offre un puissant intérêt.

Au début, c'est-à-dire à l'origine de l'état social, le *destin*, comme nous l'avons dit plus haut, se confond avec la fatalité, loi mystérieuse et inflexible qu'on n'explique ni par la nécessité ni par la Providence. La mythologie le représente comme un être aveugle supérieur à la nature et à la divinité elle-même. L'intelligence humaine commence à peine à poindre que l'imagination puissante et spontanée de l'homme donne aux effets, dont il ignore les causes, des proportions et des motifs incompréhensibles. C'est l'idée de l'infini jointe à la terreur qu'il inspire et à la nouveauté du milieu où l'on vit qui donne au *destin* ce caractère implacable qu'on remarque dans les premières œuvres de la poésie. L'expérience étant encore à naître, on explique tout par le *destin*; il est le produit d'un état mental qui n'existe plus. « L'humanité, dit M. Renan (*Origine du langage*), à ces époques reculées, était soumise à des influences qui n'ont plus maintenant d'analogues ou qui ne sauraient plus amener les mêmes effets. A la vue des produits étranges de l'activité des premiers âges, à la vue de tant de faits qui semblent en dehors de l'ordre accoutumé de l'univers, nous serions tenté de supposer dans le monde des lois particulières, maintenant privées d'exercice. Mais il n'y a pas dans la nature de gouvernement temporaire : ce sont les mêmes lois qui régissent aujourd'hui le monde et qui ont présidé à sa naissance. La formation des différents systèmes de planètes et de soleils, l'apparition des êtres organisés et de la vie, celle de l'homme et de la conscience, les premiers actes de l'humanité, ne furent que le développement d'un ensemble de lois posées une fois pour toutes, sans que jamais l'agent suprême, qui conforme son action à ces lois, ait interposé une volonté spéciale et exceptionnelle dans le mécanisme des choses.... La cause infinie n'agit pas par des motifs partiels, par des volontés particulières, comme le disait Malebranche. »

Ainsi le *destin*, qui serait l'œuvre d'une volonté particulière, qui procède de la même source que la divination et les volontés particulières des dieux païens, le *destin*, dont le miracle est le successeur dans le sein du christianisme, n'existe pas. Suivant M. Renan, il n'y a pas d'agents intentionnels et de volontés libres ailleurs que chez l'homme. On n'en sait rien au juste, il peut y en avoir à distance ; rien ne démontre que l'homme a le monopole de la liberté dans l'univers; mais il en est ainsi du moins dans son entourage immédiat. Sur le point de l'espace où l'homme vit, il est un être imprévu, différent de tout ce qui l'entoure, et, pour lui, il y a dans la nature des lois nécessaires, mécaniques, et point de *destin*. « Supposons, dit M. Renan, des fourmis établies dans le voisinage de l'homme et capables de spéculations rationnelles sur le petit monde qui est à leur portée : la régularité des phénomènes naturels les frapperait comme nous ; mais leurs théories seraient quelquefois renversées par des forces inconnues qui leur apparaîtraient comme en dehors de toute prévision : l'homme serait pour elles ce qu'est la divinité dans la théologie vulgaire, une cause variable, agissant par des desseins impossibles à sonder. » Il est bien évident qu'il n'y a rien de pareil à la portée de nos yeux, qu'aucun agent libre n'existe dans le cercle ouvert à notre expérience, par conséquent que le *destin* qui serait l'effet d'une volonté indépendante de la nature ambiante n'existe pas. Son importance dans le passé doit être attribuée à l'ignorance de ce fait et au défaut d'expérience. A mesure que la conscience se développe, il perd d'ailleurs, dans l'imagination des poëtes et des sages, ses proportions primitives. Hésiode n'a-t-il pas appelé cette puissance incompréhensible la *fille de la Nuit*? Dès l'âge de Pythagore elle n'est plus que la nature des choses combinées avec les vues de la Providence, c'est-à-dire de l'agent libre et infini que le philosophe grec suppose préposé au gouvernement du monde; il le définit la *mesure*, la *raison* des choses, la *nécessité* qui enveloppe tous les êtres et en pénètre l'essence. Platon en a le même sentiment; mais, à côté de la nature des choses, à côté de la nécessité qui régit les êtres physiques, le philosophe s'applique à sonder le mystère de la Providence ou agent libre placé au-dessus de l'homme, et la question de la liberté humaine, démenti palpable opposé à ceux qui ne voient dans les phénomènes de la nature que l'œuvre du *destin*.

Réduit aux proportions que lui donne Platon, le *destin* n'est plus que l'action de l'âme du monde sur la nature physique. On sait que l'âme du monde, d'après Platon, est un mélange du variable avec l'éternel, de l'immobilité de l'intelligence avec la mobilité contingente de la matière. C'est accorder beaucoup au *destin*; mais c'était conforme aux opinions antiques et à la religion polythéiste; aussi les diverses écoles issues de Platon lui conservent-elles cette importance. Dans la suite, Plutarque appellera le *destin* le fils et le verbe de la Providence, et Proclus le proclamera la loi du monde matériel et de l'âme, en tant qu'elle dépend du corps, sans doute parce qu'il confond le *destin* avec la nécessité physique.

Cependant les stoïciens avaient fait de la doctrine du *destin* un des fondements de leur système; c'est qu'ils étaient matérialistes et ne voyaient rien en dehors des lois de la nature physique, qui sont effectivement des lois nécessaires. L'invasion du mysticisme et des idées chrétiennes fit confondre bientôt le *destin* avec la Providence ; l'homme cessa d'être libre pour être soumis au joug de la Providence. « Pourquoi, dit Plotin, des âmes participantes de la nature divine ont-elles si étrangement oublié Dieu et leur père, et leur origine et leur condition? La source de ce malheur est sans doute la témérité et l'audace qu'elles ont eues de vouloir s'affranchir d'un joug légitime et d'être indépendantes. Ainsi, changeant leur liberté en licence, elles ont embrassé un genre de vie tout à fait criminel et sont devenues par là ennemies du Dieu qui les avait créées. » On peut regarder ceci comme un programme de l'ordre de choses qu'allait établir le christianisme, sous le régime duquel la Providence, dénomination nouvelle du *destin*, gouverne sans contrôle; c'est dans ce sens que saint Augustin accuse Cicéron de sacrilége, parce qu'il défend le libre arbitre de l'homme contre la doctrine terrible de la fatalité, déguisée sous le nom de Providence : *nos facit sacrilegos dum facit liberos*. La théorie stoïcienne et chrétienne du *destin*, sous une foule de noms différents, grâce, prescience divine, prédestination, etc., a traversé les siècles sans avancer beaucoup. Au XVIIe siècle, dans la main des jansénistes, elle passionnait encore l'opinion ; elle a inspiré les *Provinciales* de Pascal, deux ou trois cents ouvrages écrits sur saint Augustin et les cinq propositions de Jansénius.

A l'encontre de cette doctrine, qui avait parqué la question du *destin* dans le domaine de la théologie, l'école matérialiste du XVIIIe siècle lui rendit son caractère antique, en en faisant l'arbitre absolu de l'univers, dans l'homme comme dans les êtres inanimés. Le triomphe de cette école ayant ruiné pour longtemps la spéculation intellectuelle et le goût de la métaphysique, la question du *destin* est enterrée provisoirement. Le libre penseur la néglige systématiquement, parce qu'il a peur qu'elle le compromette et qu'une discussion à cet égard ne devienne le point de départ d'une évolution mystique. D'autre part le saint-siége a formellement interdit de l'agiter dans les écoles catholiques. Il ne craint point, on peut le croire, une réaction mystique, mais il a peur que des enseignements auxquels il a mis son visa et devenus caducs ne puissent tenir contre une discussion approfondie : il est en échec de tant de côtés à la fois, qu'il éprouve une médiocre envie d'aller au-devant d'une lutte nouvelle.

V. les mots FATALISME et FATALITÉ.

Destin (SUR LE), traité philosophique de Cicéron. C'est le complément du livre sur la *Nature des dieux* et du livre sur la *Divination*. L'auteur y réfute les opinions des stoïciens et des épicuriens sur le destin et sur le libre arbitre. C'est une leçon de philosophie qu'il avait faite dans sa maison de Pouzzoles, à son ami Hirtius, peu de jours après la mort de César. Au commencement Cicéron dit : « J'étais à ma campagne de Pouzzoles; Hirtius, consul désigné, se trouvait dans le voisinage. Depuis la mort de César, nous étions témoins de mille efforts tentés pour amener de nouveaux troubles; le moyen de les prévenir formait le sujet de toutes nos conférences. Il venait fort souvent me voir. Un jour, que nous étions plus libres que de coutume, nous commençâmes à nous entretenir sur le destin. »

Quant à l'objet de cette discussion, le titre seul nous l'apprend assez. Le point important, c'est de bien comprendre la signification attribuée au mot *fatum*, qui signifie *destin*. Ecoutons à cet égard M. Cousin : « Le dieu des stoïciens a fait le monde avec sa puissance et son intelligence; l'intelligence de Dieu appliquée à la matière y a établi les lois qui la gouvernent, et que les stoïciens appellent les raisons primitives des choses. Donc le monde est, non dans le fond, mais dans la forme, un reflet de l'intelligence divine, et Dieu est la raison du monde. Les lois du monde sont nécessaires, comme la raison éternelle dont elles émanent : de là le destin des stoïciens, mais ce destin n'est que l'application de Dieu au monde et suppose au-dessus de lui une providence qu'il représente. »

Le vrai stoïcisme est providentiel et non fataliste. Les Romains, d'après les Grecs, distinguaient la fortune de la fatalité; la première est libre et responsable des événements; la seconde est l'aveugle et irrésistible nécessité des faits et des choses.

Le traité de Cicéron nous offre les fragments d'une discussion sur l'accord de cette puissance avec les mouvements de la volonté humaine. C'est, sous d'autres dénominations, la grande question de la prescience divine et du libre arbitre. Il est fort regrettable que ce morceau ne nous soit pas parvenu en entier; nous serions curieux de rapprocher la solution proposée par un païen de celle des Pères de l'Eglise, qui n'en est pas une pour un esprit quelque peu exact.

Cet ouvrage ne nous a été transmis que mutilé et tronqué : le commencement et la fin manquent. Plusieurs savants prétendent même qu'il comprenait deux livres et qu'il ne reste du premier qu'une partie de l'introduction, environ les deux premiers chapitres. Rien dans l'antiquité ne justifie l'hypothèse de ces critiques; certains passages d'Aulu-Gelle et de Macrobe semblent, au contraire, la contredire. Quoi qu'il en soit, le plan de ce traité, indiqué par l'auteur lui-même, est différent de celui qu'il avait suivi dans ses livres sur la *Nature des Dieux* et sur la *Divination*. Là il faisait développer par différents interlocuteurs les opinions des diverses écoles; ici, comme dans les *Tusculanes*, il s'est chargé d'exprimer seul les opinions des sectes opposées.

« Dans l'état où nous est parvenu ce traité, dit M. Leclerc, il faut avouer qu'il offre presque plus d'obscurité que d'intérêt, d'autant plus que nous n'avons pas pour nous guider Carnéade, Chrysippe, Diodore, ni les autres sources d'inspiration du philosophe romain. » Quant à nous, d'accord avec M. Cousin, nous le considérerons comme une œuvre qui, pour être obscure, mutilée, incomplète, ne mérite pas moins d'être rangée parmi les sources auxquelles doit puiser tout historien de la philosophie.

Pour le style, c'est un des ouvrages les moins soignés de l'auteur. « Il a sans doute, pense Schœll, beaucoup souffert de l'impéritie des copistes. » Néanmoins on y reconnaît toujours la touche du maître, et Cicéron, même lorsqu'il sommeille un peu, à l'exemple du bon Homère, est encore Cicéron, c'est-à-dire le meilleur modèle du style tempéré chez les Romains.

Destin et du libre arbitre (DU), ouvrage philosophique d'Alexandre d'Aphrodisie, le restaurateur de la doctrine péripatéticienne. Cet ouvrage, vraiment très-remarquable, est adressé aux empereurs Septime-Sévère et Antonin Caracalla. Il combat la doctrine des stoïciens comme contraire au libre arbitre et destructive, par conséquent, de toute morale. Il le fait avec sagacité et clarté, et dit de très-bonnes choses sur la vertu et sur l'imputabilité des actions humaines. Cet ouvrage fait époque et forme un léger contraste avec l'esprit du siècle où il parut.

V. Trincavelli le fit connaître le premier, en le joignant à son édition de Themistius (Paul Manuce, 1534), puis à l'édition des *Questions naturelles* d'Alexandre (Venise, 1536). Le traité *Du destin* (*de Fato*) fut réimprimé seul, plus correct et plus complet, en grec et en latin (Londres, 1658). Il se trouve aussi avec de nouvelles corrections dans le vol. III des *Grotii Opera theologica* (Amsterdam, 1679).

Destin, la Providence et l'âme (SUR LE), traité philosophique composé vers l'an 468 ap. J.-C. par Proclus de Lycie. C'est une dissertation, moitié philosophique et moitié religieuse, qui marque parfaitement les progrès faits par l'esprit humain depuis l'avénement du christianisme. Le Destin, au lieu d'y apparaître comme une divinité inexorable, n'est plus que l'instrument des desseins de la Providence, et cependant Proclus est le dernier des païens. Il divise son ouvrage en trois parties : la première établit la distinction entre la Providence et le Destin, la seconde tend à prouver que l'âme est double, et la troisième, corollaire de la proposition précédente, conclut que la science est double aussi.

Qu'est-ce que la Providence? C'est l'action du bien et de l'unité, en prenant les attributs de la divinité pour la divinité elle-même. Elle est bien supérieure à l'âme humaine; car elle est sa fin, et l'âme humaine se propose précisément pour but de se rapprocher de l'unité et du bien. Qu'est-ce que le destin? Le destin est l'ensemble des causes et des lois qui dirigent vers le bien et qui ont pour cause finale l'univers. Il dépend de la Providence, dont il émane, comme la partie dépend du tout. Il régit les choses sensibles et tout ce qui touche au monde matériel; l'univers entier, en un mot, est soumis à sa loi. L'action de la Providence est bien plus étendue : elle renferme en elle-même non-seulement les choses universelles existantes, mais encore l'être et le possible dans leur généralité absolue, deux choses en dehors de la portée du destin. En résumé, la destinée est un mode d'action de la Providence, laquelle n'est autre que Dieu lui-même. La destinée est un instrument divin; c'est là toute sa puissance. Telle est la conclusion de la première partie.

Dans la seconde, Proclus établit l'existence double de l'âme, à la fois sensible et intelligente : l'âme sensible, capable de plaisir et de douleur, est inhérente au corps, par l'intermédiaire duquel elle perçoit les sensations. L'âme intelligente et capable de volonté, qui lutte contre les passions, reconnaît et corrige les erreurs des sens et, passant par tous les degrés, arrive aux notions les plus élevées de la science. Bien plus, elle est capable de l'extase, c'est-à-dire qu'elle peut entrer dans un état distinct et supérieur, où elle communique directement avec la divinité.

La troisième partie commence par expliquer ce que l'auteur entend par extase. Outre la science, qui est un ensemble d'apparences fournies par les sens et d'opinions reçues qui renferment également en elles le faux et le vrai et n'ont point le caractère de la certitude, il y a aussi la science exacte ou raisonnement, qui, partant de certains principes, en tire nécessairement des conséquences par des déductions légitimes et emploie comme procédés l'analyse et la synthèse. Mais il existe une opération bien supérieure aux précédentes, qui, négligeant le raisonnement, l'analyse et la synthèse, procède par une sorte de divination et découvre victorieusement et sans efforts les principes de toute vérité. Dans cette opération supra-intellectuelle, l'esprit n'est pas en face de vérités multiples et diverses, mais du vrai, du bien, de l'unité, de Dieu. Il devient Dieu lui-même et se confond avec l'unité, le bien et le vrai; il est dans l'extase.

Ces préliminaires posés, Proclus examine la place de l'homme dans l'ordre universel, le rôle qu'il doit y jouer, les devoirs qui lui sont imposés. L'homme ne possède pas seulement cette âme inséparablement unie au corps; il doit surtout son existence à cette parcelle divine qui en est séparable et distincte. Or, puisqu'il n'est pas tout entier dans les impressions qu'il reçoit des sens, il n'est pas non plus nécessairement asservi aux choses extérieures, à l'ensemble des causes qui les produisent et des lois qui les régissent, en un mot au destin qui préside à cet

ensemble de causes et de lois. L'homme est une force libre, capable non-seulement d'agir, mais encore de choisir. Ainsi composé, l'homme peut, ou en s'abaissant lui-même et en restant sous l'empire des choses extérieures, se soumettre à l'empire de la destinée, ou bien, en se séparant des objets extérieurs, s'élever au-dessus de la destinée et se placer sous l'empire de la Providence, c'est-à-dire du bien, de l'unité, en un mot de Dieu. L'homme est donc intermédiaire entre la matière et Dieu. Dieu ne choisit pas, car il est absolument bon; la matière ne choisit pas non plus, car elle est naturellement et essentiellement inerte; l'homme, au contraire, n'étant ni parfait, comme Dieu, ni passif, comme la matière, fait, en vertu de sa liberté, ce qu'il veut et ce qu'il a décidé.

Proclus laisse toujours les mêmes contradictions se glisser dans sa théorie; il veut concilier la liberté humaine avec l'extase ; c'est comme s'il tentait d'unir la philosophie au fanatisme. L'accord est impossible. Quant au style, il est vigoureux, subtil, précis, élégant et assez clair.

Destin et devise de Leonido et Marfisa, grande comédie de gala, avec intermèdes, saynètes, ballets, de Calderon. Ce fut la dernière œuvre du célèbre poëte espagnol ; il l'écrivit à l'âge de quatre-vingts ans, pour les fêtes du mariage de Charles II avec Marie-Louise de Bourbon, et l'on y sent encore la même vigueur, la même richesse d'imagination que dans les meilleures conceptions de son âge mûr. C'est le dernier éclat du flambeau qui va s'éteindre.

La solennité pour laquelle il était convié à écrire cette dernière œuvre lui imposait, pour ainsi dire, un cadre qui prêtât à une cérémonie pompeuse, à de riches décors, à des changements à vue ; il choisit les romans chevaleresques du moyen âge, l'*Orlando furioso* et l'*Orlando inamorato*, qu'il imita en les transformant, comme un homme de génie imite. Ce sont, comme dans l'Arioste, de fières amazones à la recherche de leurs amoureux, et prêtes tout aussi bien à croiser le fer qu'à dire des choses tendres en style précieux; des chevaliers à la poursuite de leurs dames; des princesses retenues prisonnières dans des palais enchantés et que l'on délivre à grands coups de lance. Il y a des duels, des enlèvements, des méprises, des surprises. Des lacs, des forêts, des grottes de diamants servent de cadre à ces scènes, où toute l'épopée de l'Arioste semble ressuscitée. La mise en scène dut être coûteuse et splendide. Les auteurs contemporains nous ont conservé des relations de cette fête, comme d'un événement historique. La représentation eut lieu dans un colisée construit tout exprès pour les divertissements royaux, dans le *Retiro* de Madrid, le 3 mars 1680. Ce colisée, de forme ovale, avait trois rangs de galeries ; les loges étaient tapissées de damas pourpre, rehaussé par l'éclat des dorures. Toute la cour y prit place, autour de Charles II, de Marie-Louise et de la reine mère.

Les intermèdes ne sont pas moins curieux que la pièce elle-même, et attestent la grande souplesse d'imagination de Calderon. L'un d'eux est assez comique. Au milieu d'un paysage d'hiver où l'on ne voit qu'un grand arbre effeuillé, surviennent trois galants à mine piteuse. Ce sont les amoureux de trois sœurs qu'on leur refuse, et ils ont résolu de se pendre de désespoir; l'un d'eux suspend à une haute branche la corde fatale. Mais quand il s'agit de commencer, c'est à qui cédera le pas à l'autre. « Après vous! — Je n'en ferai rien! — Passez le premier!... — Je ne souffrirai pas!... » Bref, ils en viennent à se dire que tout n'est peut-être pas désespéré, que l'infernale duègne refuse même de leur laisser entrevoir le profil de ses jolies nièces, mais qu'en faisant éclater comme une bombe magique le mot de mariage on en viendra peut-être à bout. Ils vont faire leur déclaration en règle; la duègne est sur le seuil avec son fidèle écuyer, armé d'un tromblon et d'une lance; défense de laisser entrer qui que ce soit, même le vent. Mais, à la vue des trois gaillards, l'écuyer laisse tomber et la lance et l'escopette; les trois jolies nièces font entrevoir leurs minois futés, et la duègne les renvoie durement à leurs chapelets. « Dona Aldonza, je suis don Torribio, cavalier plein de courtoisie et de cérémonie. J'ai couru en masque, j'ai même conduit un tournoi, j'ai quarante quartiers de noblesse, et je désire m'unir à la charmante beauté de Stéphanie, pour illustrer les triomphes de l'hyménée! — Y a-t-il folie pareille? répond la tante. Cette charmante beauté est trop jeune; épousez-moi, je suis une femme. » — « Moi, dit le second, je suis accompagnateur de noces, porteur de drapeaux, figurant de processions, vêtu et costumé comme pas un, je vous demande la main..... — Elle est trop jeune, épousez-moi! » Au troisième, même refrain. Les amoureux se fâchent, enfoncent la porte et enlèvent les filles; mais la vieille, qui veut un mari à tout prix, se fait épouser par son écuyer, qui voudrait la voir au diable.

Le second intermède est une imitation du *Bourgeois gentilhomme* de Molière. Le poëte espagnol en a pris la scène tout entière avec le maître de langues. Le plaisant de la traduction consiste à faire écorcher le français; arrivé à la fameuse phrase : « Belle marquise, vos beaux yeux me font mourir d'amour, » l'acteur ne peut prononcer *vos beaux yeux* et dit *bobosiou*, et toute la salle de rire! Cet intermède semblerait décider une question controversée, à savoir si Calderon est ou n'est pas venu en France. Ceux qui soutiennent l'affirmative citent deux vers de l'intermède, où il est dit que l'auteur a vu représenter, à Paris, le *Bourgeois gentilhomme*; les autres s'appuient précisément sur ce passage pour dire que l'intermède n'est pas de Calderon, puisque celui-ci n'a jamais mis le pied en France.

DESTINATAIRE s. (dè-sti-na-tè-re — rad. *destiner*). Personne à qui un objet est destiné, adressé : *Le* DESTINATAIRE *d'un ballot. Le* DESTINATAIRE *d'une lettre.*

DESTINATEUR, TRICE s. (dè-sti-na-teur, tri-se — rad. *destiner*). Personne qui fait un envoi, une destination : *Le* DESTINATEUR *d'un paquet.* ‖ Peu usité; on dit EXPÉDITEUR.

DESTINATION s. f. (dè-sti-na-si-on — lat. *destinatio*; de *destinare*, destiner). Raison de l'existence d'un être, but dans lequel il a été créé ou auquel il a été approprié : *L'homme seul, de toutes les créatures, est capable d'une* DESTINATION *sérieuse.* (Mass.) *La première* DESTINATION *n'est pas l'exercice des facultés intellectuelles, mais l'accomplissement de nos devoirs.* (Mme de Staël.) *Je voudrais qu'on devinât la* DESTINATION *d'un édifice d'aussi loin qu'on l'apercevra.* (Grimm.) *En triomphant du monde matériel, l'espèce humaine remplit sa* DESTINATION. (B. Const.) *L'homme est sociable par* DESTINATION. (Fr. Bastiat.) *La* DESTINATION *de l'homme, c'est son perfectionnement moral.* (Charma.) *Chaque chose a sa* DESTINATION, *qui ne peut être arbitrairement changée.* (P. Mérimée.) *La* DESTINATION *de l'homme est d'agir librement.* (Damiron.) *L'Italie est, de tempérament et par* DESTINATION, *fédéraliste.* (Proudh.) *Le beau sexe n'a point d'autre* DESTINATION *naturelle que la reproduction.* (Virey.) *Notre existence doit avoir une* DESTINATION *pour avoir un sens.* (L'abbé Bautain.) *Il faut la subordination de l'ornement à la forme, et la subordination de la forme à la* DESTINATION *de l'objet.* (Th. Gaut.) *La beauté, c'est l'harmonie de la forme avec la* DESTINATION. (T. Thoré.)

— Par ext. Lieu vers lequel on dirige un objet, une personne : *Ce paquet n'est pas arrivé à sa* DESTINATION. *Ce général arriva à sa* DESTINATION *dans les premiers jours de* 1637. (Raynal.) ‖ Personne à qui un objet est adressé : *Je ne remis aucune des autres missives à sa* DESTINATION. (E. Sue.)

— Jurispr. Emploi réglé d'avance : *Il est des* DESTINATIONS *illégales que le fondateur doit éviter soigneusement.* ‖ *Immeubles par destination*, Objets mobiliers de leur nature, mais que le fondateur a attachés irrévocablement au service d'un immeuble : *Les instruments de labour peuvent devenir* IMMEUBLES PAR DESTINATION *du testateur.* ‖ *Destination du père de famille*, Servitudes résultant des dispositions du précédent propriétaire.

Destination de l'homme (DE LA) [*Ueber die Bestimmung des Menschen*], un des plus importants ouvrages de Fichte, publié à Berlin en 1800. On en possède une traduction française estimée, due à M. Barchou de Penhoen (Paris, 1836, 1 vol. in-8º, 2e édit.).

Avant d'arriver à l'analyse de cet ouvrage, il nous semble nécessaire d'exposer en quelques mots la doctrine de Fichte. Les œuvres d'un philosophe ne peuvent être examinées à part, comme celles d'un romancier ou d'un poëte, parce que chacune d'elles sert à compléter l'exposition d'un système. On sait que Fichte se prétendait kantiste, bien que Kant déclarât qu'il n'était nullement compris par Fichte. Cependant, si la philosophie de Fichte n'est pas absolument celle de Kant, on ne peut méconnaître qu'elle en est la conséquence immédiate. Fichte et Schelling, malgré les différences qui les séparent, forment le milieu du mouvement dont Kant et Hégel sont les deux limites; mouvement qui est dirigé par un principe unique, lequel réside dans l'idée « considérée comme la condition absolue de la connaissance. » Fichte s'est emparé des conséquences des prémisses posées par Kant; en effet, celui-ci, en établissant la supériorité de la pensée sur l'expérience, ouvrait la voie à Fichte, qui, suppléant aux rapports purement logiques entre la pensée et les choses par des rapports réels et ontologiques, faisait rentrer la philosophie dans l'ontologie et la métaphysique. Ces prémisses étant posées, le problème poursuivi par notre philosophe, comme par tous les idéalistes, dut être nécessairement l'unité de la science. Il s'agissait, dès lors, de trouver un principe supérieur dans lequel fussent contenus les rapports des choses, et de nature à concilier leurs différences. Or l'unité des choses, Fichte crut la trouver dans le *moi*. Voici le principe fondamental de son système : Le *moi* se pose, et il se pose tel qu'il est, et il est tel qu'il se pose. Le poser, c'est poser à la fois toutes les choses, le *moi* et le *non-moi*, l'*âme* et le *corps*, l'*esprit* et la *nature*, et on les supprime par le fait même de sa suppression; mais si du *moi* dépendent toutes choses, il faut en conclure qu'elles doivent toutes se retrouver en lui et que tout est en lui : donc, pour connaître les choses, il faut connaître le *moi*; c'est seulement par l'étude du *moi* et de sa position que nous arriverons à la connaissance. Cette position du *moi*, quelle est-elle? Est-ce un mouvement indéfini par lequel il se développe du dedans au dehors? Dans ce cas, le *moi*, en réalité, ne serait pas posé, puisqu'il resterait indéterminé; pour mieux dire, il n'y aurait pas de *moi*. Mais si, en même temps que ce mouvement du dedans au dehors, le *moi* en éprouve un autre qui le ramène sur lui-même, il se trouve alors déterminé et posé, et, par le fait qu'il se pose, il se donne à lui-même une limite qui est le *non-moi*; celui-ci n'est qu'un mode du *moi*, qu'une de ses manières d'être, puisqu'il ne peut être posé qu'à la condition que le *moi* le soit aussi. Il n'est qu'un aspect du *moi*, dont l'absolue *unité* se révèle diversement sous ces deux apparences du *moi* et du *non-moi*. Reste à savoir maintenant comment ils se comportent vis-à-vis l'un de l'autre. Nous avons vu qu'ils se limitent réciproquement, est-ce à dire qu'ils sont séparés? Cela n'est pas possible; étant issus tous les deux du même principe, il doit exister un point où leurs différences s'effacent dans une unité supérieure. Ce point, Fichte le trouve dans la notion de la *limite* et de la *divisibilité*. S'il est vrai qu'en se posant le *moi* s'oppose nécessairement le *non-moi*, il faut en conclure que la *limite* qui les divise leur est commune. Ils ne sont déterminés l'un à l'égard de l'autre qu'à la condition d'être divisés; mais, comme ils ne peuvent exister l'un sans l'autre, leurs différences se réunissent et l'unité du *moi* s'affirme dans la notion de la limite. Ceci admis, s'il est vrai qu'on n'arrive à la connaissance que par l'étude du *moi* qui contient tout, la division de la science s'opérera selon la division du *moi* et du *non-moi*. Nous avons bien vu l'opposition de ces deux termes et leur conciliation dans la notion de la limite; mais la limitation du *moi* et du *non-moi*, comment s'opère-t-elle et se maintient-elle? Est-ce le *moi* qui est limité par le *non-moi* ou le *non-moi* qui est limité par le *moi*? c'est-à-dire le *moi* peut-il franchir et reculer les limites du *non-moi* ou les subit-il seulement? Pour répondre à ce problème, Fichte distingue dans le *moi* deux activités, l'une qu'il appelle *pratique* et l'autre *théorétique*; pratique, en tant qu'activité libre et indépendante qui recule et franchit la limite du *non-moi*; théorétique, en tant qu'activité passive subissant les limites du *non-moi*, desquelles il ne peut pas s'affranchir. Fichte, dès lors, n'a plus qu'à appliquer la même méthode à ses principes pour en déduire la matière de la connaissance. Ici, Fichte en arrive à poser la destination de la vie, l'activité; c'est là qu'il se trouve en une parfaite concordance avec tout le dix-huitième siècle qui, avec Voltaire, Vauvenargues, Diderot, etc., a affirmé si magnifiquement l'action. Comme il a distingué dans le *moi* deux activités, l'une pratique et l'autre théorétique, Fichte distingue dans l'analyse des facultés deux autres activités correspondantes, l'une spéculative et l'autre pratique. Le passage de l'activité spéculative à l'activité pratique a lieu dans ses efforts et dans son impuissance à franchir le *non-moi* qu'il s'est opposé. C'est ainsi que le *moi* arrive à la *conscience de soi*, qui est la plus haute des facultés, comme les contenant toutes et parvenant en elle à leur expression la plus élevée et à leur unité. C'est seulement dans la conscience de soi qui le détermine, que le *moi* se possède lui-même. Il entre dans l'intelligence de son propre principe, et s'aperçoit tout à la fois fini et infini; fini, en tant que limité effectivement par le *non-moi*; infini, en tant qu'activité consciente qui pose la limite pour se connaître et l'enlève pour parvenir à son unité. La vie spéculative du *moi* est celle dans laquelle il se remue, comme conscience, et la *vie pratique* celle dans laquelle il s'étend pour réaliser la première. Au delà de la limite qu'il aspire à franchir, il se sent attiré par l'idéal qu'il voudrait réaliser dans le monde du *non-moi*. Mais le monde qu'il rêve doit être, bien qu'il ne puisse pas être; il ne peut pas être, parce que, s'il était, le *non-moi* ne serait plus; et, comme le *non-moi* n'est que le *moi* opposé à soi-même, le *non-moi* cessant d'exister, le *moi* cesserait également d'exister. Cette impuissance de réaliser le monde idéal qu'il a conçu, et le devoir, qui lui est imposé par sa propre nature, de s'efforcer de l'atteindre, constituent pour le *moi* le minimum de son existence et la condition même de son activité infinie, dans laquelle se concilient le sujet et l'objet, le *moi* et le *non-moi*, la vie spéculative et la vie pratique. Il faut reconnaître qu'aucune philosophie, si ce n'est la philosophie hégélienne qui a largement profité des conceptions de Fichte, n'a affirmé si magnifiquement l'action et le progrès. Cette affirmation va nous apparaître encore plus clairement dans l'analyse de la *Destination de l'homme*. On comprend que le philosophe qui a formulé de pareilles idées ait écrit sur la Révolution française un des livres les plus profonds et les plus enthousiastes de notre siècle. Ces quelques lignes préliminaires auront suffisamment préparé le lecteur à l'intelligence du livre qui nous occupe. Il n'aura plus qu'à suivre les développements par lesquels Fichte fait passer son idée.

Nous remarquerons d'abord qu'il a appliqué à cet ouvrage une méthode différente de celle qu'il a employée dans les autres, et notamment dans la *Doctrine de la science*. Dans ceux-ci, en effet, prenant la logique pour base de son ontologie, il cherche d'abord à se rendre compte des conditions de la connaissance, et, pour les pénétrer, il remonte à l'analyse du *moi* dans lequel tout lui paraît contenu. Dans la *Destination de l'homme*, au contraire, il procède, comme un matérialiste, par l'analyse de la sensation; il veut se placer au point précis où le *moi* coïncide avec le monde extérieur. Il se sent tout à la fois chétif et indispensable à l'harmonie nécessaire des choses : homme, il veut savoir ce que c'est que l'homme. S'en rapportera-t-il à ce qu'il tient des autres philosophes? Non. « Je veux, dit-il, marcher dans ma liberté. Je briserai les liens de tout enseignement extérieur. » Le doute, tel qu'il le conçoit, diffère assez peu du doute cartésien. Il se plaint de vivre d'habitudes, de n'avoir d'idées et de convictions que sur la foi d'autrui. « Ces convictions, dit-il, ces idées sont venues à moi sans que je les cherchasse. Elles m'ont apporté une réponse à une question que je ne faisais pas, et, depuis ce moment, elles sont demeurées dans mon esprit, là même où le hasard les a mises, sans que j'y eusse donné mon consentement, sans que je leur eusse demandé de justifier leurs titres. »

Comme Descartes, il fait table rase de tout ce qu'il a appris et se met résolûment, et seul, en face des problèmes qui le préoccupent. Sa première réflexion est qu'il est amené forcément à regarder chaque chose comme faisant partie d'un tout. « Tout ce qui est est déterminé; ce qui est ne peut être autre qu'il n'est. Ce n'est pas toutefois qu'il me soit interdit de penser à des objets qui demeurent indéterminés dans mon esprit. Il faut seulement remarquer que, tant qu'un objet reste indéterminé dans la pensée, il n'a pas d'existence réelle. » Il en arrive, de déductions en déductions, à démontrer que, si l'on déplaçait seulement un grain de sable, l'ordre et la nature des choses seraient absolument changés. Tout est donc nécessaire, même le contingent. Mais si chaque chose est une partie nécessaire du tout, on peut donc retrouver le tout dans chaque partie, car c'est le tout qui fait cette partie ce qu'elle est; par cela même, elle est nécessairement ce qu'elle est; toute modification de l'être suppose l'être. Chaque circonstance extérieure le force à remonter à la circonstance qui l'a précédée, et ainsi indéfiniment. Mais qu'expriment les modifications des choses, sinon un état de passivité? Or, comme toute passivité suppose une activité correspondante qui la limite et la détermine, il est amené à admettre une *force inhérente* à cet objet, laquelle force produit infailliblement et nécessairement un effet donné et nul autre. Après une analyse minutieuse de cette force, qui n'existe pour nous que dans les produits que nous percevons, il se replie dans l'analyse de son *moi*, et trouve que son *moi* est, comme toutes choses, un produit de cette force qui lui est extérieure; mais, comme il a été démontré que chaque partie est une partie intégrante du tout, il en conclut que cette force qui agit sur le *moi* ne saurait être qu'une force universelle qui se manifeste dans la nature entière. « Il était de toute impossibilité, dit-il, qu'un autre naquît à ma place. » Mais il remarque que chacun de ses actes est accompagné de réflexion et de conscience : or qu'est-ce que cela témoigne, sinon de certaines modifications de la conscience? Il est dans la *nature* de l'homme de penser; la pensée existe absolument, de même que la force d'organisation; elle est naturelle comme celle-ci. Ce sont des lois naturelles qui président au développement de l'être pensant; il y a dans la nature deux forces primitives, une force puisante et une force d'organisation. Si donc ces deux forces ne sont que deux manifestations différentes de la même force universelle, en cherchant à s'expliquer lui-même, il expliquera l'univers. Ceci simplifie et complique en même temps le problème qu'il s'est posé. A quoi en demandera-t-il la solution? Quel est le moyen le plus sûr d'arriver à la connaissance? Il se place d'abord devant les choses; il contemple les phénomènes de l'univers; mais la multitude et la confusion des choses le troublent; tantôt elles lui paraissent identiques, tantôt elles lui paraissent diverses. Il ne saurait en pénétrer le fond, en saisir la loi intime. Est-ce une nécessité immuable, est-ce une liberté infinie qui se manifeste à lui dans le spectacle de l'univers? Il en arrive à se demander quelle est sa place au milieu de cette nature qu'il contemple. Il s'interroge avec inquiétude sur lui-même : est-il un esclave, est-il un jouet? Alors il croit s'être trompé; il espère trouver la science, non pas dans l'univers, mais dans lui-même. Mais qu'est-ce que la science? sinon la connaissance des objets? Et cette connaissance, comment l'homme peut-il l'acquérir? Il faut donc chercher ce par quoi il se met en rapport avec le monde extérieur, et Fichte croit trouver que ce rapport est dans la sensation. C'est donc la sensation qu'il analyse, en tant que source et condition de la science. Mais, avant d'aller plus loin, il est obligé de se demander ce que c'est que la sensation. Il répond : c'est une modification de l'être sentant. Si cette définition est juste, la sensation ne peut rien nous enseigner, sinon que nous sommes modifiés d'une certaine façon : mais existe-t-il en dehors de nous une chose par laquelle nous avons été modifiés? C'est là ce que la sensation ne peut nous apprendre. Cependant, il nous paraît impossible qu'une modification ait lieu sans une cause. Voici

un nouvel élément de principe de causalité qui nous est donné par quoi? Ce n'est pas par la sensation à coup sûr. Ce principe de causalité se trouve, non dans le monde extérieur, mais dans l'intelligence. La sensation nous a révélé le monde extérieur, dans lequel la force de ce principe transporte et étend notre être intellectuel. Mais ce principe n'a qu'une réalité purement subjective; donc le monde extérieur que nous en tirons par induction, ne pouvant avoir une autre existence que le principe même, ne possède, comme lui, qu'une réalité subjective. Voilà bien le monde de la pensée expliqué; mais l'homme ne vit pas dans la pensée seulement, il vit aussi dans l'action. A ce propos, il faut se souvenir de la distinction déjà établie par Fichte (et que nous avons exposée plus haut) entre la vie spéculative du *moi* et sa vie pratique; car la même distinction se retrouve ici. Il constate qu'outre le besoin de penser nous éprouvons également le besoin d'agir, et l'action n'est autre chose que l'effort de la pensée qui veut se réaliser. Remarquons en passant la haute moralité révolutionnaire de cette conception, qui fait de l'homme l'artisan suprême du destin universel. Ainsi Fichte a trouvé la *destination de l'homme?* C'est l'action. Non : cela ne lui suffit pas. Pour lui, l'action est l'homme tout entier. Mais si l'homme ne trouvait pas au delà de lui un monde extérieur sur qui son action a prise, cette action ne serait qu'un effort inutile et dérisoire. C'est ainsi que Fichte est amené à affirmer la réalité subjective du monde extérieur. Si l'homme cessait de croire un moment à cette réalité subjective du monde extérieur, il s'absorberait fatalement dans des méditations oisives et inutiles, puisqu'il aurait perdu l'espoir d'agir utilement, c'est-à-dire de réaliser son idéal. Mais il entend en lui une voix intime qui le pousse toujours en avant et le contraint à développer en dehors de lui la force de sa pensée. Cette voix est la conscience, qui, nous l'avons déjà vu, est posée par Fichte comme le point culminant de ses facultés. Mais la conclusion définitive n'est point faite pour lui concilier tout d'abord les sympathies de la plus ardente contemporaine; la voici :

L'homme ne peut pas savoir le monde, ce qui ne l'autorise pas à nier l'existence du monde; mais s'il ne peut le savoir, il est forcé de le croire. Le monde, indémontrable à la science qui ne voit pas, apparaît dans toute sa réalité à la croyance, qui le pénètre dans son intimité et l'embrasse dans son étendue. Fichte nie donc la science, dira-t-on. Nullement : c'est par elle que l'homme arrive à se connaître lui-même; mais c'est la croyance qui lui affirme la réalité des choses.

Telle est l'analyse de ce livre, s'il est possible d'exposer dans quelques lignes une matière si compliquée et si sérieuse. Il ne nous reste qu'à ajouter quelques mots sur le livre en lui-même. Un se tromperait en n'y voyant qu'un ouvrage de métaphysique : c'est en même temps un poëme. Il est divisé en trois parties : le doute, la science, la croyance; ce n'est qu'à travers une anxiété toujours croissante qu'on arrive à se reposer dans les conclusions du philosophe. Ce livre contient des émotions aussi poignantes, mais plus profondes et plus élevées, que le roman le plus intéressant. On devra en conseiller la lecture aux personnes qui accusent les études philosophiques d'ennui et de stérilité. Il est d'ailleurs permis de croire que Fichte ne destinait pas son livre au public habitué à lire ses autres ouvrages. Dans ses écrits antérieurs, il est presque inaccessible au vulgaire; son style est une énigme. Chaque page suppose des connaissances dont l'acquisition demande plusieurs années. Ici, il en est différemment : sans avoir moins d'autorité et de valeur, Fichte parle la langue de tout le monde. Ce que perd la forme, la clarté le gagne, et la méthode n'en souffre pas.

DESTINATOIRE adj. (dè-sti-na-toi-re — rad. *destiner*). Pratiq. Qui règle la destination : *Une clause* DESTINATOIRE.

DESTINÉ, ÉE (dè-sti-né) part. passé du v. Destiner. Réservé par le destin, naturellement réservé : *Ce Jésus était* DESTINÉ *pour une plus haute mission.* (Bourdal.) *Il y a des gens* DESTINÉS *à être sots.* (La Roche f.) *Chez tous les peuples, les femmes sont essentiellement* DESTINÉES *à devenir épouses et mères.* (Mathieu de Dombasle). *Nul n'est* DESTINÉ *à vivre absolument seul.* (Théry.) ‖ Qui a un objet, une destination : *Ma voix n'est pas* DESTINÉE *à satisfaire les curieux.* (Boss.) *Chose admirable! la religion chrétienne, qui ne semble* DESTINÉE *qu'à faire le bonheur de l'homme dans une autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci.* (Montesq.) *Plus les besoins sont étoignés et difficiles à satisfaire, plus les connaissances* DESTINÉES *à cette fin sont lentes à paraître.* (D'Alemb.)

Aux cimetières noirs les ifs sont *destinés*,
Les beaux lis odorants pour les jardins sont nés.
BRIEUX.

‖ Qui doit appartenir, que l'on réserve : *C'était la femme qui m'était* DESTINÉE.

DESTINÉE s. f. (dè-sti-né — rad. *destiner*). Destin, volonté souveraine qui règle d'avance tout ce qui doit être : *Accuser la* DESTINÉE. *L'implacable* DESTINÉE. *Que peut-elle, cette* DESTINÉE, *sur les êtres vulgaires et paisibles?* (Mme de Staël.) *Heureux celui que Dieu a fait naître d'une bonne et sainte famille! c'est la première des bénédictions de la* DESTINÉE. (Lamart.) ‖ But, fin, objet vers lequel on tend ou auquel on est réservé; s'emploie au singulier ou au pluriel : *Chacun doit suivre courageusement sa* DESTINÉE; *il est inutile de s'affliger.* (Fénel.) *L'écroulement de toute la fortune d'un tyran apprend qu'il existe un être qui préside aux* DESTINÉES *de la terre.* (Mass.) *C'est de l'âme avant tout que dépend notre* DESTINÉE. (Vauven.) *Ma* DESTINÉE *est d'être écrasé, persécuté, vilipendé, bafoué, et d'en rire.* (Volt.) *Puisque nous sommes nés pour souffrir et pour mourir, il faut se familiariser avec cette dure* DESTINÉE. (J.-J. Rouss.) *Il y a dans la* DESTINÉE *de presque tous les hommes un but moral et religieux vers lequel ils marchent à leur insu.* (Mme de Staël.) *Aimer et connaître, c'est la véritable* DESTINÉE *de l'homme.* (J. de Maistre.) *La* DESTINÉE *des nations dépend de la manière dont elles se nourrissent.* (Brill.-Sav.) *Tout nous oblige à croire que l'espèce humaine marche à de nouvelles* DESTINÉES. (Chateaub.) *Apprenons à révérer la puissance infinie qui règle nos* DESTINÉES. (J. Droz.) *A chaque peuple il appartient de régler lui-même ses* DESTINÉES. (Guizot.) *Plus un peuple prend au sérieux ses affaires et ses* DESTINÉES, *plus on peut aisément l'amuser.* (Vitet.) *La liberté est le grand juge et le souverain arbitre des* DESTINÉES *humaines.* (Proudh.) *Le hasard presque seul fait les* DESTINÉES : *le mérite n'en est qu'une des chances favorables.* (Laténa.)

On rencontre sa *destinée*
Souvent par des chemins qu'on prend pour l'éviter.
LA FONTAINE.

Dans la rapidité d'une course bornée,
Sommes-nous assez sûrs de notre *destinée*
Pour la remettre au lendemain?
J.-B. ROUSSEAU.

‖ Condition, sort, état de vie : *Chacun dans son état, quelque heureuse qu'en paraisse la* DESTINÉE, *trouve des amertumes qui en balancent les plaisirs.* (Mass.) *La* DESTINÉE *des femmes reste toujours la même; c'est leur âme seule qui la fait.* (Mme de Staël.) *Le bonheur consiste dans la possession d'une* DESTINÉE *en rapport avec nos facultés.* (Mme de Staël.) *Ne nous plaignons jamais de notre* DESTINÉE; *qui se fait plaindre se fait mépriser.* (Chateaub.) *Tout notre temps est pris par les songes de notre* DESTINÉE *mortelle.* (J. Simon.) *Si petite que soit notre* DESTINÉE, *la bonté de Dieu s'y fait une large place.* (Petit-Senn.)

La sympathie unit nos *destinées*,
Et sans raisonnement détermine nos CŒURS.
LEBRUN.

‖ Vie, existence :

Vous pouvez d'un seul mot trancher ma *destinée*.
CORNEILLE.

— **Epithètes.** Tranquille, paisible, douce, heureuse, prospère, haute, auguste, brillante, éclatante, glorieuse, illustre, noble, belle, magnifique, superbe, grande, longue, vaste, aveugle, errante, noire, obscure, dure, triste, malheureuse, douloureuse, cruelle, affreuse, effroyable, épouvantable, horrible, terrible, funeste, fatale, déplorable, redoutable, maudite.

— **Syn. Destinée, destin, étoile,** etc. V. DESTIN.

— **Encycl.** Philos. La question de la *destinée* humaine est peut-être la plus complexe de celles que la philosophie se propose de résoudre. D'une part, elle est liée à celle de l'existence du devoir : si l'homme n'a pas de *destinée* à remplir, il n'a pas non plus de devoir, car le devoir suppose un but à la vie. D'autre part, elle a des points communs avec la doctrine de l'immortalité de l'âme : la pratique du devoir ne rend pas toujours heureux ceux qui s'y adonnent, et comme leur vertu n'a pas reçu sa récompense dans cette vie, il a fallu supposer qu'il y en a une autre dans laquelle l'équilibre sera rétabli en faveur de ceux qui auront été lésés dans celle-ci.

Cependant la question de la *destinée* humaine est antérieure à celle du devoir et à celle de l'immortalité de l'âme, qui ne sont que des conséquences de la première et lui servent pour ainsi dire de commentaire. L'homme a-t-il une *destinée?* En d'autres termes, pourquoi existe-t-il? Existe-t-il simplement pour vivre comme s'il était l'œuvre de la fantaisie de la nature à qui il aurait plu de le créer et qui n'aurait pas mis d'intention dans cet acte, ou l'a-t-elle fait avec intelligence et en vue d'un résultat quelconque? Le problème est obscur; mais il est d'une importance suprême.

« Si vous considérez le minéral, dit Jouffroy (*Du problème de la destinée humaine, Mélanges*, Paris, 1833, 1 vol. in-8°), vous voyez qu'il y a en lui deux éléments : les molécules agrégées et la force qui les tient agrégées. La force est l'élément constitutif, car c'est elle qui fait l'agrégation, et le minéral est cette agrégation même. Voilà donc un principe qui, en vertu de sa nature, accomplit une certaine mission qui est sa fin. Mais ce principe étant dépourvu de sensibilité et d'intelligence, cette fin s'accomplit en lui sans qu'il le sente et sans qu'il le sache. Quand son action s'exerce sans obstacle, il ne joui pas; quand elle est contrariée ou vaincue par une force extérieure, il ne souffre pas; et non-seulement il ne jouit ni ne souffre dans ces deux cas parce qu'il est insensible, mais parce qu'il est inintelligent; il n'est point informé que dans l'un il accomplit sa destination et que dans l'autre il en est empêché; il ne sait pas même qu'il en a une et encore moins quelle elle est : c'est un acteur aveugle, qui joue son rôle sans le connaître, sans le vouloir, sans savoir qu'il en a un et qu'il le remplit.

» Dans la plante, la force a un développement plus varié, plus riche, plus puissant. Son rôle ne se borne point à maintenir dans une agrégation immobile un certain nombre de molécules matérielles; elle s'empare du germe, et, appuiant à elle tous les éléments propices que la nature a mis à sa portée, comme une ouvrière habile, elle compose, elle organise un être qui se couvre de feuilles et de fruits, qui vit de sa vie et qui abandonne aux vents et à la terre, aux ondes et à la nature, des semences qui contiennent le germe de nouveaux êtres semblables à lui. Telle est la destination plus noble de la plante ou du principe qui la constitue. Mais elle aussi fait tout cela sans le savoir; elle aussi ne s'inquiète point de sa *destinée*, parce qu'elle est inintelligente. Sent-elle du moins la hache qui la frappe, le vent qui froisse ses rameaux, le brûlant soleil qui dessèche ses racines? Nous l'ignorons. Quelques faits semblaraient annoncer dans les plantes je ne sais quelle sourde sensibilité qui tressaillerait obscurément quand elle est blessée dans ses organes les plus délicats; mais ces indications ne sont point des preuves, et nous devons d'autant plus nous en défier, que nous sommes plus portés à prêter notre vie à toutes choses et à soumettre les lois de notre nature à l'immense variété des êtres créés.

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

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

Mais l'homme n'arrive que tard à comprendre qu'il a une *destinée*. Pendant de longues années il n'est qu'un pur animal. Cette première période de son existence est une sorte de sommeil. Il commence par vivre d'instincts héréditaires, par satisfaire ses besoins; son intelligence et le développement de ses autres facultés sont le fruit d'une expérience lentement acquise. Le sens du fait que l'homme a une destination sur la terre vient tard. Le jour où il se produit dans la conscience « est un grand jour, un jour que l'on n'oublie jamais; mais ce jour tarde longtemps à luire, et, tant qu'il n'est pas venu, on peut dire que la vie de l'homme n'est que la vie animale à son plus haut degré. » On peut ajouter que, pour un grand nombre, ce jour ne vient pas. En effet, la plupart, asservis à leurs besoins et obligés de consacrer tous les instants de leur vie et toute l'activité de leur misérable intelligence à l'entretien d'une existence toute physique, n'arrivent point à la réflexion et meurent dans l'état où ils ont vécu, c'est-à-dire comme des végétaux. « En jetant les yeux, reprend Jouffroy, sur la société qui nous entoure, qu'y voyons-nous? Où sont les hommes préoccupés du grand problème de la *destinée* humaine, les hommes que ce problème tourmente, les hommes que ce problème agite et élève, les hommes à qui ce problème prenne une de leurs pensées et dérobe une des minutes de leur temps? Assurément si chacun de nous connaît quelques-uns de ces hommes, chacun de nous sait aussi qu'ils sont en petit nombre, et que ce n'est point de pareils éléments qu'est composée cette foule qui nous environne. » Jouffroy est un aristocrate de la pensée, qui estime le sommeil des lois de notre nature l'immense variété des êtres créés.

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

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

Mais l'homme n'arrive que tard à comprendre qu'il a une *destinée*. Pendant de longues années il n'est qu'un pur animal. Cette

et d'un érudit que les événements dominent, qui, sans vouloir les expliquer, se contente de les constater et d'en exposer la philosophie. Son but est de chercher la loi des événements et des institutions, et non-seulement la loi des institutions, mais la loi de toutes les autres choses qui expriment la pensée humaine et celle de la pensée humaine elle-même, dans laquelle toutes les autres viennent se résumer. » Si Vico était parvenu à déduire rigoureusement de l'histoire la solution d'une pareille question, son livre serait le plus grand monument philosophique qui fût sorti de la main d'un homme. Mais, en supposant que les éléments de cette solution existent et qu'on puisse les trouver dans les pages déchirées de l'histoire et dans la connaissance approfondie de l'homme et de la terre qu'il habite, recueillir ces éléments et en exprimer la conséquence cherchée ne pouvait être la gloire du premier qui en conçut la pensée. Le monde physique ne change pas; il marche aujourd'hui comme il marchait hier; et cependant, après tant de travaux, nous ne connaissons encore que quelques-unes de ses lois. L'humanité, au contraire, est essentiellement mobile; sa loi est la loi d'une chose qui marche et non pas d'une chose qui tourne. Pour trouver cette loi il faut donc savoir, non pas seulement comment l'humanité va, mais comment elle a marché. Ainsi, tandis que la seule observation du présent est le seul élément nécessaire de la science de la nature, la science de l'humanité en exige une autre, la science du passé. Vico cherche si l'humanité est soumise à une loi; on lui doit la création de la philosophie de l'histoire. Cependant, malgré les travaux accomplis, cette science en est encore à ses débuts, et Vico a plutôt indiqué le but à chercher et découvert une méthode que résolu le problème qu'il s'agirait de résoudre.

Herder est le continuateur de Vico. Il cherche la loi du développement de l'humanité; il emploie la même méthode que son devancier, c'est-à-dire qu'il essaye de préciser *a priori* quelle est la *destinée* de l'homme; après quoi il s'applique à confirmer sa théorie par l'étude de l'histoire. La différence radicale qui sépare Herder de Vico consiste en ceci, que Vico fait de l'homme un être libre et indépendant, tandis que son successeur le fait dépendre d'une manière absolue de la nature extérieure; de sorte que Vico arrive naturellement à considérer l'humanité comme un tout homogène soumis à une même loi de développement. Au contraire, Herder tient compte des influences extérieures, du climat, du tempérament, des mœurs et des institutions, et cherche pour chaque peuple une loi particulière de développement. Vico, à certains égards, représente l'école spiritualiste et Herder l'école matérialiste. « Il est évident, dit Jouffroy (dans le *Globe* du 17 mai 1827), que le développement de l'humanité résulte tout aussi nécessairement de ses principes. Y en a-t-il un troisième et Dieu serait-il intervenu? Ni Herder ni Vico ne repoussent cette idée, mais aussi ni l'un ni l'autre ne la font saillir. Bossuet s'était chargé de ce soin : s'emparant de la foi religieuse de la question, qu'il est impossible de dérober à l'imagination de l'humanité, et faisant de l'intervention perpétuelle de Dieu sur les événements le principe de tout ce qui arrive, Bossuet avait bâti sur ce fondement un troisième explication de l'histoire... Ce qui éclate dans Bossuet, dans Vico, dans Herder, c'est le mépris de l'histoire. Les faits plient comme l'herbe sous leurs systèmes, prennent une *destinée* supérieure de chaque homme. Or, puisque dans ce moment nous voulons savoir si l'homme a une *destinée*, il n'est pas temps encore de porter notre attention sur des choses qui n'ont d'autre raison d'être que cette *destinée* elle-même. Prenons l'homme tel qu'il est et voyons si ses actes, ses facultés physiques et intellectuelles portent des signes évidents d'une *destinée* que personne ne puisse contester.

La marche qu'a suivie Jouffroy pour chercher quelle peut être la *destinée* de tous les êtres de la création est excellente; il procède par l'observation, qui est le seul moyen que nous ayons d'arriver à la connaissance de la vérité. On peut seulement lui reprocher d'affirmer trop facilement que les plantes n'ont aucun sentiment de leur *destinée*, que les animaux eux-mêmes n'ont ce sentiment que d'une manière toute passive et sans comprendre qu'ils en soient doués. De quel instrument d'optique a-t-il donc servi le philosophe pour lire ainsi avec certitude dans l'âme des animaux, dans les fibres de la plante, pour savoir qu'il n'y avait là aucune âme, aucune ombre d'âme au moins? On pourrait peut-être faire la même question pour les corps inorganiques eux-mêmes : affirmer qu'ils sont absolument privés de toute sensibilité, c'est une témérité que ne doit pas se permettre un philosophe. Arrivé à l'homme, Jouffroy élève bien haut sa raison, et il déclare que le jour où la raison humaine parvient à reconnaître sa *destinée* est un grand jour, mais que ce jour n'arrive pas pour tout le monde. S'il en est ainsi, si la notion du devoir ne peut se fonder que sur celle d'une *destinée*, il faut donc reconnaître que le devoir n'existe pas pour la plupart des hommes; c'est là une triste conséquence. Il est vrai qu'on a essayé, pour y échapper, de soutenir que les masses se sont toujours préoccupées de leurs *destinées*, et de citer à l'appui les institutions religieuses que l'on remarque dans tous les pays civilisés. Sans doute, les hommes n'acceptent guère une religion que conque que pour se faire un système qui leur permette d'espérer une vie plus longue que celle de la terre, et ainsi l'on peut dire que tous ont quelquefois pensé à cette grande question de la *destinée* humaine; mais de ce qu'ils y ont pensé, il ne s'ensuit pas logiquement que cette *destinée* soit réelle; et la grande variété des solutions qui résultent de la diversité des religions elles-mêmes serait plutôt une raison de croire que l'homme ne peut pas connaître sa *destinée*, s'il en a une. Jouffroy n'éprouve aucune difficulté à connaître la *destinée* d'un minéral, d'une plante, d'un animal même, parce que, pour ces trois êtres, il s'en tient à l'observation des faits extérieurs : le minéral a pour destination de rester agrégé jusqu'à ce qu'une cause matérielle le désagrège; la plante et l'animal tendent à vivre dans les meilleures conditions possibles jusqu'à ce qu'une loi naturelle, dont l'action est très-visible, amène pour eux la cessation de la vie. S'il en disait autant de l'homme, il ne risquerait nullement de se tromper, et cette question, qui lui paraît si capitale, si terrible, serait résolue de la manière la plus simple. Mais non; il sait que l'homme réfléchit, qu'il se fait des idées plus ou moins vraies sur toutes choses, et dès lors il veut faire entrer ces idées dans ces faits et dans ces procès. En effet, puisque l'homme se fait souvent des idées fausses, les idées doivent toujours être mises de côté quand on se propose de trouver la vérité, qui a toujours été définie comme étant la conformité de notre jugement avec les choses et non avec les idées. Certes, l'homme voudrait vivre encore quand il meurt; mais nous savons aussi qu'il voudrait être riche quand il est pauvre, et cela ne nous empêche pas de reconnaître qu'il est pauvre. Nous voyons l'homme mourir, nous ne l'avons jamais vu vivre d'une nouvelle vie quand il a perdu la vie actuelle; si nous voulons juger d'après les faits, nous ne devons point admettre gratuitement cette vie nouvelle, et nous devons penser que sa *destinée* a une limite comme celle de l'animal et celle de la plante. Mais, dans le cours de cette vie limitée, nous voyons toujours l'homme chercher son bien-être, et nous savons qu'il réussit quelquefois à en augmenter l'intensité; nous pouvons donc affirmer que sa *destinée*, comme celle de tout ce qui existe, est de vivre dans les meilleures conditions possibles, jusqu'à ce qu'une cause extérieure quelconque l'oblige à disparaître pour faire place à d'autres êtres semblables à lui. Et cette *destinée*, qui est évidente, qui nous apparaît d'autant plus élevée que l'homme occupe réellement un rang plus élevé parmi les êtres, suffit pour servir de fondement solide à une morale rationnelle; car il est facile de prouver à l'homme vivant en société que certaines actions sont essentiellement propres à assurer son bonheur, tandis que d'autres ne peuvent manquer de le rendre malheureux. Dès lors, la raison lui fait un devoir de pratiquer les unes et d'éviter les autres; dès lors aussi les premières seront appelées justes et les secondes injustes. Les bases de la morale sont trouvées, et il ne reste plus qu'à résoudre certaines difficultés de détail, comme, par exemple, celle d'expliquer comment la vertu peut s'élever dans ce système jusqu'au désintéressement; mais nous ne pouvons traiter ici cette partie de la question, et nous nous en occuperons ailleurs.

Il est vrai que ceux qui croient à la spiritualité de l'âme prétendent qu'elle est immortelle, par cela seul que, n'étant point composée de parties matérielles, elle ne peut subir aucune décomposition; et, l'immortalité une fois admise, la question de la *destinée* humaine se présente sous une face toute nouvelle, parce qu'il faut alors s'occuper du sort qui attend l'âme après la mort corporelle. Mais il est évident encore que ce n'est point ici le lieu de résoudre ces grands problèmes; on les trouvera traités, avec tous les détails qu'ils comportent, aux mots IMMORTALITÉ (OU VIE FUTURE), ENFER, PARADIS, PURGATOIRE.

Destinée sociale (LA), par V. Considérant (Paris, 1834-1844, 3 vol. in-8°). C'est un exposé de la doctrine *sociétaire*, telle qu'on la trouve formulée dans les écrits de Fourrier et des autres représentants de l'école fourriériste. Pourtant cet ouvrage, d'ailleurs remarquable comme résumé de théories éparses dans les livres, revues et journaux de la secte phalanstérienne, a un côté puissamment original. Nous voulons parler de ce que l'auteur enseigne (t. III) à propos de l'éducation à fournir aux adeptes de la philosophie phalanstérienne. Considérant divise son plan d'éducation en huit chapitres qui renferment les matières suivantes : *Examen de l'éducation subversive* : éducation publique, examen de l'éducation subversive; *Education particulière* : conditions générales de l'éducation, éducation harmonique; *Prélude, premiers développements* : éducation passive ou du premier âge; *Seconds développements* : éducation active; initiation de l'enfance à la vie sociale, industrielle; *Troisièmes développements* : éducation active; *Application; pleine entrée de l'enfance dans la vie sociale, industrielle; des méthodes d'enseignement et du corps enseignant*. Le traité de Considérant sur l'éducation se termine par une note sur la langue unitaire et sur l'enseignement naturel des langues en harmonie.

Il y a des gens qui vont chercher leurs épigraphes dans Voltaire, dans Platon ou dans la Bible. Considérant prend les siennes dans les œuvres de Clarisse Vigoureux. « L'éducation ne consiste-t-elle pas, dit cette dame, à faire éclore toutes les facultés et instincts dont chaque sujet a été doué par le dispensateur suprême, pour concourir à l'harmonie générale et trouver des jouissances infinies dans l'accomplissement de sa propre destinée? » L'auteur commence par tancer vertement la civilisation (il finit aussi par là). La civilisation est absurde et malfaisante; on le voit surtout en matière d'éducation. Elle n'appartient en France qu'à un petit nombre de privilégiés. « Dans cette société-ci, dit Considérant, vit qui peut, élève ses enfants qui peut. Elever les enfants, c'est la tâche de ceux qui les font. La société ne s'occupe pas de savoir si ceux qui ont pu les faire pourront les élever; seulement elle a semé en quelques villes, çà et là, sur le grand territoire de France, un certain nombre d'hospices d'enfants trouvés : encore nos savants économistes ont-ils récemment reconnu que cette ombre de prévoyance sociale est mauvaise et funeste chose, que cela augmente le nombre des enfants naturels. Ils prêchent maintenant pour que l'on ferme les portes des hospices; ils y aura alors, année commune, moins d'enfants naturels et plus d'infanticides, ce qui constitue un double avantage, vu les dangers de l'accroissement de la population, contre lesquels ils ont encore les belles recommandations de prudence que vous savez. »

Voilà le ton général du livre. Il est entendu que, par éducation subversive, il faut comprendre celle que donne l'Etat. A propos de l'éducation privée, Considérant cite Fourrier : « Condillac ne forma qu'un crétin politique, et Rousseau n'osa pas essayer l'éducation de ses propres enfants. (Dites donc qu'il recula devant le devoir de les nourrir.) *Bien sage fut-il*, car il aurait sans doute réussi comme Cicéron, qui entremit toute la docte sépulcre d'Athènes et de Rome pour faire de son fils le plus nul des êtres, un idiot dont l'unique relief se borna à porter le nom de Cicéron, à hériter de son immense fortune et à avaler une cruche de vin en une seule gorgée. » Il n'y a absolument rien à répondre à cela. Considérant ne s'occupe pas d'éducation particulière. Chaque génération, dit-il, ne serait occupée qu'à élever celle qui suit. Allons donc! ignorez-vous que l'éducation particulière n'a existé, n'existe et n'existera que dans un pays de privilèges? Au fait, l'éducation elle-même est un privilège. Il est beau de la vouloir pour tout le monde. Dans tous les cas, il est impossible d'en donner beaucoup à tout le monde : tout le monde n'a pas besoin d'une éducation d'homme d'Etat, par exemple, ou de jurisconsulte. Aux frais de qui, dans le système de l'harmonie, donnerait-on celle-là à ceux qui en ont besoin?

Quoi qu'il en soit, l'éducation unitaire ou si l'on veut, égale pour tout le monde doit être *intégrale-composée*. Par ce terme, Considérant veut dire que tous les hommes ont droit à une *éducation entière*, mais qu'il faut la varier suivant les aptitudes et les occupations présumées de chacun. Là est précisément la difficulté. Rousseau ayant remarqué à juste titre que nous recevons trois éducations, celle de la nature, celle des hommes et celle des choses, conclut judicieusement qu'il faut conformer l'éducation venant des hommes et des choses à celle de la nature, sur laquelle on ne possède aucune action. C'est l'éducation qui vient de la nature que Considérant appelle *unitaire*, et son système équivaut à supprimer les deux autres. La besogne sera faite tout de suite : tous sont appelés et tous seront élus. Tous les enfants sont élevés aux frais de la phalange, jusqu'à ce qu'ils soient eux-mêmes en état de pourvoir à leur entretien. Allez aussi loin que vous voudrez dans le livre de Considérant, vous verrez tout ce qu'il ne faut pas faire, mais rien de ce qu'il faut faire. En somme, les enfants ne doivent pas être élevés par leurs parents. Ces traîtres de parents ne sont propres à rien. Ils abêtissent, tuent, suppriment l'enfance. Soit! mais enfin comment élèvera-t-on les enfants et que leur apprendra-t-on? Voulez-vous qu'on les élève ou qu'on ne les élève pas? Cinquante fois l'auteur essaye de répondre à ces questions-là, et toutes les fois un incident quelconque l'entraîne hors de son sujet, et il ne résiste pas au plaisir de bafouer de toutes façons l'éducation actuelle. Pourtant, à la fin il s'exécute : il faut placer les enfants dans un milieu convenable aux exigences de leur nature. De là la nécessité de la *classification sériaire*. « Oh! les mots, les mots, les éternelles paroles! » comme dit Alfred de Musset. Considérant a donc à offrir aux enfants phalanstériens quatorze éducations successives, désignées par les noms différents de l'enfant harmonien : nourrisson, poupon, lutin, bambin, chérubin, séraphin, lycéen, gymnasien, jouvenceau. Il y a quatorze tribus d'enfants mâles dans chaque phalanstère et quatorze tribus d'enfants femelles. Cela fait deux chœurs, un chœur masculin et un chœur féminin. Au moment de choisir une carrière, laissez l'enfant à lui-même, ne lui commandez rien;