



le CDI
École alsacienne

PIERRE LEROUX

De l'humanité, de son principe et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme

Table

Dédicace a Béranger

Préface

Introduction

L 1 Définitions

L 2 Nat. De l'hom. Destin. Droit

L 3 Du mal, et de son remède

L 4 Solidarité mut. Des hommes

L 5 La solidarité est éternelle

L 6 Tradition vie future

L 6 Tradition vie future

L 6 Tradition vie future

Épilogue

DEDICACE A BÉRANGER pI Ce livre, cher Béranger, n' est pas pour vous un inconnu qui vient tout à coup troubler votre solitude. Les problèmes que j' y discute ont fait bien souvent, sous une forme ou sous une autre, l' objet de nos causeries. Permettez donc que je le fasse paraître sous vos auspices. J' ai cherché la vérité de toute ma force ; or, après que la pensée s' est fatiguée à chercher la vérité, il est doux d' offrir le résultat de son labeur à un ami. Cette satisfaction de l' âme augmente, s' il s' agit d' une amitié bien ancienne et depuis longtemps éprouvée ; mais elle est plus grande encore quand nous avons l' assurance que les mêmes questions qui nous intéressent se sont présentées souvent à cet ami, et qu' il existe ainsi un lien de plus entre lui et nous. Qu' avons-nous d' ailleurs pu trouver pour nous-même, que nous n' ayons du plaisir à le faire partager à ceux qui ont droit à toute notre tendresse, à tout notre attachement ? Et, quant à eux, par l' influence qu' ils ont eue sur nous, ne sont-ils pas toujours pour quelque chose dans pII nos idées, dans nos découvertes, comme aussi dans nos erreurs ? Nos âmes ne sont-elles pas des soeurs qui cherchent la vérité les unes avec les autres et les unes pour les autres ? J' ai toujours aimé le modèle que nous donne Horace d' un écrivain honnête et ami du vrai, qui présente son livre à ses amis en leur disant : " je me suis servi de ce que vous m' avez appris, et voici ce que j' ai trouvé à mon tour. Si vous savez quelque chose de mieux, dites-le-moi ; sinon, profitez avec moi de ce que je vous apporte : *vive, vale ; si quid novisti rectius istis, candidus imperti ; si non, his utere mecum.* " le doute qui règne aujourd' hui sur les questions fondamentales de la philosophie et de la religion est un supplice si grand et si général, que j' aurais pitié d' un homme qui ne saurait pas se mettre au-dessus du sentiment de l' imperfection de son oeuvre, et que cette mauvaise honte empêcherait de faire ce que son coeur lui dicterait. Vous ne partagez pas l' erreur de ceux qui divisent en lambeaux et mutilent à plaisir la connaissance humaine, et qui se sont fait de l' art une idole à part de l' humanité. Ce n' est pas vous, ami, qui me direz dédaigneusement que votre poésie n' a rien à démêler avec des recherches de métaphysique et d' histoire. Mais si quelqu' un de vos admirateurs trouvait étrange cette dédicace, je lui dirais à mon tour qu' il n' a pas compris votre poésie, et qu' il a pu s' en enivrer follement sans savoir en nourrir son âme. Non, cet admirateur de votre génie ne sait pas qui vous êtes ; il ne sait pas que vous avez avec la philosophie bien des liens de famille. Vous êtes, en poésie comme en réalité, le fils de cette grande génération de la fin du dix-huitième siècle, qui fit pIII la révolution. Je pense souvent à cette sublime scène où Francklin présenta son petit-fils à Voltaire, et où le grand philosophe incrédule se leva, ému, plein d' enthousiasme, et, la main tendue vers le ciel, bénit le petit-fils de Francklin au nom de Dieu et de la liberté : *god and liberty !* je me trompe peut-être, mais il me semble que cette alliance entre Voltaire et Francklin fut aussi une sorte de réconciliation entre Voltaire et Jean-Jacques : j' entends entre leurs génies divers, entre les pensées et les tendances dont ils avaient été les représentants ; car je découvre en partie Rousseau sous l' image de Francklin. Cette entrevue me paraît ainsi une sorte de scène finale du dix-huitième siècle. Voltaire, si près de sa tombe ; Francklin, l' imprimeur Francklin, qui venait d' apporter à la France l' acte de déclaration des droits de l' homme et du citoyen, promulgué en Amérique après avoir été pensé en Europe ; et un enfant entre ces deux vieillards : quel spectacle ! Or supposez que ce petit-fils de Francklin, ainsi béni par Voltaire, soit devenu un grand poète : que serait-il arrivé ? Ce poète se serait toujours souvenu avec piété de Voltaire, son parrain, et serait resté fidèle à la tradition du siècle émancipateur. Il aurait été, comme ce siècle, impitoyable pour toutes les hypocrisies, pour tous les mensonges, pour toutes les superstitions. L' esprit de la satire et de la comédie lui aurait été donné, pour achever de faire tomber tous les masques, et pour détruire les dernières impostures d' un ordre social faux et condamné par la providence. Tandis qu' en d' autres pays que la France d' autres poètes n' auraient senti que la tristesse de cette mort de toutes les antiques croyances et l' effroi inévitable attaché à cette fin d' un vieux monde condamné, lui, il aurait continué l' oeuvre d' initiation de la France, l' oeuvre du dix-huitième siècle. Il aurait raillé encore, alors que ces autres pIV poètes ne savaient que gémir et pleurer. Il aurait paru, en face de ces héraclites, avoir le rôle de Démocrite. Il aurait ri, mais non pas de ce rire désolé que l' on reproche à Voltaire. Fils de Francklin, béni par Voltaire au nom de Dieu et de la liberté, l' enthousiasme se serait mêlé à l' ironie dans l' âme de ce poète. Au milieu d' un monde corrompu et atteint de désespoir, il aurait été beau d' espérance, ayant pour lui Dieu et la liberté ; et sa satire, animée d' un sentiment lyrique, serait devenue votre chanson. Le culte de l' humanité fut le culte de Voltaire. Sur les ruines entassées autour de lui et par lui, sur les débris amoncelés de toute religion positive, Voltaire retrouvait parfois dans son coeur la religion, l' indestructible religion : il l' appelait *humanité*. le poète que je suppose aurait eu, comme Voltaire, le culte de l' humanité ; mais il n' aurait pas eu cet aveuglement contre le christianisme, nécessaire sans doute au grand destructeur des formes idolâtriques du christianisme ; et la sublimité morale de l' évangile aurait parlé à son coeur comme elle parlait à celui de Rousseau. Fils de Francklin, béni par Voltaire, il aurait marié l' évangile à la philosophie. Fils de Francklin, béni par Voltaire, il aurait chanté l' alliance de tous les peuples. Fils de Francklin, béni par Voltaire, il aurait été le chancre inspiré de la révolution politique qu' amenèrent Voltaire et Francklin. Fils de Francklin, il aurait été peuple comme lui ; il aurait compris que le tiers-état de Voltaire n' était pas tout le peuple nouveau. Le temps ne s' arrête pas, et l'

humanité ne s'immobilise pas. Ce poète aurait toujours regardé l'avenir. Fils de la philosophie, il aurait appelé de toute son âme de nouveaux pV progrès de la philosophie. Les clameurs vulgaires contre les novateurs ne l'auraient pas empêché de porter témoignage en leur faveur ; il n'aurait répudié aucune de ses sympathies, et il aurait chanté mon maître Saint-Simon. Et lui aussi eût été novateur : les vrais poètes sont toujours prophètes. Il aurait cueilli par avance des fruits mystérieux au sommet de l'arbre de la science, invitant la philosophie à s'en saisir à son tour : *humanité, règne ! Voici ton âge, que nie en vain la voix des vieux échos. déjà les vents au bord le plus sauvage de ta pensée ont semé quelques mots. paix au travail ! Paix au sol qu'il féconde ! ... etc.* je traite de l'humanité dans ce livre : nous avons le même culte. J'y prouve combien vos vers sont fondés et prophétiques. Car je détruis, par le raisonnement, les idées fantastiques qu'on s'est faites du ciel, et je cherche à montrer où est vraiment le ciel. Il faudra bien à la fin que les plus aveugles sachent où est la vraie religion, quand nous aurons prouvé (ce que pour ma part j'essaie de faire en ce livre) que christianisme, mosaïsme, toutes les religions positives, se résument en ce grand mot *humanité !* il faudra bien alors que cette humanité *règne*, comme vous dites, et que vienne son *âge*. place, place sur la terre à la *famille du genre humain*. la terre n'a pVI jusqu'ici servi de piédestal qu'à la statue de Prométhée, à cette statue formée d'argile et restée trop longtemps argile : mais la terre elle-même se transformera quand cette statue deviendra ce que Prométhée a voulu la faire, un être puissant, divin, semblable aux dieux. La terre redeviendra l'éden quand l'homme, chassé de l'éden par sa faute, comprendra sa faute, et marchera dans la vie éternelle sous la *bénédiction* de Dieu. Il est vrai que, comme vous le dites, nous sommes encore dans les ténèbres : *dans l'ombre à peine on voit poindre le jour*. je vous dédie même ce livre en un moment plus triste que les autres. De toutes parts l'horizon annonce la tempête. à la guerre intestine, ouverte ou déguisée, que les hommes se livrent au sein de chaque nation, va s'ajouter peut-être la discorde de l'Europe, la guerre des nations entre elles. Quoi qu'il arrive, que la France songe à la mission que Dieu lui a donnée ! Oui, tous les fléaux qu'engendre la discorde du genre humain règnent encore sur la terre. Mais qu'opposer aux passions, au mal, et à l'erreur, sinon notre inaltérable conviction ? Parce que des frères (ce que nous voyons trop souvent) se font la guerre, sont-ils moins frères ? Le mal existe : qu'importe ! La vérité est la vérité, et l'erreur ne prévaudra point contre elle. L'erreur et l'égoïsme seront vaincus ; et Satan, qui n'est autre que l'erreur et l'égoïsme, sera relégué de plus en plus dans le non-être, dans la mort, dans le néant. Dieu *règnera sur la terre* quand le but final qu'il s'est proposé dans sa théodicée, en faisant l'homme *à son image*, et en créant, non pas des hommes, mais l'homme, c'est-à-dire l'humanité, quand, dis-je, ce but final sera atteint, par le développement de la charité humaine, de l'activité pVII humaine, de la connaissance humaine, c'est-à-dire par le développement de l'homme, ou des hommes, ou de la conscience humaine. Que ce but soit reculé dans un lointain indéfini et tout à fait mystérieux pour nous, cela est certain : mais doit-il moins pour cela régner dans nos âmes, et n'est-il pas évident d'ailleurs qu'à mesure que nous marcherons vers ce but, de plus en plus aussi se réalisera ce *règne céleste sur la terre* évangélisé par Jésus, et qui, dans la forme où le christianisme l'a présenté, n'était qu'une prophétie ? Je cherche donc à prouver dans ce livre que c'est à ce but final que la providence de Dieu conduit l'humanité. C'est le Dieu immanent dans l'univers, dans l'humanité, et dans chaque homme, que j'adore. C'est le Dieu dont vous avez dit : *il est un dieu, devant lui je m'incline*. ce n'est ni le dieu des idolâtres, ni le dieu d'épicure. Chose remarquable ! Tandis qu'au dix-huitième siècle, Bolingbroke et Voltaire avaient tenté, par opposition au dieu des idolâtres, de remettre en honneur le fatalisme, sous le nom de nature, et le fantôme de divinité impassible d'épicure, sous le nom de dieu, ce triste système, qui aboutissait nécessairement à deux autres, à un matérialisme grossier et à un déisme sans conséquence, n'a pu prendre les esprits sérieux ni les coeurs ardents des générations nouvelles. Les religions positives sont revenues ; et, bien qu'elles ne fussent plus que des fantômes, elles n'ont pas eu de peine à foudroyer ces autres fantômes. Mais en même temps le sentiment divin des choses a repris le dessus dans nos coeurs et dans nos intelligences ; l'idéalisme s'est révélé. pVIII Le dieu des idolâtres ressemble assez, par un certain côté, à celui d'épicure : car il est hors de nous comme celui d'épicure ; seulement il est méchant, tandis que celui d'épicure est indifférent. Vous les avez mis souvent aux prises l'un avec l'autre, et vous avez employé quelquefois comme personnage comique le dieu qui occupe je ne sais quel lieu dans l'espace, et qui met seulement, comme dans une de vos chansons, *le nez à la fenêtre*, pour se rire de la folie des hommes. Ce que la poésie ne doit pas tenter à une époque telle que la nôtre, et ce que la philosophie doit tenter, sonder de nouveau les antiques problèmes de la théologie, parler doctrinalement du vrai Dieu, remettre en honneur le vrai Dieu, et par conséquent la religion, j'ai osé, consultant plus mon zèle et le devoir que mes forces, l'entreprendre. Dieu, le vrai Dieu, le Dieu incompréhensible et caché bien qu'éternellement manifesté, se communique à nous dans une révélation éternelle et successive. C'est cette révélation que j'étudie dans les religions antérieures et dans les philosophies positives ; et, si j'ai prouvé qu'une certaine loi suprême, formant le dessein de Dieu sur l'humanité, est le fondement de toutes ces philosophies et de toutes ces religions, j'aurai au moins mis à découvert ce que ces anciennes religions et philosophies avaient de plus important et de vraiment divin. Je cherche à retrouver, sous des formes

éphémères, transitoires, caduques, et irrémisiblement tombées aujourd' hui, l' esprit des anciennes religions. Je montre l' idée moderne dans son germe antique, la révolution dans l' évangile, et l' évangile dans la genèse. Retrouver les titres de la doctrine moderne de liberté, d' égalité, et de fraternité, dans la profondeur des traditions, c' est donner plus d' autorité à cette doctrine. pIX Accueillez donc avec bonté cet essai de conciliation entre la philosophie moderne et les antiques religions. Conservez-moi toujours l' appui de vos conseils ; et, si j' erre dans mes pensées, redressez-moi. Je ne vous demande pas de me conserver votre amitié : *ô et praesidium et dulce decus meum ! Paris, 1er octobre 1840.* **PREFACE** pXI *chapitre i* ce livre vient à la suite de l' *essai sur l' égalité*, et en est la continuation. Dans l' *essai sur l' égalité*, j' ai démontré qu' il y a aujourd' hui dans la conscience humaine un *dogme* nouveau, le *dogme de l' égalité*. ce dogme fait de l' homme actuel un être à bien des égards différent de l' homme antique et de l' homme du moyen-âge. La haute antiquité, l' antiquité moyenne, et l' époque féodale, dans laquelle, il est vrai, nous sommes encore profondément plongés à bien des égards, ont été la préparation de l' *homme nouveau* que chacun de nous sent aujourd' hui en lui-même, et que tous les faits dont nous sommes témoins révèlent déjà d' une manière si éclatante. Le genre humain, suivant l' idée pXII de Lessing, passe par toutes les phases d' une éducation successive : il n' est donc arrivé à la phase de l' égalité qu' après avoir passé par les trois sortes d' inégalité possibles, le régime des *castes de famille*, le régime des *castes de patrie*, et le régime des *castes de propriété*. mais enfin il touche aujourd' hui à la limite de cette dernière phase d' inégalité, et le voilà par conséquent au bord de l' égalité. Il a fallu sans doute, il a été bon et nécessaire que l' homme fût ainsi successivement esclave de la famille, de la nation, de la propriété. Mais enfin, son éducation s' achevant sous ce rapport, il commence à s' affranchir de ce triple servage, il commence à être homme. *inégalité* était autrefois synonyme de l' idée d' homme : aujourd' hui c' est *égalité* qui est ce synonyme. Autrefois il fallait être dans la caste pour être *égal*, pour avoir des *égaux* : aujourd' hui l' homme ne conçoit d' autre caste que lui-même et tous les hommes. Il se considère lui-même comme le tout, comme la caste universelle, comme l' humanité. Il est l' homme-humanité. Et devant la haute idée qu' il a de son être et de sa nature, toutes les petites sphères dans lesquelles on voudrait restreindre et emprisonner son droit, n' ont pas droit à ses yeux. Mais, ne pouvant s' empêcher de reconnaître son semblable pXIII dans tout homme quel qu' il soit, il reporte nécessairement sur son semblable, quel qu' il soit, l' idée qu' il se forme de sa propre grandeur ; et, identifiant ainsi son droit avec celui des autres, il est forcé par sa conscience de reconnaître à l' homme, en tant qu' homme, le même droit qu' il veut pour lui-même. *homme* aujourd' hui signifie donc *égal*. comment le citoyen de la caste antique s' appelait-il dans la langue mystique de la cité ? Il s' appelait *égal*. ainsi, chez les doriens, Sparte était la cité des *égaux* ; les spartiates, les vrais spartiates, ceux qui avaient droit au *banquet commun*, à l' *eucharistie*, s' appelaient, dans la langue mystique de la cité, *les égaux* : c' était leur nom ; ils étaient les seuls qui fussent des *hommes*. aujourd' hui, sur les ruines des castes, des castes de tout genre, s' élève l' humanité. La loi religieuse de la caste, c' est-à-dire l' égalité et la fraternité dans la caste, est devenue la loi religieuse de l' humanité tout entière. Du moins, il en est ainsi déjà dans la conscience humaine. Le principe est entré dans la conscience, avant de se réaliser dans le fait. En l' absence d' une réalisation véritable du dogme de l' égalité, ce dogme existe en nous, et vit dans nos consciences. Il y a plus ; la société actuelle, bien que ce principe n' y soit en aucune façon réalisé, pXIV n' a pourtant, sous quelque rapport qu' on la considère, d' autre base que ce principe. Voilà, au point de vue le plus général, le résumé succinct de l' écrit antérieur que je rappelle en ce moment. Dans cet écrit, j' ai parlé du passé et du présent ; je n' ai pas parlé de l' avenir. Après avoir analysé le présent, et expliqué le passé qui a amené ce présent, je me suis arrêté tout à coup devant l' avenir ; je n' ai osé ni prophétiser ni dogmatiser. Et pourtant il est évident que je n' avais écrit sur le présent et sur le passé que pour conclure, c' est-à-dire en vue d' un enseignement sur l' avenir. Il est certain, dis-je, que dans ma pensée ce traité devait comprendre trois parties, le *présent*, le *passé*, l' *avenir*. mais, arrivé devant l' avenir, j' ai clos le livre, et n' ai pas osé marcher davantage. Pourquoi n' ai-je pas osé ? C' est que je me suis vu forcé de faire comme les géomètres. Les géomètres s' arrêtent quelquefois dans la suite de leurs raisonnements ; ils interrompent la chaîne de leurs déductions et de leurs *théorèmes*, pour se résumer dans ce qu' ils appellent une *scholie*, ou pour démontrer une proposition intermédiaire pXV qui leur est indispensable, et qu' ils nomment un *lemme*. j' avais besoin aussi, pour pousser plus avant, de me résumer dans une scholie et de démontrer un lemme. *chapitre ii* c' est cette scholie et ce lemme qui font ensemble l' objet du présent écrit. Après avoir marché à travers le labyrinthe du passé, et considéré à fond la signification du présent, nous nous sentons entraînés vers la *cité future*, nous voudrions pénétrer dans l' avenir. Mais, pour franchir le passage, notre esprit a besoin de deux choses. 1-il a besoin d' embrasser, par un retour rapide et sous une seule et indubitable formule, la vie antérieure de l' humanité. Voilà d' abord la *scholie* nécessaire. 2-mais une pareille formule n' est pas tout. L' âme peut être éclairée par l' étude du passé et du présent, au point de concevoir une certaine loi de progrès qui lui fait pressentir l' avenir ; mais il n' en résulte pas pour l' âme qu' elle aime à marcher vers cet avenir. Car l' âme s' interroge sur elle-même, pXVI et se demande quel rapport il y a entre elle et cet avenir de l' humanité qu' elle pressent, si cet avenir est lié à son propre avenir. L' âme,

comme Archimède, demande un point fixe ; et il n' y a que la religion qui puisse le lui donner. *chapitre iii* l'âme se dit : voilà le passé ; je le comprends : mais ce passé, ce n' est pas moi. Le présent non plus n' est pas moi. Je m' explique à merveille pourquoi ce présent ne me séduit pas, ne m' agrée pas. Mais l' avenir, sera-ce donc moi ? Serai-je sur la terre quand la justice et l' égalité règneront parmi les hommes ? Et puisque je n' ai à ma disposition ni le passé, ni le présent, ni l' avenir, où dois-je me réfugier, et à quoi puis-je me rattacher ? *que suis-je ? Où suis-je ? Où vais-je ? Et d' où suis-je venue ?* ainsi l' âme s' interroge, ou interroge ceux qui lui expliquent si bien le passé et le présent de l' humanité, dans le but de lui faire pressentir l' avenir. Quel rapport, répète-t-elle sans cesse, entre moi et cet avenir, entre l' humanité et moi ? pXVII *chapitre iv* il nous faut donc, de toute nécessité, quitter le pur domaine de la politique et de l' histoire, pour chercher ailleurs, dans la philosophie, ce point solide qui nous est nécessaire. Dieu est toujours notre base, la base où tous les êtres viennent prendre leur point d' appui ; il est l' arc-boutant où toutes les forces viennent s' étayer pour soulever les obstacles qu' elles ont à vaincre. Dieu lui-même, c' est-à-dire Dieu en tant qu' il se communique à nous, c' est-à-dire, en d' autres termes, une certaine intuition de l' essence même de la vie, peut donc seul nous donner ce point d' appui que l' âme cherche pour savoir si elle doit s' attacher aux destins futurs de l' humanité, ou s' en distraire et s' en séparer. Hors de la religion, en un mot, nous ne saurions trouver ce point solide qui nous est nécessaire, et sans lequel la force que nous sentons en nous n' est pas une force utilisable. *chapitre v* ce point solide, je le répète, ne doit être cherché que dans la religion. pXVIII Archimède, lui aussi, demandait un point fixe ; et, avec une force, quelque faible qu' elle fût, et un levier, s' il avait ce point fixe, il se vantait qu' il remuerait le monde. Suivant qu' on comprend cette parole, on fait dire à Archimède une grande vérité ou une grande absurdité. Ne voit-on pas, en effet, que demander ce point fixe, c' était demander le monde lui-même ? Car qui donnera ce point fixe, si ce n' est l' univers tout entier, avec la grâce de l' être au sein duquel et par lequel vit l' univers ? Il en est de même du point fixe que nous demandons. Ce n' est ni l' histoire, ni la politique, qui peuvent nous le donner. Ce n' est pas l' observation du passé, ce n' est pas l' observation du présent, qui le peuvent. Ce n' est rien de *fini* qui peut nous le donner, pas plus que rien de *fini* ne pouvait donner à Archimède son point fixe où il voulait poser son levier pour faire agir sa force. Ce qui peut nous le donner, c' est l' être infini manifesté dans nos consciences et dans son éternelle révélation. Il s' agit de voir s' il n' y a pas quelque point fixe, *en Dieu et en nous*, sur lequel nous puissions nous appuyer pour le perfectionnement de nous-mêmes, de l' humanité, et du monde. pXIX *chapitre vi* une force, un levier, un point fixe : ne faut-il pas tout cela dans la mécanique ordinaire ? Trouvera-t-on donc étrange qu' il faille aussi trois termes analogues dans la mécanique morale ! La force, c' est nous ; le levier, c' est l' idée du progrès. Donnez-moi un axiome ontologique certain : ce sera le point fixe, le point résistant, où le sentiment et l' idée s' appuieront. L' effet, l' effet utile, suivra nécessairement. Que nous soyons une *force*, qu' il y ait une force en nous, une force qui demande à s' utiliser, et qui, pour s' utiliser, c' est-à-dire pour vivre et produire un effet, demande à s' appuyer sur quelque vérité morale incontestable, cela est évident, cela se sent, cela est convenu pour tous. Que l' étude du *fini*, l' observation du passé, l' attention à ce qui se fait actuellement dans le monde, fournissent à cette force un *levier* dans la notion du progrès, du perfectionnement possible de nos facultés, de l' accroissement possible de notre puissance sur la nature, de la possibilité d' une meilleure organisation des sociétés humaines, de la possibilité d' une science de plus en plus grande de l' homme relativement à tous pXX les mystères qui l' entourent, et qui cachent encore à ses yeux et les choses naturelles, et sa propre histoire, et lui-même ; cela est encore aujourd' hui reconnu, généralement admis, consenti par tout homme qui réfléchit et qui pense. Ce n' est, je le répète, ni la force, ni le levier, qui nous manquent. La force, c' est le besoin incessant que nous avons de vivre. Le levier, c' est l' industrie, l' art, la science, que chacun aujourd' hui croit incessamment perfectibles. Ce qui manque, c' est l' axiome *ontologique* dont je parle. C' est un axiome sur la vie, sur l' être, qui nous manque. C' est un axiome religieux. Que sommes-nous, qu' est chacun de nous en Dieu ? Quelle est la volonté du créateur en nous donnant l' être à chaque moment de notre existence ? Où est notre vie, quel est l' objet de notre vie ? On voit que par ce mot d' *axiome ontologique* j' entends quelque chose d' assez différent de cette science abstraite et tronquée qu' on appelle quelquefois dans les écoles actuelles *ontologie*. il n' y a pas à faire de philosophie, si l' on ne brise à chaque instant les absurdes barrières que les psychologues modernes ont établies entre leurs élucubrations abstraites et la vie, c' est-à-dire la vie religieuse, morale et sociale à la fois. pXXI Or donc, ce point fixe, que je crois démontrable autant que la *vie* peut se démontrer, autant que l' *infini* peut se prouver, et dont je vais essayer d' apporter une démonstration, c' est la *communion du genre humain*, ou, en d' autres termes, la *solidarité mutuelle des hommes*. *chapitre vii* l' antique mythe de la bible juive nous faisait tous solidaires en Adam. Le christianisme s' est enté sur cette solidarité. Jésus-Christ, sauveur de l' humanité par voie de réversibilité et de solidarité, est un mythe correspondant au mythe d' Adam, damnateur de sa race par solidarité aussi et réversibilité. La vérité, c' est qu' en effet nous sommes tous solidaires, et vivons d' une vie commune, ou plutôt, comme dit Jésus, d' une vie *une*. j' accepte donc l' idée qui est au fond de ces mythes, et je m' efforce d' en démontrer la vérité

par des raisons philosophiques et de l'ordre naturel. C'est là le *lemme* dont j'avais besoin ; et ce n'est qu'après avoir trouvé cette vérité par mes propres pXXII inductions, que je me suis aperçu du rapport qu'elle a avec l'antique théologie. J'espère que ce rapport ne fera pas perdre à cette vérité autorité et crédit auprès de certains lecteurs. **INTRODUCTION** p1 Dessein de ce livre. Le titre de cet ouvrage indique assez la nature des questions que nous nous proposons d'examiner. Qu'est-ce que l'homme, quelle est sa destination, et par conséquent quel est son droit, quel est son devoir, quelle est sa loi ? L'homme est-il lié aux autres hommes ses semblables fortuitement, ou d'une façon nécessaire ? En d'autres termes, le lien qui unit les hommes entre eux est-il fragile et p2 éphémère comme la manifestation actuelle de leur être qu'on appelle leur vie, ou est-il persistant et éternel comme cet être l'est en lui-même ? Qu'est-ce que la nature humaine considérée comme comprenant tous les hommes ? Est-ce quelque chose, ou n'est-ce rien qu'une abstraction de notre esprit ? Y a-t-il un être collectif humanité, ou n'y a-t-il que des individus hommes ? Cet être collectif, s'il existe, existe-t-il autrement que comme la série, à la vérité progressive, et par conséquent influente, des générations qui se sont succédé jusqu'ici sur la terre, ou qui pourront s'y succéder encore ? Voilà de graves problèmes : est-il nécessaire de les résoudre, ou même est-il bon de les aborder ? Il est si nécessaire, suivant nous, de les résoudre, que c'est parce que ces questions ne sont pas résolues, que nous n'avons aujourd'hui aucun principe solide de religion, de politique, et de morale. Ces questions, au reste, quelque ardues qu'elles paraissent, s'offrent naturellement à tous les esprits un peu sérieux de notre époque. La philosophie de l'histoire y conduit, la politique aussi. Quant à la religion, on peut dire que ces problèmes, sous une forme ou sous une autre, en ont été et en seront le fonds éternel. Comment donc y échapper, pour peu qu'on réfléchisse ? Je dis plus ; il n'y a pas un homme, quelque peu p3 philosophe qu'il soit, qui ne se voie forcé de se poser ces questions, au moins d'une façon indirecte et sous des voiles, à propos de sa vie privée, de ses affaires, de ses plaisirs. Quoi que nous fassions, en effet, ces problèmes sont toujours sur notre route, et se dressent devant nous. Seulement, la plupart du temps, nous nous contentons de les entrevoir à la dérobée sans y arrêter notre esprit. Et en effet, puisque nous sommes tous revêtus de ce caractère d'hommes, nul ne peut échapper absolument à ces questions. Vous ne voulez pas vous occuper de pareils problèmes, dites-vous ; vous vivez, vous cherchez votre bonheur, sans songer autrement à la philosophie. Mais où se trouve, je vous prie, le bonheur ? Ne savez-vous pas que précisément l'objet primitif de la philosophie est de déterminer où gît le bonheur ? Vous cherchez le bonheur. Mais, dans votre recherche du bonheur, vous rencontrez les autres hommes occupés de la même recherche, chacun à son point de vue. Comment allez-vous, dans votre appétit du bonheur, vous traiter les uns les autres ? Voilà, ce me semble, une question qui intéresse essentiellement votre bonheur à tous. Qu'êtes-vous donc les uns par rapport aux autres ? êtes-vous des frères, ou êtes-vous des ennemis ? Aristote vous définit des animaux politiques et p4 sociables par instinct, comme les castors et les abeilles : *dzōon politikon*. Socrate, et Jésus, et bien d'autres, vous disent fils de Dieu au même titre, et vous conseillent de vous traiter en frères : *aimez votre prochain comme vous-même* ; tandis que Hobbes, en vous considérant agir, prétend avoir découvert que vous êtes naturellement loups les uns pour les autres : *homo homini lupus*, et qu'il n'y a que le despotisme de la loi qui puisse établir la paix et un semblant de morale parmi vous. Vous ne pouvez donc respirer ni agir sans vous poser le problème de la morale ; et le problème de la morale vous conduit au problème de la politique et au problème de la religion. Vainement donc vous ne voudriez voir dans la vie que ce que vous appelez votre bonheur individuel, votre intérêt, votre égoïsme, vos passions. Vous êtes homme ; donc votre bonheur, votre intérêt, votre égoïsme, vos passions, sont intéressés au premier chef dans cette question générale : qu'est-ce que l'homme, et qu'est-ce que l'humanité ? La philosophie a toujours, en effet, ce double caractère de partir des choses les plus communes et des faits les plus ordinaires, pour y revenir ensuite après un immense détour. Une pierre qui tombe ne donne-t-elle pas lieu à toute la mécanique céleste, et toute la mécanique céleste n'a-t-elle p5 pas, en définitive, pour but de jeter quelque lumière sur ce phénomène d'une pierre qui tombe, en le rattachant à tous les phénomènes analogues de l'univers ? De même, il n'est pas une question de vie pratique, si simple qu'on l'imagine, qui n'entraîne notre esprit à sonder les mystères les plus profonds, et qui ne nous conduise ainsi aux plus difficiles questions de la philosophie ; et réciproquement les dogmes de la philosophie ont, en définitive, pour but la pratique même de la vie. Il s'agira ici de l'humanité ; donc il s'agira de notre bonheur à chacun. Réellement, sous ces questions abstraites, nous poursuivrons un intérêt très-positif et nullement abstrait. Car, au fond, nous chercherons s'il nous est donné, et à quelles conditions il nous est donné, d'être plus heureux ou, si l'on veut, moins malheureux que nous ne le sommes dans nos sociétés actuelles. C'est une question d'intérêt domestique et privé pour chacun de nous qu'il s'agit de vider ici ou d'éclaircir. Cela est si vrai, qu'ayant eu, il y a déjà quelques années, à écrire, dans l'*encyclopédie nouvelle*, les pensées qui me viendraient sur le mot *bonheur*, je fus conduit, par la pente irrésistible des idées, et par une suite de déductions certaines, à poser précisément le problème général de l'*humanité*, qui va m'occuper dans ce livre. p6 Je prie le lecteur de souffrir ici la citation de l'écrit dont je parle : ce sera la plus naturelle

introduction que je puisse trouver à mon sujet. Dans cet écrit, comme on va le voir, je prétends que la question du bonheur, qui est la question de chacun de nous, la question spéciale que chacun se fait et doit se faire, conduit nécessairement d'abord à la philosophie et à la religion. Je prétends de plus que les diverses doctrines sorties de cette question fondamentale, et qui, dans notre occident, sont au nombre de quatre principales, savoir : le platonisme, l' épicurisme, le stoïcisme, le christianisme, après avoir toutes quatre contribué, soit par leur vertu intrinsèque, soit par leur opposition réciproque, au perfectionnement de l' humanité, sont aujourd' hui épuisées ; qu' elles se sont modifiées mutuellement dans le cours des siècles, soit en se mêlant et s' amalgamant, soit en se combattant et se réfutant ; et qu' il en est résulté en définitive deux principes invincibles l' un pour l' autre, mais néanmoins également condamnés aujourd' hui par la raison, également impuissants, également faibles, quand on ne les emploie pas à se détruire l' un l' autre, et qu' on les prend pour eux-mêmes et en eux-mêmes, séparément du principe adverse ; deux tendances, en un mot, qui, par cette puissance relative et cette impuissance absolue, nous attirent successivement et p7 nous repoussent, et par suite nous ballottent entre elles, si je puis employer cette comparaison, comme un liège est ballotté entre deux électricités contraires. Elles nous repoussent, en effet, chacune, par leur faiblesse, leur inanité, leur folie, et nous jettent ainsi un instant dans le sein du principe contraire, qui à son tour nous répugne à cause des mêmes défauts, et nous fait bientôt retourner d' effroi à l' autre pôle. Ces deux tendances, invaincues l' une pour l' autre, mais pourtant vaincues en elles-mêmes et condamnées toutes deux, sont ce que l' on appelle aujourd' hui le spiritualisme et le matérialisme. Ce sont deux idées également fausses, mais qui, tout adverses et inconciliables qu' elles soient dans leur forme actuelle, aspirent pourtant à se réunir dans une synthèse nouvelle ; car, en dépouillant de sa forme fausse le sentiment qui est au fond de chacune de ces deux idées, on a deux sentiments légitimes et vrais, susceptibles de se concilier et de se réunir dans une nouvelle conception de la vie. Je soutiens donc encore dans cet écrit que la synthèse qui doit réunir ces deux tendances actuelles de l' esprit humain sortira, comme les philosophies précédentes, de la révision de cette question : qu' est-ce que la vie ? Quelle est la vraie notion de la vie ? Et, prouvant que notre vie n' est pas seulement en nous, mais hors de nous, dans les autres hommes nos semblables et dans p8 l' humanité, j' arrive au bord de ce problème : qu' est-ce que l' humanité, et en quoi consiste le lien qui unit l' homme individu à l' humanité ? Or, cette dernière question est précisément celle que je me suis posée dans le présent ouvrage. Ainsi dès lors je réunissais, pour ainsi dire à mon insu, les prémisses nécessaires du sujet que je me propose de traiter aujourd' hui. Je regarde donc comme nécessaire aussi que le lecteur me suive d' abord sur ce terrain du bonheur et des doctrines auxquelles la recherche du bonheur a donné lieu. L' histoire véritable des philosophies antérieures, résumée en quelques pages, quant à ce qu' elles ont de plus important, l' introduira de plain-pied dans le problème que nous voulons soulever devant lui. Nous commencerons donc par cette question : *qu' est-ce que le bonheur ?* elle nous conduira à celle-ci : *qu' est-ce que l' humanité ?* je vais répondre à la première dans cette introduction. J' essaierai ensuite de répondre à l' autre dans le livre. p9 Du bonheur. *posterius, posterius, vestra res agitur !* j' ai toujours été frappé de cette inscription qu' un voyageur dit avoir rencontrée en montant au Vésuve. C' était sur le bord de la lave, à la limite d' une ancienne inondation du volcan ; on avait relevé une colonne pour y écrire ces mots solennels. Ensuite la lave avait coulé de nouveau, et englouti plus loin les fleurs et les campagnes. à quoi avait donc servi l' inscription ? Je me la rappelle en écrivant ce mot *bonheur*. le bonheur est l' affaire de tout ce qui respire. Les philosophes ont souvent disserté sur ce sujet ; ils ont souvent averti la postérité : mais la lave a toujours coulé, et toujours englouti les générations humaines. *i. Le bonheur absolu n' existe pas.* depuis Job jusqu' aux poètes de notre temps, que d' avis solennels sur la tristesse de la condition de l' homme ! Salomon, après avoir éprouvé toutes les félicités, conclut que tout est vanité et mensonge : *risum reputavi errorem, et gaudio dixi : quid frustra deciperis ?* Pindare appelle la vie de l' homme le rêve d' une ombre ; et Shakspeare a dit : le bonheur, c' est de n' être pas né. p10 S' il nous plaisait de faire ici un long recensement des témoignages du passé, nous verrions les philosophes et les poètes tous d' accord en cette vérité, que le bonheur est une chimère ; nous les ferions tous apparaître, et tous, le front triste, confesseraient que le bonheur n' est, à le bien prendre, qu' une apparence trompeuse, et, s' il est permis de parler ainsi, un mirage moral qui égarera toujours ceux qui penseront y rencontrer de la réalité. Parmi les philosophes, épicure, à qui l' on a fait, bien à tort il est vrai, la réputation d' un homme content, soutenait que nos plus grands contentements ont leur siège dans la mémoire, et qu' ils dépendent uniquement du souvenir des choses passées. Quant aux poètes, les plus heureux en apparence, les plus charmés du séjour de la terre ont, au milieu de leurs joies, des accents d' une profonde mélancolie, qui trahissent le secret de leur âme. Anacréon trouve la cigale plus heureuse que l' homme ; et Horace répète sur tous les tons que la vie est courte et fugitive : *linquenda tellus, et domus, et placens uxor.* ce même Horace commence ses satires par reprocher aux hommes qu' aucun d' eux n' est content de son sort : *qui fit, Maecenas, ut nemo quam sibi sortem seu ratio dederit, seu fors objecerit, illa contentus vivat, laudet diversa sequentes ?* p11 ainsi, suivant lui, nul n' est heureux ; car si d' un côté le vulgaire se rend inévitablement malheureux par sa faute, d' un autre côté le

sage est condamné à avoir continuellement les yeux sur la fragilité de toute chose, et à savourer pour ainsi dire la mort, afin d' apprendre à goûter et à tolérer la vie. Nous retrouvons chez les modernes, comme chez les anciens, le même consentement pour attester que le bonheur n' est qu' une idée sans réalité. Combien de fois Voltaire n' a-t-il pas écrit, sous toutes les formes : " bonheur, chimère. Si on " donne le nom de bonheur à quelques plaisirs " répandus dans cette vie, il y a du bonheur en " effet ; mais si par là on entend autre chose, le " bonheur n' est pas fait pour ce globe terraque : " cherchez ailleurs. " cette question et tous les problèmes qui s' y rapportent venaient le troubler au milieu de ses attaques contre le christianisme. Il avait beau faire, le malheur de la condition humaine se retrouvait toujours devant lui. " il serait " bien plus important, s' écrie-t-il, de découvrir un " remède à nos maux ; mais il n' y en a point, et " nous sommes réduits à rechercher tristement " leur origine. " Bolingbroke et Pope avaient prétendu échapper à la théologie, en établissant que l' ordre de la nature est parfait en lui-même, que la condition de l' homme est ce qu' elle doit être, p12 qu' il jouit de la seule mesure de bonheur dont son être soit susceptible. Voltaire ne put se tenir à ce système ; il écrivit *candide*, il écrivit son poème sur Lisbonne, il écrivit vingt autres ouvrages contre l' axiome que *tout est bien : ô malheureux mortels, ô terre déplorable ! ô de tous les fléaux assemblage effroyable ! d' inutiles douleurs éternel entretien ! Etc.* les maux de l' humanité (et ceci est peut-être sa plus grande gloire) le frappaient et le désolaient à tel point, qu' il aimait mieux parfois être inconséquent et paraître retourner à la révélation, que de les nier. *il avoue, dit-il, avec toute la terre, qu' il y a du mal sur la terre ; il avoue qu' aucun philosophe n' a pu jamais expliquer l' origine du mal ; ... etc.* p13 avant Voltaire, Fontenelle, à l' entrée du dix-huitième siècle, avait discoursu sur le bonheur. Lui aussi, comme Bolingbroke et tous les purs déistes, ne connaît pas autre chose que la nature et son ordre immuable. Le présent, voilà tout son horizon ; sa philosophie est dénuée d' idéal. Son art d' être heureux consiste à s' arranger le moins mal possible au milieu des calamités innombrables qui nous entourent. " apprenons, dit-il, combien il est " dangereux d' être homme, et comptons tous les " malheurs dont nous sommes exempts pour autant " de périls dont nous sommes échappés. " il déclare d' avance que c' est à un petit nombre d' esprits d' élite que ses leçons pourront convenir. Ses leçons, il faut bien le dire, sont des leçons d' égoïsme ; mais ce n' est pas ce qui nous importe ici. Ce que nous voulons constater, c' est qu' en se bornant au bonheur même le plus mesquin, Fontenelle trouve encore le bonheur presque impossible et refusé à la presque totalité du genre humain. *c' est l' état, dit-il, qui fait le bonheur ; mais ceci est très-fâcheux pour le genre humain... etc.* p14 si un philosophe aussi sec que Fontenelle trouve le bonheur si difficile et son existence si problématique, faut-il nous étonner des cris de désespoir que des hommes plus passionnés que lui, et moins heureusement doués pour ce bonheur négatif dont il se contentait, ont poussés depuis trois siècles, depuis que le christianisme n' a plus été là pour leur montrer le ciel ? Est-il étonnant que Shakspeare, sous l' habit d' Hamlet, repousse si durement l' amour de sa maîtresse ? Est-il étrange que, la croyance au paradis étant tombée, et nous trouvant sans ciel en présence de cette terre où germe si difficilement le bonheur, nous ayons entendu toutes ces lamentations qui depuis vingt années retentissent p15 à nos oreilles comme un chant de l' enfer ? Ce que Byron et tant d' autres avec lui nous ont révélé de douleurs était implicitement renfermé dans les aveux de Fontenelle et de Voltaire. Il était évident que la réalité étant si triste, et la nature nous ayant laissés à la merci de tant de maux, une fois que nous ne croirions plus qu' à la réalité présente et à la nature, nous serions désespérés. Confessons donc franchement que le bonheur nous est refusé, du moins dans notre vie actuelle. Et comment en effet pourrions-nous le rencontrer en cette vie, et, comme on dit, sur cette terre, où habite avec nous la douleur et la mort ? Tout ce que nous aimons étant périssable, nous nous trouvons ainsi, par notre amour, continuellement exposés à souffrir. Il faudrait donc ne rien aimer pour ne pas souffrir. Mais ne rien aimer est la mort de notre âme, la mort la plus affreuse, la véritable mort. Ainsi, soit que nous sortions de nous-mêmes pour nous attacher à quelque objet extérieur, soit que nous nous détachions de tous les objets que le monde nous offre à aimer, nous sommes assurés de souffrir. Mais ce n' est pas seulement parce que tous les objets du monde sont changeants et périssables que nous souffrons ; c' est encore parce qu' ils sont si misérablement imparfaits, qu' ils ne sauraient remplir notre soif de bonheur. Et ce n' est pas encore leur fragilité et leur imperfection p16 seules qui font notre souffrance : le même ver qui les dévore nous dévore nous-mêmes ; nous souffrons parce que nous sommes nous-mêmes horriblement imparfaits, parce que tout en nous est changeant et périssable. Comme des coursiers qui manqueraient tout à coup sous leurs cavaliers, les vagues de nos passions qui nous portent s' affaissent continuellement, et, après nous avoir élevés, se retirent, et, en nous brisant, nous abandonnent sur des fonds desséchés. Le bonheur le plus ardemment désiré, quand il est obtenu, effraie l' âme de son insuffisance. Notre coeur est semblable au tonneau des danaïdes, que rien ne pouvait remplir. En nous donc, autour de nous, tout est combat, tout est lutte. Si nous considérons le monde, nous y voyons tout en guerre : les espèces se dévorent, les éléments luttent ensemble ; la société humaine est à bien des égards une lutte continuelle et une guerre. Combien de philosophes ont trouvé que le plus cruel ennemi de l' homme était l' homme ! Le monde que nous habitons n' est formé que de ruines, et nous ne pouvons y faire un pas sans détruire. Que

nous le prenions, ce monde, dans le temps ou dans l' espace, sous ses deux dimensions c' est un réseau de mal, de destruction, et de carnage, si bien tissé et si plein, que cela ressemble à ce tableau de Salvator, où tout tue et est tué p17 en même temps, où hommes, chevaux, et jusqu' à un oiseau qui passe sur le champ de bataille, tout est frappé, tout meurt, sous un ciel pâle, dans un affreux ravin, tandis que le soleil s' éteint tristement à l' horizon. Admirable tableau, sublime expression de la mélancolie que le mal moral et le mal physique répandus dans le monde peuvent jeter dans notre âme ! S. Paul, le grand poète, le grand théologien, a résumé d' un mot cette douleur universelle de la nature, quand il a dit : *omnis creatura ingemiscit*. et la théologie chrétienne n' est pas la seule qui ait constaté ce gémississement de toute créature. Toutes les antiques religions ont eu des mythes pour exprimer cette idée ; et nous venons de voir que les siècles dits de lumières et de philosophie, les siècles d' incrédulité, rendent également témoignage de la vanité de ce mot *bonheur*. pourtant le mépris qu' on faisait du ciel à ces époques aurait dû tourner au profit de la félicité terrestre. On voulait détrôner des religions vieilles, il fallait donc exalter la réalité aux dépens de leur idéal ; on n' avait que la terre, il fallait donc en jouir ; on ne croyait qu' au présent, il fallait donc en profiter. Comme le *sage* Fontenelle, on a pris la vie pour une trouvaille, et on s' est montré peu difficile avec elle ; on s' est fait peu exigeant à l' égard de la nature, cette mère aveugle qui remplaçait la p18 providence ; on a donné le moins de gages qu' on a pu à la fortune ; on a concentré toute son attention et rassemblé toute sa prudence sur soi-même ; on a mis tout son génie à être égoïste avec art ; on a appelé cela sagesse, raison, philosophie : et, en fin de compte, on a été forcé d' avouer que le bonheur n' était pas fait pour l' homme.

2. *Le mal est nécessaire*. voilà donc un premier point bien constaté : c' est que le bonheur n' est, comme nous l' avons dit en commençant, qu' une sorte de mirage moral, qui nous égarerait incontestablement, et nous ferait marcher de déception en déception, si nous ne prenions notre parti de ne pas y croire. Si le bonheur n' existe pas, le commencement de toute sagesse est de ne pas croire au bonheur. Un second pas dans la sagesse, ce serait, ce me semble, de faire ce sacrifice avec courage et résolution. Et c' est à quoi la réflexion nous conduit ; car il est facile de se convaincre que le mal est nécessaire, et que, dans l' état actuel de nos manifestations, le mal est la condition même de notre personnalité et de notre existence. En effet, nous ne pouvons être qu' à la condition d' être en rapport soit avec le monde extérieur, soit avec les idées internes que nous p19 nous sommes faites à nous-mêmes, et qui d' ailleurs ont leur source dans nos précédents rapports avec ce monde. Prenons d' abord le premier mode d' existence. Lorsque le rapport avec le monde extérieur nous est agréable, nous l' appelons plaisir ; mais cet état passager n' est pas le bonheur. Nous entendons par bonheur un état qui serait tel que nous en désirassions la durée sans changement. Or voyons ce qui arriverait si un tel état était possible. Pour qu' il le fût absolument, il faudrait que le monde extérieur s' arrêtât et s' immobilisât. Mais alors nous n' aurions plus de désir, puisque nous n' aurions plus aucune raison pour modifier le monde, dont le repos nous satisferait et nous remplirait. Nous n' aurions plus par conséquent ni activité, ni personnalité. Ce serait donc le repos, l' inertie, la mort, pour nous, comme pour le monde. Resterait donc que le monde extérieur, qui change sans cesse, changeât de telle façon que jamais il ne vînt nous causer aucune peine, ou plutôt que tous ses changements fussent pour nous une source de plaisir. Mais dans cette hypothèse encore, pas de désir ; conséquemment aucune raison d' intervenir dans le monde, aucune activité, aucune personnalité. Qui modifierait donc le monde ? Qui le ferait mouvoir ? Prenons maintenant notre second mode d' existence, p20 et nous arriverons au même résultat. N' est-il pas évident en effet que si nous étions toujours en rapport avec les mêmes idées internes accumulées en nous, avec les mêmes passions, avec les mêmes désirs, nous serions de pures machines, nous agirions par instinct comme font les animaux, nous serions fatalement dirigés et déterminés ? Donc, relativement au monde extérieur, sa muabilité est nécessaire pour nous faire sentir notre existence ; et relativement à notre monde intérieur, c' est-à-dire à nos idées et à nos passions, leur muabilité est également nécessaire pour créer notre liberté et notre personnalité. Donc le fait même de la vie, telle qu' il nous est donné à nous hommes de la sentir, entraîne l' existence du mal. Refuser le mal, c' est refuser l' existence. Vouloir vivre, c' est accepter le mal. Vous imaginez le bonheur absolu possible, c' est le néant que vous désirez. ô homme ! S' il est vrai que tu aies commencé par le bonheur, comme le dit un mythe célèbre, tu n' étais encore qu' un appendice de ton créateur, tu vivais encore dans son sein. Tu pouvais être en effet dans l' innocence, comme le dit ce mythe ; mais cette innocence n' était même pas sentie de toi. Non, tu n' existais pas. Si ce mythe était vrai, nous ne serions pas même *déchus*, comme on le prétend ; car nous aurions p21 échangé le bonheur pour l' activité, pour la personnalité, pour le mérite, pour la vertu, c' est-à-dire pour la véritable vie.

3. *Le malheur absolu est aussi chimérique que le bonheur absolu*. la théologie chrétienne, abusant de la nécessité du mal, a dit anathème à la terre, c' est-à-dire non seulement à la nature tout entière, mais encore à la vie telle qu' il nous est possible de la comprendre. De même que dans un opéra où trois décorations successives changeraient le lieu de la scène, elle a imaginé trois mondes, si différents que de l' un à l' autre on ne passe que par un abîme et un miracle : l' éden primitif, la terre, le paradis ; le bonheur et l' innocence, la faute et le malheur, la réparation et la béatitude. Il a été providentiel que l' humanité se fixât pendant plusieurs siècles à cette

croyance ; mais cette croyance n' est qu' un mythe, qui, comme tous les mythes, cache une vérité. Le mal, comme nous venons de le dire, est nécessaire ; c' est lui, pour ainsi dire, qui nous a créés ; c' est lui qui a fait notre personnalité ; sans lui notre conscience n' existerait pas. Mais la conclusion est aussi que le mal devient de moins en moins nécessaire, si nous savons créer en nous une force vive qui nous p22 permette d' agir et de perfectionner la vie humaine et le monde, sans avoir besoin de l' aiguillon du mal. L' erreur, donc, n' est pas dans cette suite qui nous montre, après une vie inconsciente, une vie active et douloureuse, puis une vie active sans douleur ; elle est dans la caractérisation de chacun de ces trois termes. C' est le terme du milieu, qui, caractérisé d' une certaine manière, a forcé de caractériser les deux autres comme on l' a fait. Là est l' erreur. La terre, c' est-à-dire la vie telle que nous la connaissons, a été incomplètement appréciée ; et de là est venu et l' éden chimérique et le paradis chimérique. Les grands théologiens s. Paul et s. Augustin ont beau médire de la nature, la nature n' est pas aussi corrompue qu' ils le disent. La vie présente n' est pas uniquement dévouée au malheur. Aussi qu' est-il arrivé ? C' est que la nature a toujours conservé ses partisans ; c' est que la vie présente s' est moquée de l' anathème jeté sur elle, et qu' on a fini depuis trois siècles par ne plus croire ni à l' éden ni au paradis. Assurément la vie présente n' est qu' un prodrome à la vie future. Mais, entre la vie présente et la vie future, y a-t-il, sous le rapport du bien et du mal, l' abîme que les chrétiens avaient imaginé ? Comme les filles de Pélias, qui égorgèrent leur père voulant le rajeunir, les chrétiens ont jeté la vie, telle qu' il nous est donné de la comprendre, dans les p23 flammes du jugement dernier. Puis devait venir un monde inaltérable, incorruptible, et définitif. Ce monde n' est pas venu. Leur empressement d' immortalité a nui dans la suite à l' idée même de l' immortalité de notre être ; en sorte qu' on pourrait appliquer à cette hâte de bonheur sans mélange le beau vers de Juvénal, en détournant le sens : *et, propter vitam, vivendi perdere causas.* apprécions donc sainement la vie présente, sans craindre de nuire par là à notre soif d' immortalité. Dans ce que nous allons dire, il ne s' agit pas de l' oeuvre de Dieu en général, de cette oeuvre que les chrétiens ont supposée maudite avec nous et à cause de nous, tandis que tant de philosophes l' ont jugée parfaite de tout point. Il est assez clair qu' en prenant la question par rapport au tout, nous aurions plutôt raison de soutenir qu' il n' y a pas de mal dans le monde. Car, de quelque côté qu' on se tourne, on rencontre non pas seulement la nécessité, mais l' ordre. Non seulement tout est arrangé, tout est ordonné suivant les lois d' une p24 géométrie irréfragable ; mais continuellement, après un effet que nous serions tenté d' appeler le mal, nous voyons se produire un autre effet que nous appelons le bien. Donc, à un spectateur placé à un autre point de vue, ce premier effet que nous appelons un mal pourrait paraître un bien. L' argument de Leibnitz, que si le premier effet a été nécessaire pour produire le second, il est par là même justifié, n' est donc même pas assez fort ; car il suppose trop le mal dans l' ensemble, mal dont nous ne pouvons avoir aucune certitude. Mais encore une fois je ne traite pas ici cette question. C' est de l' homme, c' est de l' humanité qu' il s' agit ici. Ce n' est pas de l' ensemble, de l' oeuvre générale de Dieu ; c' est de la vie particulière des créatures. Or si s. Paul a dit que toute créature gémit, on pourrait dire avec autant de raison que toute créature sourit, et que le plaisir brille dans le monde comme la douleur. Non, même pour nous, Dieu n' a pas maudit ni délaissé ce monde ; car si nous y rencontrons partout la douleur et la mort, partout aussi nous y rencontrons le plaisir et la vie. Les poètes et les peintres nous ont montré les heures dansant en rond : ainsi se succèdent tour à tour le bien et le mal dans la vie de chaque être. Tous les arguments que nous rassemblions tout à l' heure contre la vanité du bonheur absolu se p25 retournent contre la prétention du malheur absolu sur la terre. Cette imperfection même que nous avons pour le plaisir, nous l' avons aussi pour la douleur. Qu' il s' agisse de douleur physique ou de douleur morale, nous ne sentons plus au-delà d' un certain degré. à un certain point la faculté de souffrir nous manque ; vient alors l' affaissement, le repos, le sommeil ; puis la vie reparaît. Qui est-ce qui ignore l' empire du temps sur les plus profondes douleurs ? Les poètes n' ont-ils pas toujours chanté le charme de la mélancolie ? Qui ne sait pas que nos douleurs se transforment, après plus ou moins de temps, en souvenirs agréables : *et boec meminisse juvabit !* ainsi, lors même que nous ne serions pas préservés par la nature d' un malheur continu et sans relâche, nous le serions par la faculté qui nous a été donnée de nous souvenir. Le souvenir d' une douleur passée est accompagné de satisfaction, de même que le souvenir d' un plaisir passé emporte ordinairement avec lui le regret. Nous avons donc en nous naturellement un remède au malheur, dans cette puissance de la vie qui transforme en bien le mal, à mesure qu' il nous arrive. Mais cette faculté ne se borne pas à la mémoire. Il s' opère continuellement en nous, par d' autres p26 voies, le même phénomène de transformation du mal en bien qui a lieu dans le monde. La foudre, qui écrase, rend la terre féconde ; les poisons les plus funestes, combinés d' une certaine façon, deviennent salutaires : de même, en nous, par un profond mystère, la douleur amène des développements de passions qui luttent contre elle, lui résistent, lui font équilibre, ou même la font disparaître. Concluons donc que le malheur absolu est aussi impossible que le bonheur absolu. Nous en sommes garantis par cette instabilité même de toutes choses qui règne dans le monde. Nous en sommes garantis par notre mémoire, qui, amassant en nous nos douleurs, les transforme et en tire des joies. Nous en sommes garantis par nos

passions mêmes, qui, se succédant les unes aux autres, nous font échapper au sentiment de leurs chutes, en nous relevant pour nous emporter à d'autres combats et à d'autres revers. Donc, indépendamment des ressources que nous pouvons tirer de la vertu, et sans entrer dans l'ordre religieux, mais en restant dans l'ordre de la nature, il est certain que la vie humaine est un mélange de bien et de mal, et qu'elle ne peut jamais devenir d'une manière absolue heureuse ni malheureuse. p27

4. *Du système des compensations.* est-ce à dire qu'il nous faille adopter cet optimisme, aussi faux que pernicieux et contraire à tout perfectionnement, ce système des compensations naturelles dans les destinées humaines, si répandu aujourd'hui et si trivial ? L'épicurisme a abusé des ressources que la nature nous a laissées contre le malheur, de même que le christianisme avait abusé du mal qui entre nécessairement dans la composition de notre vie. De ce que le malheur absolu est impossible, les philosophes ennemis du christianisme ont conclu que nous avons tort de nous plaindre de la nature, et ils ont prétendu réhabiliter complètement cette nature que le christianisme avait maudite. Ce point de vue a surgi et devait surgir à la suite du protestantisme ; car le protestantisme était déjà jusqu'à un certain point un retour à la nature. Aussi après le protestantisme est venue la controverse de Bayle, puis l'optimisme religieux de Leibnitz, puis l'optimisme épicurien dont nous parlons. Ce furent, il faut bien le remarquer, des grands seigneurs, tels que le comte de La Rochefoucauld et milord Bolingbroke, qui répandirent les premiers ces maximes, que la nature est une bonne p28 mère, qui a fait pour nous tout ce qu'elle a pu, et qui a distribué également entre nous ses faveurs. "quelque différence qui paraisse entre les fortunes, " dit La Rochefoucauld, il y a une certaine " compensation de biens et de maux qui les rend " égales. " Fontenelle était à peu près du même sentiment : " à mesurer, dit-il, le bonheur des hommes " seulement par le nombre et la vivacité des plaisirs " qu'ils ont dans le cours de leur vie, peut-être y " a-t-il un assez grand nombre de conditions assez " égales, quoique fort différentes. Celui qui a moins " de plaisirs les sent plus vivement ; il en sent une " infinité que les autres ne sentent plus, ou n'ont " jamais sentis ; et à cet égard la nature fait assez " son devoir de mère commune. " mais lorsque Pope eut chanté le système du *tout est bien* que lui avait formulé Bolingbroke, et lorsque Voltaire eut importé ce système en France, l'épicurisme se trouva avoir toute une théologie à opposer à la théologie chrétienne. Le premier point de cette philosophie est que le bonheur est non seulement la loi, mais la fin et la règle unique de tous les êtres : *Dieu m'a dit : sois heureux ; il m'en a dit assez*, le second point, c'est que, dans la destinée de p29 chaque homme, le bien et le mal se compensent : *le malheur est partout, mais le bonheur aussi*. le troisième point, c'est que toutes les destinées sont par conséquent également partagées en bien et en mal : *le ciel en nous formant mélangea notre vie de désirs, de dégoûts, de raison, de folie, de moments de plaisir, et de jours de tourments. de notre être imparfait voilà les éléments. ils composent tout l'homme, ils forment son essence ; et Dieu nous pesa tous dans la même balance.* la conclusion de ce système est l'immobilité ; car si toutes les conditions sont égales, s'il y a dans toutes les professions la même mesure de biens et de maux, et si la seule loi et la seule fin de notre être est le bonheur de la façon qu'on l'entend dans ce système, il est évident que tout est justifié, et que ce serait folie que de vouloir changer la situation du monde. Voilà cependant la base que l'épicurisme du dix-huitième siècle a opposée au christianisme : l'égalité du bonheur dans tous les hommes et dans toutes les conditions ! Honneur à Jean-Jacques, p30 qui, sans avoir de philosophie complète à mettre en parallèle avec celle-là, éleva sa voix puissante pour réclamer contre une telle doctrine, et, soutenant l'existence du mal, en demanda la guérison. " au moins, s'écria-t-il, doit-on mettre une " grande différence entre les maux des dernières classes " de la société et ceux qui affligent les premières ; " car les maux du peuple sont l'effet de la mauvaise " constitution de la société, les grands au " contraire ne sont malheureux que par leur faute. " mais ce n'est pas seulement de sentiment qu'il faut repousser ce système. Tous ses prétendus axiomes sont des erreurs capitales. Pour commencer par le dernier, non, toutes les conditions ne sont pas égales. Il est bien vrai, comme nous l'avons dit, que la nature a mis des limites au malheur ; mais la nature ou la providence a deux manières de compenser le mal : elle peut compenser nos douleurs en nous donnant et en nous ôtant. Quand une douleur physique devient excessive, nous tombons en syncope ; quand nos maux se répètent, nous devenons insensibles ; quand ils deviennent trop grands pour nos forces, nous mourons. Le sommeil, l'insensibilité, la mort, sont donc des compensations que nous a ménagées la nature. Les optimistes épicuriens du dix-huitième siècle auraient dû compter ces compensations *en moins*, si je puis ainsi parler, parmi celles p31 qui leur faisaient paraître si supportable la condition de tous les parias de la terre. Oui, il est vrai que dans la nature, suivant l'axiome d'Hippocrate, tout concourt, tout conspire, et tout consent. De quelque façon, donc, que la société soit organisée, quels que soient les maux qui pèsent sur certains hommes, la nature saura trouver, non pas des remèdes, mais, si je puis parler ainsi, des calus à leurs douleurs. Quand un homme perd sa liberté, dit Homère, Jupiter lui enlève la moitié de son âme. Ce mot d'Homère est d'une vérité sublime. Telle est en effet la bonté de la providence ; elle nous ôte dans nos douleurs les facultés qui nous les rendraient intolérables. Vous accablez un homme de maux : qu'arrive-t-il ? La nature l'endurcit. Si quelque chose a été donné et laissé à cet homme, il deviendra peut-être un méchant plein d'énergie, comme il pourra devenir en certains cas grand,

héroïque, sublime, Spartacus ou épictète. Mais si son génie est naturellement faible, ou si le mal que vous lui faites est plus fort que lui, il deviendra imbécile, stupide ; il perdra, suivant le mot d' Homère, la moitié de son âme. Voilà la *compensation* que la nature trouvera à ses maux. Cependant, comme vous n' avez pas combattu en lui la condition animale qui est en nous tous, il aura des brutes leur instinct, leurs appétits, leurs plaisirs ; et, n' étant pas p32 homme par l' intelligence, ces instincts l' occuperont tout entier. Vous le vanterez alors comme un homme heureux, et Voltaire chantera ses jouissances ; et, voyant qu' un tel homme a des joies sur la terre, il conclura que *Dieu nous a tous pesés dans la même balance !* voilà une amère dérision ! Prenons maintenant les compensations de la nature quand elle nous donne, au lieu de nous ôter. Il est vrai que la nature donne au paria certaines ressources pour lutter contre ses maux ; elle ne se borne pas toujours à le préserver de l' excès du mal en le tronquant et en le défigurant. Mais ces présents de la nature, pour être des dons positifs, sont-ils une véritable indemnité, ou seulement une espèce de prime d' assurance contre un nouveau surcroît de douleur ? Les scythes crevaient, dit-on, les yeux à leurs esclaves : il est certain que le sens de l' ouïe devait en devenir plus vif et plus subtil. Mais cette compensation tournait-elle au profit des esclaves, excepté qu' elle les rendait plus propres aux travaux dont il plaisait à leurs maîtres de les accabler, et qu' elle les garantissait ainsi d' un excès de mauvais traitements ou de douleurs, excès contre lequel d' ailleurs la nature aurait encore eu au besoin une dernière compensation dans la mort ? p33 Voilà donc à quel prix on peut soutenir ce système de l' égalité des conditions : c' est en soutenant que toutes les altérations du type humain n' en sont pas ; c' est en soutenant qu' un être grossièrement ébauché est l' égal d' un être dont toutes les facultés seraient développées ; c' est en soutenant que l' idiot ou l' insensé est l' égal d' un homme raisonnable. Pourtant on arrive incontestablement à cette théorie, quand on considère le bonheur uniquement sous le rapport de la *quantité* de bien et de mal qui nous est départie. Si à une quantité donnée vous ajoutez des quantités égales en plus et en moins, vous ne changerez rien au résultat, disent les géomètres. De même, ont dit les partisans du système des compensations, si à un homme de facultés et de condition ordinaires nous ajoutons soit le génie, soit la puissance et la fortune, il va en résulter pour lui en même temps de grands plaisirs et de grandes douleurs : sa condition essentielle n' en sera donc pas changée. Puis si nous ôtons à cet homme, au lieu de lui donner, le résultat sera toujours le même : il pourra descendre dans l' échelle humaine, sans rien perdre de son bonheur ; il aura moins de jouissances, mais il aura moins de revers ; ou bien il n' aura pas les mêmes jouissances, mais il en aura d' autres. Il y aura toujours compensation, p34 équilibre. La vie humaine est une équation dont les termes, chargés de coefficients différents, sont au fond identiques. La chose est probable, en effet, si on admet la méthode ; c' est-à-dire si on admet que le bonheur réside dans la quantité de bien et de mal, de jouissances et de douleurs, et que les jouissances et les douleurs peuvent se compenser comme des quantités arithmétiques se compensent entre elles. Dans un cas, les facultés de l' homme sont développées ; dans un autre, elles sont atrophiées : mais si le but, la fin de l' homme est la quantité de moments doux et douloureux qu' il éprouve toute compensation faite, qu' importe l' un ou l' autre sort ? Compensation faite, cette quantité est peut-être la même. Voilà ce qui a rendu ce système si séduisant, si commun, si vulgaire. Il règne aujourd' hui partout ; il est si généralement admis, que personne n' ose le combattre ; et pourtant, en le considérant en face, il paraît si absurde, que personne n' y croit sérieusement. On le redit des lèvres, et dans le fond du coeur on le repousse. Cela nous conduit à nous demander si la base même de ce système ne serait pas une absurdité, si en effet le but et la fin de l' homme est le bonheur entendu comme il l' est dans ce système, et si cette prétendue compensation du bien et du mal p35 ne serait pas, par hasard, une méthode fort grossière et une erreur fondamentale. 5. *Suite.* vous avez devant vous, je suppose, une belle statue, l' Apollon ou la Vénus : vous lui rendez le nez camus ; sera-ce une compensation que de lui allonger l' oreille ? De l' Apollon vous pourriez faire ainsi un Midas, de l' homme un singe, du singe un animal plus stupide encore ; et en continuant vous arriveriez à un bloc de matière. Cependant vous auriez toujours la même quantité de matière, divisée dans le même espace. Il en est ainsi de l' homme. L' homme est un assemblage harmonieux de facultés diverses. Il est impossible de retrancher les unes sans nuire aux autres, et sans défigurer l' ensemble. Il ne s' agit pas de savoir si le développement de l' une de ces facultés compense l' absence ou l' atrophie des autres. Trouveriez-vous un homme heureux si, ayant faim et soif, il avait seulement de quoi satisfaire sa faim ou sa soif ? Si c' était sa faim, il pourrait mourir de soif ; si c' était sa soif, il pourrait mourir de faim. Il ne faut donc pas dire, par exemple : voilà un homme qui est dépourvu d' intelligence, mais qui p36 jouit de la vie matérielle ; il est heureux. Non, il n' est pas heureux, puisqu' il est dépourvu d' intelligence. Mais, direz-vous, il n' en sent pas le besoin ; donc, sous ce rapport, il n' est pas malheureux. Et moi je vous réponds qu' étant homme il sent ce besoin : qu' importe qu' il n' en ait pas conscience ? Ce besoin est en lui, ce besoin non satisfait fausse toutes ses facultés, rend toutes ses autres jouissances différentes de ce qu' elles devraient être. Il assouvit sa faim ou sa soif comme une brute : donc il n' a pas, sous ce rapport, le bonheur d' un homme qui satisfait sa faim ou sa soif. Donc le système qui consisterait à mettre en parallèle le bonheur matériel que cet homme éprouve avec les jouissances

analogues qui conviennent à l' homme véritable, à l' homme doué d' intelligence, aurait d' abord tort en cela. Mais ce système aurait encore bien plus tort, s' il voulait présenter ces jouissances matérielles d' un homme dénué d' intelligence comme la compensation des plaisirs d' intelligence qui lui manquent. Ce serait comme si l' on voulait soutenir que nous pouvons recevoir par un sens les idées qui nous sont communiquées par un autre. Un animal pourrait manger et boire avec plaisir une journée entière, sans que la jouissance qu' il en ressentirait, quelque grande qu' on voulût la supposer, p37 pût être mise en compensation avec le moindre plaisir intellectuel. Et réciproquement les jouissances intellectuelles ne sont pas une compensation à des souffrances d' un autre ordre. Il y a en nous pour ainsi dire plusieurs vies différentes qui s' unissent sans se mêler et se confondre. Pascal, souffrant d' une douleur de dents, résolut un problème difficile. Psychologiquement, l' attention qu' il portait à son problème l' empêchait-elle de souffrir ? Non. Voltaire suppose Archimède trompé par sa maîtresse, et forcé de rester dans la rue exposé au froid, à la pluie, à la grêle, pendant que son rival est admis chez la belle ; Archimède, pour passer le temps, s' occupe de géométrie, et découvre la proportion du cylindre à la sphère : Voltaire demande s' il n' éprouve pas un plaisir cent fois au-dessus de celui qu' éprouve son rival. Non. Entre ces deux plaisirs il n' y a aucun terme de comparaison. Aussi Archimède pourrait être à la fois très-malheureux de la trahison de sa maîtresse et très-ravi des beautés de la géométrie. Combien de philosophes, combien d' artistes ont été dans ce cas pour ainsi dire toute leur vie ! Est-ce que jamais le génie a guéri les plaies du coeur ? Demandez-le au Tasse, comme à Molière et à tant d' autres ? p38 Donc cette arithmétique qui consiste à compenser nos facultés les unes par les autres, à opposer nos joies et nos douleurs, comme si elles étaient toutes de même nature et parfaitement commensurables entre elles, est une fausse arithmétique. Raisonner ainsi, c' est ressembler à un géomètre qui additionnerait ensemble des portions de cercle avec des portions de lignes d' un ordre différent. 6. *De la vraie notion de la vie.* je le répète, on a peine à comprendre comment le dix-huitième siècle, ce siècle novateur, ce siècle qui a produit la doctrine de la perfectibilité, ce siècle terminé par la révolution française, a pu en même temps donner naissance à ce système de l' égalité des conditions. Si, comme le dit ce système, la loi unique des créatures est le bonheur, et si le bonheur est toujours compensé, il n' y a pas de raison pour faire un effort quelconque en faveur du perfectionnement du monde. Autant vaut être fou que sage, méchant que bon. La civilisation n' a rien de supérieur à la barbarie. Jésus-Christ ou Voltaire est l' égal d' un sauvage de la nouvelle-Hollande ; et l' on arrive finalement à cette conclusion, que le plus heureux des êtres p39 organisés est peut-être le plus simple, une huître ou un corail. Il suffit qu' une ligne droite s' infléchisse d' une certaine façon pour que ce ne soit plus une ligne droite, et qu' il n' y ait plus entre ces deux choses différentes de commune mesure ; nous regardons même comme des fous ceux qui s' obstinent à chercher la quadrature du cercle : et on a pu supposer qu' il y a une commune mesure de bonheur entre tous les êtres, comme si ces êtres étaient tous de la même nature ! Combien il est plus sage de croire que chaque espèce et chaque être, bien que liés à toutes les espèces et à tous les êtres, ont leur destinée propre et spéciale ! Cependant, si le premier axiome de la philosophie que nous combattons était vrai, si le bonheur était non seulement la loi, mais la règle et la fin de tous les êtres, il faudrait en effet que cette sorte de compensation par voie de plus et de moins, d' addition et de soustraction, fût possible, et que son résultat fût le même pour toutes les créatures ; ou bien Dieu nous paraîtrait le plus cruel et le plus absurde des tyrans. Donc, si cette balance n' est pas vraie, s' il est absurde de prétendre que le sort d' une huître est identiquement égal à celui d' un homme, c' est que le principe même du système est absurde ; c' est p40 que le bonheur, entendu comme il l' est dans ce système, n' est pas la fin des créatures. Cela nous conduit à réfléchir sérieusement sur la vraie notion de la vie. Non, la fin de toute créature n' est pas le bonheur entendu comme il l' est dans le premier axiome de Voltaire. Les créatures n' ont pas été faites pour être heureuses, mais pour vivre et se développer en marchant vers un certain type de perfection. Nous avons de cela une image bien sensible dans l' enfant. Dites-moi quel est le but de la nature dans un enfant ; je parle à la fois de son corps et de son esprit. Tout en lui n' a qu' un but, une fin : c' est d' arriver à l' état d' homme. Il n' en a pas moins pour cela sa vie d' enfant. On peut même soutenir, comme Jean-Jacques dans l' *émile*, que la meilleure éducation qu' on puisse lui donner peut s' accorder avec cette vie d' enfant, de telle sorte que s' il vient à mourir avant d' être un homme, il ait été aussi heureux que le comporte son état d' enfance. Mais enfin cet état n' est évidemment pas son but, sa fin ; il n' est pas enfant pour rester enfant, il est enfant pour devenir homme. De même que la vie de l' enfant est une aspiration vers la vie de l' homme, notre vie actuelle ne serait-elle pas une simple aspiration à un état futur ? En ce cas, la question serait bien changée ; p41 car il ne s' agirait pas d' être heureux, mais de vivre de cette vie pour vivre ensuite d' une autre vie. Cet horizon immense vous répugne-t-il, et voulez-vous vous rabattre à la vie présente ? Vous aurez beau faire, vous retrouverez toujours au fond de vous-même cette nécessité de marcher et de vous avancer sans cesse de changement en changement. Le grand lyrique Pindare a dit admirablement : " la vie est la trace d' un char ; " mais c' est de la vie écoulée, de la vie morte, pour ainsi dire, qu' il a voulu parler. Quant à la vie vivante, si je puis m' exprimer ainsi, nous pouvons bien

nous en faire une idée, mais elle est indéfinissable. C' est la roue en mouvement : mais qu' est-ce que la roue en mouvement ? Si la roue s' arrête, ce n' est plus la roue en mouvement ; et, de même, si la vie s' arrête, ce n' est plus la vie, c' est la mort. La roue en mouvement n' est jamais fixée ; elle n' est plus ici, car elle est déjà là ; elle n' est pas là, car elle est encore ici ; elle n' est pas entre les deux points, car elle serait arrêtée ; et pourtant elle parcourt successivement tous les points. Ainsi de la vie : nous ne sommes jamais ni dans une idée ni dans un plaisir, ni dans une souffrance ; mais toujours nous sortons d' une idée, d' une jouissance ou d' une douleur, pour entrer dans une autre ; nous ne sommes plus dans celle-là, nous p42 ne sommes pas encore dans celle-ci, et déjà celle-ci est passée : *le moment où je parle est déjà loin de moi.* notre vie n' est donc pas même un point entre deux abîmes, comme dit Pascal, à moins d' entendre par ce point un point mathématique, un point sans dimension. Ce qui *est* donc véritablement en nous, ce n' est pas l' être modifié par le plaisir ou la douleur, c' est l' être qui sort de cette modification. émersion d' un état antérieur, et immersion dans un état futur, voilà notre vie. L' état permanent de notre être est donc l' aspiration. Or la multitude des hommes, qui n' a pas réfléchi à cela, accomplit ses phases de changement et de transformation sans en avoir conscience. Elle cherche le bonheur sans jamais le rencontrer ; mais, en cherchant le bonheur, elle remplit sa fin, qui est, non pas d' être heureuse, mais d' avancer. Elle croit toujours qu' elle va se fixer, et toujours la rive fuit devant elle. Nous rêvons le repos dans le monde, où il n' y a que mouvement et jamais repos ; et de même nous rêvons le bonheur dans la vie, où, par une nécessité absolue, il n' y a que changement continu et jamais durée sans changement. Fontenelle, dont les partisans du bonheur sur p43 la terre ne récuseront pas le témoignage, dit de *presque tous les hommes : incapables de discernement et de choix, poussés par une impétuosité aveugle... etc.* nous ne dirons pas, comme Fontenelle, qu' ils sont abandonnés au hasard ; mais nous dirons qu' ils marchent, sans le savoir, vers un état futur. C' est ainsi que la question du bonheur nous conduit nécessairement à la philosophie et à la religion. 7. *Des opinions sur le bonheur. doctrine de Platon, épicurisme, stoïcisme, christianisme.* à un point de vue élevé, les poètes sont ceux qui, d' époque en époque, signalent les maux de p44 l' humanité, de même que les philosophes sont ceux qui s' occupent de sa guérison et de son salut. Puisque le monde est en partie livré au mal, il est évident que les hommes ont dû se préoccuper de tout temps des moyens d' échapper à ce mal, et que la question du bonheur a dû être le fond de la philosophie. C' est ce qui a eu lieu, en effet. La question du bonheur a toujours été le fond de la philosophie, comme elle est aussi le fond de la religion ; car la philosophie et la religion sont identiques. Nous ne remonterons pas jusqu' aux philosophies et aux religions de l' Orient. Il nous suffira de suivre rapidement la filiation des idées depuis la Grèce jusqu' à nous. Il est si vrai que cette question du bonheur est le fond même de la philosophie, que c' était sur ce terrain que disputaient entre elles toutes les sectes de la Grèce. " dès qu' on ne s' accorde pas sur le " souverain bien, dit Cicéron, on disconvient sur " tout le fond de la philosophie : *qui de summo " bono dissentit, de tota philosophiae ratione " disputat.* " c' est parce que Socrate mit tous les esprits à la recherche de la solution du bonheur, qu' il fut déclaré par l' oracle le plus sage des hommes. Sa p45 célèbre devise se rapporte au bonheur : *connais-toi*, afin de te conduire et d' être heureux. L' initiative glorieuse qu' on lui reconnaît, et qui a fait dire que les écoles philosophiques sortirent de Socrate, n' a pas d' autre origine. Varron prétend que de la question du bonheur naquirent, en Grèce, deux cent quatre-vingts sectes. Il est probable que c' est là, comme dit Bayle, un jeu d' esprit de Varron. Mais, en tout cas, il est évident que toutes ces sectes, quelque nombreuses qu' on veuille les supposer, durent se rapporter p46 essentiellement à trois : la secte de Platon, la secte de Zénon, la secte d' épique. Le duel principal fut et ne pouvait être qu' entre ces trois philosophies. En effet, ou vous êtes satisfaits de la nature, et vous vous y conformez ; ou bien vous réprochez la nature, et vous cherchez ailleurs une autre règle de conduite ; ou enfin vous l' acceptez sans en être pourtant satisfaits, et vous prétendez la corriger et la perfectionner suivant un type supérieur que vous avez en vous ou que vous démêlez en elle. Le duel est donc entre p47 1-ceux qui sont satisfaits de la nature, ou qui, sans en être satisfaits, l' acceptent comme un maître, un arbitre, un juge souverain, dont il n' est pas possible d' appeler *épique* ; 2-ceux qui, mécontents de la nature, en appellent à eux-mêmes *Zénon* ; et 3-ceux qui regardent cette nature comme un état imparfait, mais transitoire, dont il est possible de corriger les défauts en se conformant à un certain idéal *Platon*. Platon, épique, et Zénon, voilà les trois solutions tranchées du problème que Socrate avait posé. Platon précéda d' un siècle épique et Zénon ; mais ces deux derniers naquirent en même temps, pour s' opposer l' un à l' autre, et faire à eux deux une sublime antithèse. Au surplus ces deux solutions contraires du stoïcisme et de l' épicurisme sont tellement la conséquence du double aspect de notre vie, du mélange de bien et de mal qui s' y trouvent, que cent ans avant Platon, deux siècles avant épique et Zénon, Démocrite et Héraclite avaient présenté en regard le même contraste. épique et Zénon ne firent pour ainsi dire que reproduire avec plus de lumière et d' éclat ces deux figures, cachées dans le voile d' une antiquité déjà profonde, et devenues les deux types de l' homme content de la nature et de l' homme mécontent de son sort. On sait qu' épique emprunta à Démocrite les principaux p48 points de son système, de même que les stoïciens puisèrent beaucoup de leurs idées dans la vieille école

ionienne. Acceptation de la nature telle qu' elle est, voilà le fond du système d' épique. Réprobation de la nature et substitution complète d' une vie différente appelée vertu, voilà le fond du système de Zénon. Platon ne réprouve absolument ni n' accepte absolument la nature. Et cependant, imbu des idées théologiques de l' Orient, il importe en Grèce les germes confus de la doctrine de la chute et de la rédemption. p49 Le système d' épique est le plus simple ; et cela devait être. épique repousse le passé antérieur à cette vie, comme l' avenir qui peut la suivre ; il part du présent, et s' y tient. Pour lui encore plus que pour tout autre, la philosophie se réduit donc à la question du bonheur ; c' est uniquement l' art de conduire l' homme au bonheur par le moyen de sa raison. Il s' agit du présent, de la réalité actuelle : qu' est-il besoin de métaphysique et de théologie ? Ouvrir les yeux et voir ce qui est, sans trop se soucier de la genèse des choses ; puis se p50 conduire en conformité de ce qui est ; s' affranchir des maux corporels et des troubles de l' âme ; se procurer ainsi, s' il est possible, un état exempt de peine, par la satisfaction réglée des besoins, appétits, et désirs, que nous a donnés la nature : voilà le bonheur et la philosophie. Vous voulez percer plus loin dans les secrets du monde ; vous vous demandez ce que c' est que cette nature dont vous faites partie et qui vous enserre : épique satisfait cette curiosité avec les atomes. Mais encore une fois l' éthique est la seule chose qu' il considère comme importante ; la physique et la métaphysique qui se rapportent à son système ne sont que des accessoires. Tout ce qu' au dix-huitième siècle et au commencement du nôtre ont érigé d' idées philosophiques les partisans de la nature, le déisme de Bolingbroke, de Pope et de Voltaire, l' égoïsme de La Rochefoucauld, le sensualisme de Condillac, l' intérêt bien entendu d' Helvétius, le matérialisme atomistique de nos savants, l' utilitarisme de Bentham, tout cela était dans épique. Ses livres, perdus, ont pour ainsi dire été retrouvés au dix-huitième siècle. Des dieux tranquilles et impassibles hors du monde ; nul rapport entre l' homme et la divinité, ce qui revient au même que la négation de toute divinité ; le monde conduit par le hasard, ou par les causes secondes ; les atomes s' accrochant p51 ensemble suivant toutes les combinaisons possibles ; l' homme jeté au milieu de ces forces contraires, sans pouvoir aspirer à savoir pourquoi, et obligé de mettre sa raison à s' accommoder avec elles ; l' intérêt de chacun mobile unique et légitime de toutes nos actions ; l' utilité base de toute législation ; puis la partie noble du système, la vertu unie au plaisir, l' intérêt bien entendu conduisant à la morale et au bonheur : épique avait, dès le quatrième siècle avant notre ère, concentré dans son oeuvre tous les traits divers de cette philosophie, dont nous avons vu si près de nous une reproduction complète. Nous n' entrons pas ici dans la controverse qui s' est élevée sur la doctrine et la vie de ce grand homme. Nous sommes disposés à le considérer avec vénération sous le jour respectable où nous l' ont représenté, dans l' antiquité comme dans les temps modernes, ses nombreux apologistes. Nous avouons ne pas connaître de génie plus imposant que celui qui s' est agrégé Horace et Lucrèce, et dont l' influence a régné presque sans partage sur des siècles tout entiers. Escorté de tant de disciples, épique s' avance dans l' humanité aussi grand que les plus grands des sages. Par un curieux symbole de sa destinée, il fut dans son enfance ce que les grecs appelaient un *chasseur de spectres*. il allait, avec la pauvre femme qui lui donna le p52 jour, de maison en maison, faire des lustrations saintes pour mettre en fuite les mauvais génies. Il a fait et il fera toujours le même office pour l' humanité. Il a été et il sera toujours le *chasseur de spectres*, celui qui nous sauve de la superstition. Et cette influence sera toujours utile. Il sera toujours utile et souvent nécessaire de ramener les hommes au point de vue de la terre. Ce qu' épique a eu de plus que la plupart de ses imitateurs anciens et modernes, c' est la sainteté avec laquelle il a fait cette oeuvre, s' efforçant d' instaurer ce contentement de la terre d' une façon toute religieuse. C' est le législateur pur, intègre, des époques intermédiaires entre une religion qui tombe et une religion nouvelle. Au rapport de tous les anciens, ce fut sa secte qui comparativement se forma le plus vite, qui se maintint la plus nombreuse, et qui dura le plus longtemps ; il la vit florissante autour de lui dans son jardin, et elle subsistait encore dans une grande harmonie six cents ans plus tard, au second siècle de notre ère, lorsque le christianisme allait bientôt tout envahir. Cela devait être : l' épicuréisme devait fleurir à la chute du paganisme, comme il devait renaître à la chute du christianisme. Et par là je n' entends pas la nécessité absolue où l' humanité se trouve de détruire par le doute des religions vieilles qui arrêtent sa marche ; ce n' est pas cette p53 face de l' épicuréisme que je considère : je veux parler de la légitimité de son règne à certaines époques. Quand les religions sont tombées, que reste-t-il à faire ? L' homme est bien forcé d' accepter la vie présente telle qu' elle est : le sage cherche à la passer avec le moindre tourment possible ; l' insensé la gaspille et la dévore. Alors viennent ces époques, si marquées dans l' histoire, de passions raffinées, de volupté frénétique et de mélancolie profonde, d' incrédulité et de superstition. Alors aussi vient épique, sous ce nom ou sous d' autres noms, qui calme l' ardeur insatiable de bonheur dont les hommes sont enfiévrés, qui les console, qui les sauve de la folie, et qui les éloigne autant qu' il peut, par la volupté même, de la fausse volupté. C' est une retraite pour l' humanité que cette doctrine ; mais enfin c' est une retraite qui empêche une complète déroute. Cependant l' humanité, s' étant ralliée, et ayant pris confiance en elle-même, à l' abri de cette sagesse qu' elle respecte comme une science et comme une religion, s' aperçoit bientôt que son sort n' est pas de fuir ni de

s'arrêter, et marche en avant à de nouveaux combats. Tel est le double rôle de l'épicurisme : en tout temps, une influence utile à certains égards ; et transitoirement, à certaines époques, un emploi dont la légitimité nous paraît incontestable. p54 Cependant une telle doctrine ne peut jamais être véritablement comprise et adoptée que d'un petit nombre, choisi parmi ceux qui ont à leur disposition une portion suffisante des jouissances de la terre. Si épiqueure avait été esclave comme épictète, qu'aurait-il dit de son système ? Vient donc nécessairement aussi la secte qui réprovoe et rejette la nature. Quelqu'un parmi ceux qui ont étudié le stoïcisme sera peut-être surpris de nous entendre le caractériser de cette façon. Nous savons en effet que les stoïciens affectaient, dans les bases de leur philosophie, d'obéir au principe de l'empirisme, et que leur maxime fondamentale était " suivre la nature. " nous savons que la formule morale de Cléanthe et d'autres stoïciens était : " vivre conformément à la nature. " mais cette contradiction n'est qu'apparente. Car qu'entendaient les stoïciens par vivre conformément à la nature ? Ils entendaient vivre conformément à la nature humaine. Or, en quoi consistait précisément la nature de l'homme suivant eux : uniquement dans sa liberté. Vivre conformément à la nature, c'était donc uniquement se conserver libre. C'était donc ne s'attacher à rien de ce qui n'est pas complètement en notre puissance. C'était donc se séparer essentiellement du monde, et, par cette analyse et cette séparation, reprendre sa vraie nature. Toute la p55 participation du stoïcien à la vie consistait donc uniquement à obéir volontairement au destin, c'est-à-dire à faire volontairement le rôle que le destin lui avait donné, mais sans s'y intéresser ; car, en s'y intéressant, il cessait d'être libre, il devenait esclave. Encore était-il supérieur s'il refusait même ce rôle. *souviens-toi, dit épictète, qu'il faut que tu te gouvernes partout comme dans un banquet... etc.* mépriser complètement la vie, la laisser couler, comme ils disaient, en se réfugiant en soi-même ; se regarder, relativement à cette vie, comme un spectateur, ou tout au plus comme un acteur dans une comédie ; laisser au destin la responsabilité p56 de son oeuvre ; ne pas songer à tempérer ses passions, mais les déraciner ; se créer sans passions ; faire de soi une intelligence libre, une liberté ; telle fut, comme chacun le sait, la morale des stoïciens. Ils avaient pour cette vie un tel dédain, qu'ils s'attachèrent à démontrer que l'âme humaine était périssable, et que nous n'avions pas à craindre que la vie s'étendît au-delà de ce monde. Ils avaient pour ce monde un tel dégoût, qu'ils donnèrent à leur sage le droit de s'ôter la vie, comme une suite de sa liberté et une récompense de sa vertu. Platon, avons-nous dit, n'avait ni réprovoé absolument ni accepté absolument la nature. Son oeuvre est un mélange de l'inspiration socratique et de solutions orientales. Ce double caractère d'un grec qui avait conversé huit années avec Socrate, et qui ensuite s'était fait le disciple des pythagoriciens et des prêtres d'égypte, se retrouve partout dans ses ouvrages. La direction donnée par Socrate consistait, comme nous l'avons vu, à tourner toutes les investigations vers la question de la morale et du bonheur. Platon accepte complètement cette direction ; mais il résout le problème avec une théologie puisée en égypte et chez les pythagoriciens de la Grande-Grèce, qui eux-mêmes n'étaient qu'un rameau de la philosophie orientale. Il dit avec Socrate *Phédon* que toutes p57 nos recherches doivent avoir pour but la découverte de ce qui est *le bien*, et que nous n'avons pour y parvenir d'autre moyen que l'étude de l'homme, la connaissance de nous-mêmes : *nihil aliud homini esse investigandum nisi quod potissimum sit et optimum (to ariston kai to belliston), idque vero ex ipso homine, ex cognitione sui ipsius, duendum.* puis, quand il s'agit de savoir ce qui est *le bien* et *le mieux*, au lieu de le déduire directement de l'étude de l'homme, Platon laisse échapper partout de sa main quasi sacerdotale les antiques solutions religieuses qu'il a recueillies dans ses voyages. Ce n'est plus un grec, ce n'est plus le disciple de Socrate cherchant, sans le secours d'aucune tradition, la règle de la vie et du bonheur ; c'est un prêtre de Memphis qui parle. L'âme est une force active par elle-même ; mais, déchue et unie à la matière, elle vit maintenant dans une sorte d'exil et d'emprisonnement. De cette union résultent en nous deux principes différents ; notre âme se compose de deux parties : la partie raisonnable, et la partie déraisonnable ou animale. Mais la première peut retourner à la vie bienheureuse des esprits. Comment peut-elle opérer ce retour ? En reprenant conscience de toutes les *idées*, éternels types et modèles des choses. Ces *idées* existent en Dieu, p58 et percent à travers le monde ; car Dieu a formé les objets sur le modèle des *idées*. mais comment l'âme est-elle incitée à reprendre conscience des *idées*, et à se débarrasser de la matière, pour s'élever à Dieu ? Par l'amour. L'amour est l'aile que Dieu donne à l'âme pour remonter à lui. Y a-t-il rien de plus naturel aux hommes que l'amour ? Ils aiment naturellement tout ce qui est beau, parce que leur âme descend de la source même de la beauté. Mais tout ce qui ressemble en quelque chose à cette beauté primitive les émeut plus ou moins, selon que leur âme est plus ou moins attachée au corps. Ceux dont l'âme est plus dégagée adorent, dans la beauté des objets de la terre, cette beauté souveraine dont ils ont conservé le souvenir, et pour laquelle ils sont nés ; et cette adoration produit en eux la vertu. Mais ceux qui sont enfoncés et embourbés dans la matière, ne conservant plus aucune idée de la souveraine beauté, courent avec fureur après les beautés imparfaites et passagères, et se plongent, sans respect pour eux-mêmes, dans toutes sortes d'impuretés. Le bonheur, donc, suivant Platon, n'existe nullement dans le rapport direct que nous pouvons avoir avec les différents objets qui s'offrent à nous dans le monde ; mais, par ces objets, nous nous p59 mettons en rapport avec les

idées de beauté qui sont cachées derrière eux comme derrière un voile. C' est là la seule route de bonheur que nous puissions suivre. Or ces *idées* ayant une existence réelle en Dieu, il s' ensuit que Dieu seul est le véritable bien. Notre bonheur à nous consiste à nous rendre aussi semblables à Dieu que nous le pouvons. Ainsi, en définitive, deux guides nous sont donnés pour nous conduire vers Dieu, c' est-à-dire vers le bonheur : la raison et l' amour. La raison enseigne le bon chemin, et empêche qu' on ne s' égare. L' amour nous incite à marcher, il fait qu' on ne trouve rien de difficile, il adoucit les travaux et les peines inséparables de ce combat. Appelez l' amour la grâce ; explicitez davantage l' existence réelle et objective des *idées*, lien mystérieux entre Dieu et le monde, où votre pensée rencontre la pensée divine ; réalisez complètement ce *nous*, ce *logos*, ce verbe, cette sagesse que Platon distingue encore en Dieu, pensée créatrice de Dieu en puissance, de même que les *idées* sont sa pensée créatrice déjà effectuée ; enfin trouvez à ce verbe un homme pour l' incarner ; faites-lui une histoire, une tradition ; et tous les termes de cette chaîne mystérieuse qui unit l' homme à Dieu s' illumineront à vos yeux, et vous donneront le christianisme. Comment donc cette théologie n' a-t-elle pas fait p60 de Platon un moine chrétien ? C' est que Platon, en s' y confiant, avait pour but, non de réprouver la nature et la vie, mais de les améliorer et de les transformer. Ici revient l' inspiration socratique, ici se retrouve le génie grec. Pourquoi Platon avait-il été chercher cette doctrine en Orient ? Pour accomplir l' oeuvre proposée par Socrate ; pour perfectionner la vie humaine. S' en étant pénétré, il devait donc l' appliquer à ce but. Aussi toute cette doctrine tourne-t-elle chez lui à la vie active, à la vie pratique. C' est une explication du monde et de notre destinée qu' il enseigne ; ce n' est pas le renversement de la nature et de la vie. Il y a donc dans Platon, préluant au christianisme, une sorte d' acceptation de la nature et de la vie, qui n' existera pas chez ses successeurs les pères du christianisme, quand les trois termes divins de la série qui joint le ciel à la terre auront pris une telle consistance pour leur foi, et auront à leurs yeux une réalité si anthropomorphique, que cette lumière céleste ne leur laissera plus voir la terre que comme un obscur cachot d' où ils auront hâte de sortir, surtout lorsque, joignant le stoïcisme au platonisme, ils auront adopté des stoïciens l' idée de la prochaine fin du monde. Platon, je le répète, tourne au contraire toute cette théologie au perfectionnement de la nature et de la vie. Est-ce chez lui une contradiction ? Nous p61 ne le croyons pas ; car, malgré les nuages que nous laissent sur ce point ses écrits, il est certain qu' il admettait en même temps l' opinion pythagoricienne de la métempsychose et des existences successives ? Conséquemment sa théologie ne le conduisait en aucune façon à ce renversement du monde où se précipitèrent les stoïciens et les chrétiens. Quoi qu' il en soit, il suffit de jeter les yeux sur ses ouvrages, pour voir que sa doctrine est toujours pour lui une sorte d' introduction à la vie pratique. à ses yeux le souverain bien est quelque chose d' inaccessible pour la raison humaine ; nous y tendons, nous devons y tendre, nous ne tendons même qu' à cela au milieu de nos plus grandes erreurs : mais nous ne pouvons y tendre, et nous ne devons y tendre, qu' à travers le monde. C' est dans le monde que se reflètent les rayons épars de cette beauté que nous cherchons en vertu de la constitution même de notre être, qui est essentiellement et uniquement une aspiration. C' est là, c' est dans les objets terrestres, que l' amour, émission céleste de la beauté céleste, nous saisit, nous enflamme, et nous incite à vivre, c' est-à-dire à nous avancer, d' aspiration en aspiration, vers le souverain bien, vers Dieu. Qui nous dit que ce pèlerinage puisse être subitement terminé ? Qui peut penser que nous puissions franchir d' un seul saut la distance p62 infinie qui nous sépare de notre but ? Ne pouvant pas saisir le bien dans l' unité, nous devons donc le chercher dans la diversité et la contingence. Toutes les manifestations finies du souverain bien ont de l' analogie avec lui, sans être le bien même. Ces manifestations, ce sont les idées du bien que nous recueillons à l' occasion des objets ; ce sont les rayons de beauté que, par une sorte de chimie, nous dégageons de ces objets pour notre avancement. Nous devons donc nous attacher à ce que nous pouvons découvrir du bien véritable, et en faire notre profit : mais vouloir immédiatement l' atteindre, ce serait une folie et un suicide. C' est par là que Platon nous apparaît, dans l' antiquité, comme le plus grand maître de sociabilité. Il part du dogme de la chute, il est vrai ; mais il semble plutôt le partisan d' un perfectionnement successif que d' un salut instantané. Il ne rejette pas le monde, puisqu' il y cherche sans relâche la beauté divine. Il veut munir l' homme, pour son voyage vers le but qui l' attire, de vertus pour l' escorter et le soutenir : mais quelles sont ces vertus, dont il compose la vertu ? C' est l' esprit de science et d' intelligence (*sophia*, *phronésis*), le courage et la constance (*andreia*), la tempérance (*sôphrosune*), et la probité ou la justice (*dikaïosuné*). Nos sciences sont donc à ses yeux infiniment respectables, puisque ce sont des émanations de la beauté divine, et que p63 nous ne pouvons sans elles marcher vers le souverain bien. La vie sociale est donc une des voies de notre perfection, puisque sous un rapport nous ne pouvons nous élever au souverain bien que par la justice. C' est ainsi que la science, l' art, et la politique, puisent, suivant Platon, leur raison d' être dans l' idée même du souverain bien, qui est leur but. Quant à l' art, l' identification qu' il fait toujours entre le *beau* et le *bon* est trop connue, pour que nous insistions sur ce point ; et quant à la politique, la vie morale de chaque homme était tellement liée, pour lui, à la vie civile, qu' il dit que celui qui, à l' aide de la philosophie, s' est maintenu pur de l' injustice et de l' impiété, n' est cependant

pas arrivé au plus haut degré, s' il n' a pu vivre dans un état bien constitué. Quand le platonisme, l' épicurisme et le stoïcisme, ces trois grandes solutions de la question posée par Socrate, eurent été largement développés, l' oeuvre de la Grèce fut accomplie. Alors le christianisme vint. Il fit un mélange du platonisme et du stoïcisme. Il adopta la métaphysique p64 de Platon et l' éthique de Zénon. Ce n' est pas ici le lieu d' expliquer comment se fit ce mélange, comment cette alliance fut nécessaire, utile, providentielle : il nous suffit que le fait soit incontestable. Comme les stoïciens, les chrétiens repoussèrent la nature et la vie ; comme eux, ils se crurent jetés dans le monde pour *supporter et s' abstenir*. mais, tandis que les stoïciens trouvaient leur refuge en eux-mêmes, les chrétiens, ayant réalisé ce verbe dont Platon avait cherché dans la nature les rayons disséminés, s' inclinèrent devant ce verbe divinisé. Alors non seulement la nature, mais l' homme disparut ; la grâce se substitua partout. Les stoïciens avaient déjà substitué la vertu humaine à la nature ; les chrétiens substituèrent l' action divine à la vertu de l' homme. Ainsi la nature fut complètement abolie, abolie devant l' homme, abolie dans l' homme. Mais vainement l' ancienne civilisation, vainement les barbares consentirent à ce sacrifice complet de la nature. L' anathème porté contre elle par le christianisme était exagéré et faux : la sentence n' a pas tenu. La nature et la vie ont périmé l' arrêt p65 du christianisme, et alors on a vu reparaitre la doctrine d' épique. Aujourd' hui le combat est entre l' épicurisme, qui tantôt se revêt du nom de déisme, tantôt se déclare athée et matérialiste, et un christianisme dégénéré, qui n' ose plus réprouver la nature et la vie, et cherche honteusement à s' arranger de la terre. 8. *Du souverain bien*. nous venons de voir que toute la philosophie grecque, et le christianisme à sa suite, furent une déduction de la question du bonheur, ou, comme disaient les anciens, du bien suprême, du *souverain bien*. Voltaire, qui vint au monde pour critiquer toute la tradition antérieure du genre humain, ne comprit rien à cette dénomination de *souverain bien*, qui pourtant équivaut à la question même de la philosophie. Il crut que les anciens entendaient par là un état de félicité parfaite ; il crut que les stoïciens, par exemple, se vantaient d' être insensibles et invulnérables ; il ne comprit pas qu' on pût faire intervenir les ressources de la vertu dans une question de sensations agréables ou douloureuses. En un mot, tout dans cette grande tentative des diverses philosophies grecques lui parut complètement *absurde*. *Le bien-être est rare, dit-il ; le souverain bien en ce monde ne pourrait-il pas p66 être regardé comme souverainement chimérique ? les philosophes grecs discutèrent longuement, à leur ordinaire, cette question... etc.* il faut convenir que jamais Voltaire ne se montra plus superficiel. Quelle est notre condition dans cette vie ? De quel oeil devons-nous considérer les biens et les maux qui s' y rencontrent ? De la réponse que nous nous faisons à cette question naît en nous une certaine conviction philosophique ou religieuse, qui nous constitue en présence de ces biens et de ces maux, ne nous abandonne plus ensuite, et nous sert à supporter les uns et à jouir convenablement des autres. Sans cette conviction, nous ne sommes que des enfants déraisonnables ; nous sommes, comme dit Fontenelle, abandonnés au hasard, ou à l' action de la providence. Avec cette conviction, au contraire, nous sommes des hommes ; nous avons en nous p67 un principe d' action, un point d' appui, autre que nos passions, pour réagir sur nos passions et sur le monde extérieur. Voilà la différence d' un homme qui a une religion ou une philosophie, ce qui est la même chose, à un homme qui en est destitué. Est-il étonnant que tout le travail de l' humanité ait consisté dans l' édification des diverses doctrines sur le souverain bien ? Laissons donc de côté les badinages de Voltaire, et résumons en quelques traits la tradition du genre humain. Sur cette question : quelle est notre condition dans cette vie ? Et comment devons-nous nous y comporter par rapport aux biens et aux maux qui s' y rencontrent ? Platon répond : il faut vivre de cette vie, s' intéresser à cette vie, mais pour renaître. épique : vivre, accepter la vie, sans penser à renaître. Zénon : ne pas s' intéresser à cette vie, en quelque sorte ne pas vivre ; mais être dès cette vie une force libre, une liberté, se faire Dieu, puissance absolue, vaincre complètement le destin, s' émanciper, s' affranchir, bien certain qu' après cette vie l' enchaînement au monde est à jamais rompu. Saint Paul, développé par S Augustin : ne pas s' intéresser à cette vie, ne pas vivre ; penser, comme Platon, que c' est un état contraire à la nature p68 originelle de l' homme, et, comme Zénon, que cette chaîne ne durera pas longtemps, et ne se reproduira plus ; mais, au lieu que Zénon cherche son sauveur en lui-même, ne le chercher qu' en Dieu, c' est-à-dire dans cette sagesse dont parle Platon, et qu' il reconnaît comme ayant en Dieu son existence réelle, dans ce verbe dont ce même Platon a si souvent parlé, et qui s' est véritablement incarné en Jésus. Les moyens indiqués par ces diverses philosophies sont conformes aux buts divers qu' elles nous assignent. Platon nous dit : aime, en cherchant Dieu dans ton amour. épique : aime-toi. Zénon : abstiens-toi. Saint Paul : n' aime que Dieu. " soit que vous mangiez, ou que vous buviez, " ou quelque autre chose que vous fassiez, faites " tout pour la gloire de Dieu. " *aimer*, voilà donc le moyen également indiqué par le platonisme, l' épicurisme, et le christianisme. En effet, notre vie n' étant, comme nous l' avons vu, qu' une aspiration, force nous est bien d' aimer, et de nous attacher à quelque chose. Le stoïcisme, ne s' attachant à rien, devait disparaître. p69 Il fallait, si l' on ne voulait pas aimer le monde et les créatures, aimer Dieu ; et c' est ce que le christianisme a fait, en se tournant exclusivement à cette beauté divine que Platon avait représentée comme le but vers lequel nous tendons, même sans le savoir, dans toutes nos poursuites de bonheur, et

comme la source éternelle de l' amour. Montesquieu plaçait la destruction du stoïcisme au nombre des malheurs du genre humain. Il croyait les stoïciens *nés pour la société*. " il n' y " a jamais eu, dit-il, de doctrine dont les principes " fussent plus dignes de l' homme, et plus " propres à former des gens de bien. Elle n' outrait " que les choses dans lesquelles il y a de la " grandeur, le mépris des plaisirs et de la douleur. Elle " seule savait faire les citoyens, elle seule faisait " les grands hommes, elle seule faisait les grands " empereurs. " Montesquieu a jugé du stoïcisme par quelques stoïciens. Vrai au début, le stoïcisme devient bientôt une erreur. Son principe, que nous devons aspirer à être une force libre, est vrai ; mais sa prétention, que nous devons être une force entièrement libre, détruit à l' instant même toute la bonté de son principe. L' erreur fondamentale du stoïcisme est d' avoir exagéré p70 l' effort que nous devons faire ; de telle sorte que, croyant n' avoir rien fait tant que nous ne sommes pas parvenus à une complète émancipation, nous détruisons par là même tout lien avec la vie et le monde. être stoïcien et prendre un intérêt réel au monde était une inconséquence. Quelques grands hommes, sans doute, commirent cette heureuse inconséquence, et, s' étant efforcés de se faire dieux, regardèrent, ainsi que dit Montesquieu, cet esprit sacré qu' ils croyaient être en eux-mêmes comme une espèce de providence favorable qui devait veiller sur le genre humain. Mais, encore une fois, c' était une inconséquence que les théoriciens de la secte ne commirent jamais. Cette doctrine n' enseignait rien comme but de notre amour ; elle n' avait donc aucune solution de la vie. Pourquoi être une force, une liberté, un dieu ? Est-ce pour agir sur le monde ? Mais vous ne pouvez être cela qu' en vous détachant complètement du monde. Donc point de solution. Pourquoi donc vivre ? Pourquoi respirer ? Pourquoi ce monde continue-t-il à exister, ce monde mauvaise plaisanterie du destin ? Aussi le stoïcisme enseigna-t-il le dédain de la société, le mépris de la vie, le suicide, et la fin du monde. La solution épicurienne pouvait se prendre de deux manières. épicure nous dit de nous aimer nous-mêmes, et d' accepter les lois de la nature. p71 Mais comment nous aimerons-nous ? Est-ce en recherchant les sensations agréables, ou en évitant les sensations douloureuses ? La première manière fut celle de l' école cyrénaïque, la seconde fut plus particulièrement celle d' épicure. Aristippe, cent ans avant épicure, avait enseigné et pratiqué cet épicuréisme grossier, qui consiste à chercher la volupté partout où on croit la rencontrer. Mais il est évident que cela n' est pas une philosophie. Avoir pour unique principe de rechercher le plaisir, c' est se replonger non seulement dans la foule des hommes qui agissent ainsi, n' ayant pas conscience de ce que c' est véritablement que la vie, mais même dans la foule des animaux, qui obéissent entièrement aux prescriptions de la nature. Vous cherchez la volupté, dites-vous : mais si vous êtes philosophe assez pour avoir réfléchi que la vie n' est qu' une continuelle aspiration et que le présent pour ainsi dire n' existe pas, vous devez être bien sûr de ne jamais la rencontrer ; vous serez toujours à la désirer et à la regretter. Vous voulez exploiter les créatures au profit de votre égoïsme : mais, si vous êtes parfaitement égoïste, vous n' aurez aucun plaisir dans cette exploitation ; et si vous n' êtes pas égoïste, il arrivera, dans ce rapport, que ce seront les créatures qui vous posséderont et qui vous feront souffrir. Le fat Aristippe a beau dire : " je possède Laïs, sans qu' elle p72 me possède ; " on peut affirmer que c' est un mensonge, et qu' elle le possède ou qu' il ne la possède pas. épicure était bien loin de cette manière de chercher le bonheur. Il méprisait profondément Aristippe et son école. Il définissait le bien *fuir le mal*. dans un passage que cite Plutarque, il dit que " la nature du bien s' engendre de la fuite du mal, et de la mémoire que nous en conservons ; que le bien gît à se souvenir que l' on a été tel, et que tel cas est advenu ; que ce qui donne une joie inestimable et incomparable, c' est de savoir que l' on a échappé à un grand mal. C' est en cela que consiste véritablement le bonheur ; c' est donc là qu' il faut viser ; c' est à cela qu' il faut s' arrêter, sans vaguer en vain de côté et d' autre. " loin donc de regarder le monde comme une coupe de volupté où il n' y avait qu' à s' enivrer sans relâche, épicure et ses vrais disciples avaient plutôt pour principe que notre vie ne devait consister qu' à nous guérir de la douleur. Le plaisir pour eux n' était pas le plaisir, mais un remède ; et l' un d' eux, Métrodore, disait que les accidents fâcheux remplissaient tellement toute la trame de la nature et de la vie, que la nature ne saurait où mettre le bien et la joie, si auparavant elle ne délogeait pas la douleur. p73 Aussi la vraie secte d' épicure faisait-elle consister la sagesse à savoir trouver un profond repos, à couvert de tous les vents et de toutes les vagues du monde. C' est ce que Lucrèce a si admirablement exprimé, lorsqu' il parle de ce retour sur nous-mêmes et de ce plaisir égoïste que nous éprouvons quand, du haut d' un rocher, nous considérons la mer en furie et des vaisseaux prêts à s' engloutir : *suave, mari magno, turbantibus aequora ventis, e terra magnum alterius spectare laborem : non quia vexari quemquam est jucunda voluptas, sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est...* etc. on se représente ordinairement l' épicuréisme p74 comme la doctrine du plaisir : rien n' est plus faux, quant à épicure. La vraie doctrine d' épicure était, au contraire, fort triste. On y cherchait le contentement, il est vrai ; mais un contentement tout à fait négatif, si je puis m' exprimer ainsi. Il s' agissait de n' être pas malheureux ; de fuir l' agitation, les soucis, les inquiétudes, toutes les occasions de souffrance. *cache ta vie* était le proverbe des épicuriens. Leur maxime était de ne pas s' entremettre d' affaires publiques. La volupté des sens était considérée par eux comme une nécessité, et comme la suite des besoins que nous donne la nature. Mais,

bien loin d'entretenir ses passions par l'idée que cette volupté fût en elle-même un bien, le sage ne devait tendre qu'à diminuer cette nécessité, et à vivre de plus en plus en repos, à l'abri des passions comme à l'abri du monde. Le calme avec un certain contentement, fondé sur la conscience de ne pas souffrir et d'avoir échappé à des périls sans nombre, voilà donc, p75 en définitive, le souverain bien d'épicure. Aussi Plutarque s'écrie : "ô la grande félicité et la grande volupté dont jouissent ces gens-là, s'esjouissant de ce qu'ils n'endurent pas de mal, qu'ils ne sentent aucun souci, ni ne souffrent douleur quelconque !" et il tâche de leur remontrer que cette espèce de calme plat, où ils se fixent, n'est pas chose bien désirable : *Platon, dit-il, ne voulait pas qu'on estimât la délivrance de tristesse et d'ennui volupté, mais qu'on la regardât seulement comme la première ébauche des gros traits d'une peinture, une sorte de mélange du blanc et du noir, où rien de dessiné ne paraîtrait encore... etc.* p76 cette critique du véritable épicurisme est d'une admirable justesse. La quiétude où épicure prétendait placer l'homme était en effet, je le répète, toute négative. Aussi l'épicurisme n'a-t-il jamais pu s'y tenir ; et cela est tellement vrai que ce que l'on entend vulgairement par ce mot est plutôt la doctrine d'Aristippe et de l'école cyrénaïque, que celle d'épicure. Horace lui-même, qui a si profondément compris la doctrine philosophique de son maître, ne l'a rendue poétique qu'en la teignant d'aristippisme et de volupté. Le *carpe diem* revient sans cesse sous sa plume. Il ne s'agit pas seulement pour lui de satisfaire aux prescriptions de la nature, mais de les appeler et de les savourer par des désirs toujours renaissants. épicure voulait rester en place : il ne voulait pas remonter le torrent comme Zénon, il ne voulait pas s'y livrer aveuglément comme Aristippe ; il ne croyait pas, comme Platon, que ce torrent, aidé de nos efforts, pût nous p77 mener au terme d'un voyage. Non, il voulait rester immobile, recevoir chaque vague et la laisser passer ; puis venait la mort, qui terminait l'exercice du sage. Mais son sage, qui joue ainsi avec la vague, qui ne prétend avoir que de l'adresse, qui ne veut ni résister ni se diriger, est, pour peu que le torrent soit fort, entraîné à son insu par la vague. Dépourvu d'idéal avec épicure, on s'habitue insensiblement à regarder la volupté comme un bien, et non comme une guérison du mal ; on ne l'attend plus, on la cherche ; on n'obéit plus à la nature par raison, on se livre avidement à ses penchants ; on les désire, et on s'y abandonne. La pente est inévitable. La cause profonde de cela est que notre vie est une continuelle aspiration, et que nous ne pouvons par conséquent résister, sans point d'appui, à la force qui nous entraîne. L'épicurisme devait donc tourner soit à un égoïsme étroit, soit au sensualisme ; la maxime d'épicure *aime-toi* devait se transformer, pour tout homme naturellement froid, en prudence égoïste pleine de vide et d'ennui, et, pour tout homme naturellement passionné, en amour déréglé des créatures. C'est ce qui est arrivé, et c'est ce qui arrivera toujours. Le platonisme ouvrait également deux routes différentes. *aime Dieu*, dit Platon, aime la beauté, la bonté céleste, dont tu es sorti et où tu retournes. Si tu n'aimes pas ce but, tu chercheras vainement p78 ton bonheur dans les créatures : tu ne trouveras jamais la subsistance de ton âme ; car ton âme ne peut se nourrir que du beau. On pouvait entendre ce précepte de deux façons : ou comme le navigateur, qui suit sa route avec les étoiles et contemple le ciel pour se diriger, ou comme l'astronome, qui ne regarde que le ciel et ne songe pas à la terre. On pouvait, ainsi que Platon l'indique assez positivement, chercher le beau à travers le monde, par le moyen du monde, dans le monde ; l'extraire du monde, et le renvoyer au monde. On pouvait aussi ne considérer que l'objet, Dieu, la beauté infinie, croire qu'on pouvait se mettre immédiatement en rapport avec elle indépendamment du monde, et l'appeler si passionnément que tout disparût devant cet élan. C'est ce qu'a fait le christianisme. La maxime de Platon était : " fais effort pour devenir semblable à Dieu *autant que cela est en ton pouvoir* " : (omoios theô kata to dunaton.) les chrétiens ont retranché cette condition restrictive qui conservait la nature et la vie. Ils ont voulu comme les stoïciens un salut prompt, rapide, instantané. Ils ont dit au monde, comme le sage de Sénèque : *non placet. Liceat eo reverti unde venio.* p79 en cela, suivant nous, le christianisme s'est profondément éloigné du platonisme. Il s'en est encore profondément éloigné sur un autre point, et cette déviation était la conséquence de la première. Platon avait dit : nous avons deux moyens pour remonter à Dieu, la raison et l'amour. Les chrétiens, se séparant du monde, ont dû négliger le libre arbitre, et ne reconnaître que la grâce. C'est la doctrine de S Paul et de S Augustin ; et quelque effort qu'on ait fait pour conserver le principe de la raison libre, c'est la vraie doctrine du christianisme. Socrate, Platon, Zénon, épicure, et les deux grands docteurs du christianisme, S Paul et S Augustin, sont donc, en résumé, les termes successifs du développement de la question du bonheur. C'est un raisonnement suivi. Socrate commence pour notre Occident l'antiquité philosophique, que S Augustin termine, en ouvrant la religion du moyen-âge. Ce sublime dialogue a duré dix siècles, et pourtant l'on pourrait ainsi le formuler en quelques paroles : *Socrate (450 ans avant Jésus-Christ)*. que les sophistes se taisent. Que les savants cessent de s'enorgueillir, et d'entasser de folles hypothèses pour expliquer le monde. Que les artistes sachent que l'art sans but n'est qu'une puérité, si ce n'est pas un poison. La seule connaissance p80 digne de l'homme, celle qui donnera à la science et à l'art une destination véritable, c'est la connaissance de ce qui est *le bien et le mieux*, et cette connaissance ne peut s'acquérir que par l'étude de nous-mêmes. *gnôthi seauton.* Platon. De l'étude de nous-mêmes il résulte que l'homme est une force originellement libre, mais actuellement unie à la matière,

laquelle paraît être coéternelle à Dieu. Nous tendons à retourner à notre source par l' effet naturel de la vie, qui est une aspiration, un amour continu et sans fin ; mais nous ne pouvons y retourner véritablement qu' en nous attachant aux rayons de beauté divine perceptibles pour nous. C' est donc vers Dieu que doit tendre et la science, et l' art, et toute la vie humaine. ô grecs, vous êtes des enfans. J' ai voyagé chez ceux qui vous ont donné tout ce que vous possédez de savoir, et voilà ce que vos maîtres m' ont appris. Zénon. Si, comme le dit Platon, l' homme est originairement une force libre, pourquoi ne s' affranchirait-il pas à l' instant même, et ne reprendrait-il pas sa vraie nature, en se séparant rationnellement du monde ? p81

épiciure. Vous êtes des rêveurs. Je serai le premier des sages. Ne voyez-vous pas que vous êtes sous le joug de la nature, qui vous a créés dans une de ses infinies combinaisons ? Donc toute la sagesse consiste à obéir à la nature dans ses prescriptions inévitables, et à se mettre à l' abri de ses coups, comme on ferait avec un animal fougueux, si on voulait s' en servir. Saint Paul. Je me sens libre et esclave à la fois. Je suis charnel, vendu au péché. Je ne fais pas le bien que j' aime, mais le mal que je hais. Misérable que je suis ! Qui me délivrera du corps de cette mort ? Ce sera la grâce de Dieu, par Jésus-Christ notre seigneur. Pélage. Au moins restons-nous libres en quelque chose ; et si nous devons tendre uniquement vers Dieu, au moins est-ce en vertu d' une force qui est en p82 nous, en vertu de notre liberté et par notre propre mérite. Saint Augustin. Non. Le péché a tout envahi, et ne nous a rien laissé. L' amour qui nous sauve n' est pas de nous ; nous n' en avons par nous-mêmes aucune trace, aucun vestige ; il nous est donné par Dieu, quand il lui plaît et comme il lui plaît. Nous ne sommes libres en rien. ô mon Dieu ! Tu me commandes que je t' aime : donne-moi ce que tu me commandes, et commande-moi ce que tu veux. 9. *Du progrès de l' humanité par rapport au bonheur.* je ne connais rien de plus profond dans la poésie de notre temps que quelques pages d' Edgar Quinet dans son *Abasvérus*. c' est à la iii^e journée, intitulée *la mort*. la scène se passe dans la cathédrale de Strasbourg ; les morts sortent de leurs tombes, pour se plaindre de ne pas voir arriver ce paradis où ils avaient mis si fermement leur espoir de bonheur. Puisque je viens de faire parler, en me servant de leurs propres formules, les cinq ou six hommes dont la controverse, continuée p83 d' écho en écho à travers dix siècles, a enfanté la religion du moyen-âge, je ne saurais m' empêcher de mettre fidèlement en contraste cette plainte que le poète prête à l' humanité, accusant de déception la théorie de Platon transformée par le christianisme : *choeur des rois morts. ô Christ ! ô Christ ! Pourquoi nous as-tu trompés ? ô Christ ! Pourquoi nous as-tu menti ? depuis mille ans, nous nous roulons dans nos caveaux, sous nos dalles ciselées, pour chercher la porte de ton ciel... etc.* p86 Jean-Paul, le poète allemand, avait déjà eu la même idée. Dans une sorte de rêve sublime, il vit Jésus descendre la nuit sur la terre et éveiller les morts dans leurs tombeaux pour leur dire : " j' ai été trompé, pardonnez-moi ; je suis allé vers mon père, et ne l' ai pas trouvé. Il n' y a pas de ciel comme je le croyais, et le paradis que je vous ai prêché n' existe pas. " Quinet a mieux aimé mettre dans la bouche des hommes eux-mêmes la plainte et la révolte. Cette plainte, je le répète, est magnifique autant que douloureuse. Mais ce que nous aimerions encore mieux entendre, ce serait un chant de justification pour répondre à cette plainte. Qu' il serait beau de voir le poète, apparaissant *vivant* au milieu de ces morts, leur expliquer leur mythe qu' ils n' ont point compris, et s' écrier, comme Démosthènes aux grecs de Chéronée : non, vous n' avez pas failli ; votre foi n' a p87 pas été trompée, votre espérance de bonheur n' a pas été et ne sera pas vaine... mais hélas ! Quand le poète théologique de notre époque viendra-t-il ? Nous en sommes encore à la plainte. Faut-il donc, comme Voltaire, dire que, philosophes ou chrétiens, disciples d' épiciure ou de Zénon, de Platon ou de S Paul, tous ceux qui ont cherché le *souverain bien* ont cherché vainement la pierre philosophale ? En cherchant la pierre philosophale, on a découvert la chimie ; en cherchant le souverain bien, l' humanité s' est perfectionnée. Tout homme qui a cherché le souverain bien, soit avec Platon, soit avec épiciure, (j' entends le véritable épiciure), soit avec Zénon, soit avec le christianisme, a été, à des degrés divers, dans la voie du perfectionnement de la nature humaine. Tout homme qui n' a pas cherché le souverain bien, en suivant l' une ou l' autre de ces directions, a été dans la voie de la dégradation de la nature humaine. Les chrétiens disaient : " hors de l' église point de salut. " il est certain que hors de la voie du perfectionnement philosophique et religieux, l' homme abandonne sa nature d' homme et sa destinée, pour se livrer au hasard et rétrograder vers la condition des animaux. Aussi voyez ; la société tout entière et toutes p88 les vertus sont sorties de cette recherche du souverain bien ; toutes les règles de la morale en dérivent, et ne dérivent que de là ; tellement que, ce point négligé, je défie de me citer soit une vertu, soit une règle de morale, qui subsiste. Des quatre solutions que nous venons d' indiquer, l' épicuréisme, le stoïcisme, le platonisme, et le christianisme, la moins féconde en vertus et en règles de morale est, à nos yeux, l' épicuréisme : et pourtant combien de vertus elle enseigne déjà ! Encore une fois, je parle de l' épicuréisme d' épiciure, de ce système de prudence et de prévoyance, reproduit en partie, au dix-huitième siècle et de nos jours, par la portion vraiment respectable de l' épicuréisme moderne. Je ne parle pas des prédications de volupté et d' abandon irréfléchi à toutes les chances de la vie, sans autre guide que la sensation ; ceci, je le redis encore, est un délire, et non pas une philosophie. L' épicuréisme, en nous enseignant à nous aimer nous-mêmes, nous conduit à nous respecter nous-mêmes. Il nous apprend à

limiter nos désirs. Il s'efforce de nous montrer les conséquences de nos actions, et par là nous empêche de nous livrer à la fatalité. C'est une philosophie bien triste sans doute que de restreindre la vie au présent sans passé et sans avenir, comme un accident entre deux p89 sommeils infinis. Mais quand on voit que ceux qui ont le plus profondément creusé la condition humaine sous ce point de vue sont arrivés à enseigner une morale pure, on ne peut s'empêcher de reconnaître que cette philosophie a été une des grandes voies du perfectionnement général de l'humanité. Les biens qui sont véritablement sortis de l'épicurisme se rapportent plus particulièrement au perfectionnement de notre vie matérielle. Le fond de ce système est le choix, *airésis*, comme disait épictète, ce qu'on appelle aujourd'hui la prévoyance. De là est résulté directement un certain aménagement des plaisirs qui nous sont communs avec les animaux. En sanctifiant pour ainsi dire le soin de la vie matérielle, l'épicurisme a été indirectement cause de cette multitude de perfectionnements que l'intelligence humaine a trouvés dans les propriétés de la matière. Si la vie qui nous est commune avec les animaux n'avait pas rencontré une justification raisonnable et pour ainsi dire religieuse, l'intelligence humaine se serait précipitée encore plus qu'elle ne l'a fait dans la route purement contemplative où le christianisme s'est plongé avec tant d'ardeur. Il est évident que toutes les sciences d'expérimentation qui consistent à découvrir les volontés de la nature, pour en détourner les mauvais effets et en recueillir les p90 bons, ont au fond une certaine affinité avec l'épicurisme ; aussi ont-elles toujours cherché en lui la justification de leurs efforts. Et qu'on ne dise pas que, sans cette philosophie, nous aurions bien su faire toutes ces découvertes, par cela seul qu'elles nous étaient utiles. S'il n'y avait pas eu une doctrine qui présentât l'utilité sous un aspect moral, l'humanité eût condamné absolument ces recherches ; car la loi de l'humanité est d'être morale. Effort sublime vers la liberté, le stoïcisme a enfanté pour l'humanité des biens d'un autre genre. Avec épictète, il s'agissait d'éviter les maux, en obéissant à la nature en esclave intelligent ; avec Zénon, il fallait être libre. Or, enchaîné par la nature, enchaîné par la société, l'homme ne pouvait alors être libre qu'en se réfugiant dans une sublime indifférence. Vingt siècles se sont écoulés ; voyez si les révolutions du monde n'ont pas amené un progrès de liberté dans notre condition naturelle et sociale, et si cette aspiration à être libres, source du stoïcisme, n'a pas eu sa réalisation. L'homme s'est affranchi de l'homme et de la nature. Il s'affranchira de plus en plus de l'homme et de la nature. L'homme deviendra de plus en plus l'égal de l'homme, et la nature obéira de plus en plus à l'homme. Nous sommes aujourd'hui presque aussi puissants sur la nature que le Jupiter tout-puissant de l'Olympe des grecs ; et le temps approche p91 où épictète ne sera plus en aucune façon l'esclave des autres hommes. Mais de ces diverses solutions celle qui a eu le plus d'influence sur le monde, c'est incontestablement l'idéalisme de Platon. Ce fut vraiment l'étincelle de vie qui anima notre Occident. Comme la statue de Pygmalion où tout est marbre jusqu'au moment du contact de l'amour divin, l'Occident resta sans lumière morale jusqu'à la révélation de Platon. C'est Platon, si longtemps surnommé *le divin*, qui, heureux interprète de la philosophie antérieure, fit le premier descendre sur nous le feu qui nous fait vivre. Quand il eut enseigné que le propre de l'homme n'était pas la satisfaction des sens à la manière des animaux, mais que le propre de l'homme était la satisfaction d'un besoin inné de beauté et de bonté, la moralité humaine eut conscience d'elle-même. Ce fut alors vraiment pour la première fois que l'homme dans notre Occident eut la face tournée vers le ciel : *os homini sublime dedit*. car la révélation de cet attrait vers le beau fut la révélation de ce que l'on a appelé le ciel. Platon n'excluait pas la science, avon-nous dit. Au contraire les sciences étaient pour lui la réalisation incomplète, mais accessible à l'homme, de l'idéal humain. Les sciences connues reçurent donc un nouvel élan de l'idéalisme. Des sciences presque p92 inconnues jusque là naquirent. Dans le sein de Platon se forma Aristote, aussi fortement tourné vers la vertu que son maître. Aristote engendra Alexandre, ce missionnaire de la philosophie, si pénétré d'idéal que la terre ne pouvait ni le satisfaire ni le contenir. Alexandre transporta la Grèce en égypte, à son berceau. Puis d'Alexandrie le foyer vint à Rome, et tous ces romains commencèrent à se demander vers quelle étoile marchait l'humanité. L'idéalisme, réalisé anthropomorphiquement par des juifs, produisit le christianisme. Alors tout l'Occident se tourna avec tant d'empressement vers l'idéal, que non seulement la vie qui nous est commune avec les animaux fut méprisée, mais que l'on crut pouvoir immédiatement, et sans l'intermédiaire de cette vie, se réunir à la beauté divine. De là le monachisme et le christianisme du moyen-âge. Quand on découvre un continent nouveau, il faut l'explorer et le défricher ; on voit s'élancer, avec une sorte de frénésie sublime, des espèces de conquérants qui se frayent une route au sein de la nature sauvage, des pionniers qui mènent une vie inculte là où par eux doit régner un jour la civilisation. à combien plus forte raison, quand le monde spirituel commença à être entrevu, ne devait-on pas se précipiter avidement à sa recherche, et se frayer son chemin la hache à la main ! Ce fut p93 le rôle des Antoine, des Basile, des Benoît, ces praticiens sublimes du platonisme interprété par s. Paul, s. Athanase, et s. Augustin. Mais, lancé dans cette voie, il fallait à l'homme la fin du monde ; on y croyait, on l'attendait : l'évangile même l'avait prédite pour une ou deux générations. La fin du monde ne vint pas. D'ailleurs l'idéal n'avait pas ravi tous les hommes au même degré ; l'abstinence ne les avait pas tous séduits ; la

virginité, le célibat, n'avaient pas tout envahi. De là deux mondes et deux christianismes : d'un côté les laïques, et de l'autre les prêtres et les moines ; d'une part la doctrine absolue de s. Paul et de s. Augustin menant au détachement complet du monde, et de l'autre cette même doctrine modifiée pour s'accommoder avec la vie. S. Paul, comme nous l'avons vu, avait dit : " soit que vous mangiez, ou que vous buviez, ou quelque autre chose que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu. " L'église adopta ce suprême précepte de l'amour, elle l'admit dans toute sa rigueur, et pourtant elle en repoussa la rigueur ; elle eut deux solutions. Le grand docteur du moyen-âge, s. Thomas, n'a-t-il pas soigneusement expliqué qu'il suffisait d'avoir *virtuellement* Dieu pour objet dans notre amour des créatures ? p94 Quand s. Thomas, au treizième siècle, expliqua ainsi le précepte de s. Paul, c'est que la période ascendante du stoïcisme idéaliste était terminée. C'était déjà en effet un retour vers la nature, un amendement pour revenir à une autre interprétation du platonisme, que cette explication. Aussi, au treizième siècle, en même temps que ce mot est prononcé, voyons-nous revenir les sciences avec Aristote, les arts avec les croisades ; et, comme si Platon devait présider à cette phase nouvelle aussi bien qu'à la première, le platonisme ancien vient de nouveau se poser en Italie, comme un rival, en face du christianisme. Voilà l'ère de la renaissance. On sort de la phase du christianisme absolu, qui n'a et ne veut avoir que Dieu pour objet. On admet toujours cette doctrine, et pourtant on suit une autre route. On est façonné à l'idéalisme, et pourtant on ne rejette pas la terre. On a la religion, et on admet la science. On a l'évangile et les pères, et on introduit le péripatétisme dans la scolastique. On a l'espoir du paradis, et, en attendant, la peinture cherche à réaliser sur la terre des figures divines. On croit encore à la Jérusalem céleste, quand Léon X élève ses temples et ses palais vers les cieux. Ce fut à cette époque que la doctrine de l'idéal produisit à pleines mains ses fruits. La science et l'art avaient reçu l'illumination du baptême. p95 Ainsi Platon embrasse tout le monde moderne par deux liens universels, la charité et l'art. Notre corps est un réseau d'artères et de veines qui s'enlacent ; les unes portent le sang à tous nos membres, les autres le ramènent au cœur. Ainsi la charité et l'art : la charité, c'est le cœur et les artères, où réside le principe de la vie ; l'art, ce sont les veines, qui rapportent au cœur un sang noir et souvent altéré, que le cœur vivifie. Que d'artistes sont sortis de l'idéalisme ? Si Lucrèce et Horace sont fils d'épicure, combien plus nombreuse est la postérité de Platon ! Dans sa *divine comédie*, Dante raconte qu'il eut Virgile pour introducteur dans le ciel. C'est qu'en effet Virgile est un reflet de Platon, et un reflet qui annonce le christianisme. Mais depuis Virgile jusqu'à nous, quel monument un peu sublime de l'art n'est pas empreint d'idéalisme ? Aujourd'hui la doctrine qui repoussait la nature et la vie est renversée. Les vérités qui lui avaient donné l'existence sortent de l'enveloppe brisée du mythe, comme la chrysalide du cocon où elle s'était enveloppée. Plus de prêtres : nous sommes aujourd'hui les laïques restés seuls, mais les laïques élevés à la condition d'hommes qui doivent avoir compris que le propre de l'homme est d'aimer le beau et le bon, et d'en nourrir son âme. La leçon de Platon doit avoir profité, cette leçon que p96 Jésus répéta lorsqu'il dit : *l'homme ne se nourrit pas seulement de pain*. donc, par l'épicurisme, par le stoïcisme, par le platonisme, et par le christianisme, nous nous sommes éloignés profondément de la condition des animaux. Mais, sans la philosophie, en quoi notre vie, je le demande, différerait-elle de la vie des animaux ? Le platonisme a été le plus grand mobile du perfectionnement moral de l'homme, et l'instrument le plus actif de la sociabilité. Le stoïcisme a surtout été le ressort intérieur et énergique des révolutions du monde. L'épicurisme a présidé surtout au perfectionnement industriel de l'humanité. Le premier a surtout considéré nos rapports avec nos semblables et avec Dieu. Le second a voulu surtout nous perfectionner nous-mêmes. Le troisième s'est plus directement occupé de la nature extérieure. Le perfectionnement réel et général n'a cependant eu lieu par aucun de ces systèmes exclusivement, mais par tous. Le résultat général a été le perfectionnement de nous-mêmes par l'idéalité et par la puissance sur la nature extérieure ; ce qui comprend les formules incomplètes de ces trois systèmes. p97 Il a fallu l'alliance du stoïcisme et du platonisme dans le christianisme, c'est-à-dire un suprême mépris de la terre, uni à la charité, pour émanciper les femmes et les esclaves, et pour civiliser les barbares. C'est en s'élevant vers la chasteté absolue, la pureté absolue, l'indépendance absolue, l'isolement absolu de l'humanité ; c'est par la renonciation au monde, le célibat et les couvents, que le type humain s'est d'abord perfectionné. Mais que cette considération ne nous fasse pas oublier que l'épicurisme a été le contrepoids à l'excès du stoïcisme platonicien. C'est lui qui a dit à l'orgueilleux idéalisme, qui menaçait de détruire la base terrestre de notre existence : tu n'iras pas plus loin. C'est lui qui a sanctifié cette espèce de dévotion aux lois naturelles, source sainte de tant de découvertes, et d'où est résultée la puissance industrielle, laquelle doit un jour servir en esclave soumis l'idéalité platonicienne. Déjà c'est l'alliance de cette puissance sur la nature, avec les sentiments de sociabilité issus du platonisme, qui fait qu'aujourd'hui nous voyons des nations de trente millions d'hommes vivant dans une certaine égalité, tandis que les nations antiques ne connurent jamais que le régime des castes. Inclignons-nous donc devant la philosophie ; car nous avons tout reçu d'elle. p98

10. Conclusion. concluons. C'est de l'homme qu'il s'agit et de l'espèce de bonheur qui lui convient ; ce n'est pas de la vie des animaux que nous avons à nous occuper. Or qu'est-ce que l'homme ? Nous avons vu

que l' état permanent de notre être est l' aspiration. émigration d' un état antérieur et immersion dans un état futur, voilà notre vie, depuis notre naissance jusqu' à notre mort. Ce qui *est* réellement en nous, ce n' est pas l' être modifié par le plaisir ou la douleur, c' est l' être qui sort de cette modification, et qui en appelle une autre. Nous ne sommes, pour ainsi dire, jamais dans le fait de la modification par le plaisir ou la douleur ; nous sommes toujours en deçà et au-delà. C' est pour cela que le présent, comme on dit, n' existe pas, et que nous semblons ne connaître que le passé et le futur. Donc tout notre bonheur consiste essentiellement et uniquement dans l' *état* avec lequel nous aspirons. C' est ce que j' appellerais volontiers le ton de notre vie. Que les sensations successivement éprouvées influent sur ce ton de notre âme, je ne le nie pas ; p99 mais ce que je nie, c' est qu' elles constituent notre *moi*, notre personnalité, notre vie. Notre *moi*, notre personnalité, notre vie véritable consiste essentiellement et uniquement, je le répète, dans notre mode d' existence en passant d' une situation à une autre, d' un point à un autre. Quand un mobile parcourt une distance, il passe successivement de point en point ; et ces points nous servent à mesurer sa vitesse. Mais sa vitesse est autre chose que ce qui sert à la mesurer. Le milieu où il passe peut influer sur cette vitesse, en la ralentissant ; mais tant qu' il restera de la force au mobile, cette force fera sa vitesse. De même, notre être est ce qui dure après la sensation, et non pas ce qui est dans la sensation. C' est cet *état* d' aspiration qui constitue proprement l' homme : c' est donc cet état qu' il faudrait nous attacher à perfectionner. Nous rendre heureux n' est donc pas directement amasser autour de nous ce que nous croyons le bien, et en éloigner ce que nous croyons le mal ; mais c' est, avant tout, faire que notre état fondamental, ce que j' appelais tout à l' heure le ton de notre être, soit de plus en plus heureux. Voilà ce que nous devrions considérer directement. Les plaisirs et les biens de tout genre ne sont tout au plus qu' un moyen de perfectionner p100 indirectement cette situation fondamentale de notre âme. Cet état dans l' aspiration est réellement ce qui distingue les hommes entre eux, ce qui les sépare par des barrières infranchissables, ce qui les fait différents, ce qui constitue le *moi*, la personnalité des êtres. Rien donc, à notre avis, n' est plus puéril que de comparer la condition des hommes sous le rapport du bonheur, en prenant, pour peser leurs diverses destinées, les plaisirs et les douleurs, les biens et les maux qui leur arrivent. Tout gît dans la nature de leur âme. Les plaisirs et les douleurs, les biens et les maux, n' ont aucune valeur absolue et constante. Par la même raison, il est puéril de se demander si l' homme du dix-neuvième siècle est plus heureux que celui du dix-huitième, ou que celui du moyen-âge, ou que celui qui a vécu dans l' antiquité ; ou bien si les habitants de l' Asie sont plus heureux que les habitants de l' Europe. Enfin, par la même raison, il est absurde de chercher, sous le rapport du bonheur, des termes de comparaison entre l' existence des animaux et celle des hommes. D' un être à l' autre, le *moi*, la personnalité est différente. Quand, dans la géométrie, vous cherchez le p101 rapport entre des lignes d' ordre différent, vous arrivez à l' incommensurable ; si vous allez plus loin, et que vous imaginiez de chercher, par exemple, le rapport entre des lignes et des surfaces, ou entre des surfaces et des solides, vous arrivez à des racines imaginaires. Un premier point, donc, c' est que nous devons rejeter l' habitude aujourd' hui régnante de raisonner sur le sujet du bonheur en déduction du faux système des compensations. Rien de plus capable de nous affaiblir l' âme et de nous abrutir, que d' avoir toujours devant les yeux que la providence nous doit à tous la même somme de biens et de maux, et que si notre part nous semble inférieure, nous avons le droit de nous plaindre ; rien de plus misérable que de faire ainsi dépendre uniquement notre être des choses extérieures ; rien de plus propre à nous rendre envieux et égoïstes ; rien de plus propre par conséquent à faire notre malheur. Cette prétendue philosophie du dix-huitième siècle ne ferait de nous que des lâches et des enfants. Que le vulgaire considère ainsi le bonheur, comme dépendant uniquement des choses extérieures qui nous arrivent, cela se conçoit ; mais que des philosophes aient légitimé de leur autorité ce préjugé du vulgaire, cela est inconcevable : c' est comme si des savants venaient se ranger, sans p102 aucune raison, à l' opinion du vulgaire sur les faits astronomiques. Cette doctrine des compensations conduisait nécessairement à l' abandon de toute vertu. Car, le bonheur ainsi confondu avec la sensation, que restait-il à perfectionner en nous ? Rien. Tout dépendait uniquement du destin et des deux tonneaux de Jupiter. Au contraire, en ressaisissant la vérité, nous reconquerrons la vertu. En effet, puisque notre être, au lieu de consister dans les sensations, est ce qui les traverse et leur survit sans cesse, notre bonheur ne dépend donc pas uniquement des choses extérieures. La philosophie revient, et avec elle la vertu, qui est la suite de ses leçons. Mais s' il nous faut délaisser la doctrine de la sensation et des compensations, certes ce ne sera pas pour retomber dans les creuses chimères de la psychologie actuelle. La petite réaction qu' on a faite contre le dix-huitième siècle il y a quinze ans, au nom de la psychologie, était malheureusement fort insuffisante. Nous venons, ce me semble, de saisir ce que l' on comprend si difficilement avec les psychologues, la notion du *moi*. nous l' avons déduite du sentiment même de la vie. Les psychologues la font dès l' origine, partir de la volonté, ce qui est une erreur. S' ils avaient plus profondément étudié la p103 vie, ils auraient eux-mêmes mieux compris le *moi*, cet arcane de toute leur science, et ils se seraient fait comprendre. On les a écoutés, on ne savait que leur répondre, et pourtant on s' est beaucoup moqué de leur *moi*. il n' y a point de volonté dans les animaux

; en quoi donc consiste le *moi* des animaux ? Quand nous n'exerçons pas notre volonté, quand nous nous abandonnons à la sensation, quand nous tombons dans le sommeil, que devient notre *moi* ? les psychologues ont donné lieu de penser que ce *moi*, dont ils parlaient tant, n'était qu'une chimère, opposée à la sensation prêchée par le dix-huitième siècle. Ce n'est pas de ce *moi* chimérique des psychologues que nous nous armons, je le répète, contre la doctrine de la sensation. C'est à la vie que nous en appelons, c'est la vie que nous étudions. Notre argument n'est fondé que sur la permanence de notre être après la sensation, et en dehors de la sensation. Mais que faire de cette force permanente en nous, de cette force qui aspire, et qui aspire toujours ? Le vulgaire, qui n'a pas conscience de ce que c'est que la vie, n'en est pas embarrassé. à la manière des animaux, il obéit à cette force, en passant de sensation en sensation, de désirs en regrets, de déceptions en déceptions. Seulement il suit également à son insu, comme des prescriptions supérieures, p104 ce qu'ont enseigné quelques uns des hommes qui, à toutes les époques, se sont fait la question qu'il ne se fait pas ; et de là résulte ce qu'il y a de moralité dans ses actions. Mais le sage se fait incessamment cette question. Que ferons-nous donc, je le répète, de cette force qui est en nous, et dont le propre est d'aspirer sans cesse ? Avec Platon, tournerons-nous cette force vers Dieu ? Et, dans cette voie, nous arrêterons-nous, avec les platoniciens, à des manifestations imparfaites du beau absolu ? Ou bien, avec les chrétiens, nous précipiterons-nous plus immédiatement dans le sein même de Dieu ? Avec épiqueure, au contraire, nous attacherons-nous à la nature ? Comme épiqueure lui-même, nous efforcerons-nous de calmer, de restreindre, d'endormir cette force qui aspire en nous ; et tâcherons-nous de nous procurer artificiellement un sommeil accompagné d'un certain sentiment tranquille de l'existence ? Ou bien, comme ses faux disciples, nous livrerons-nous, de propos délibéré, à une volupté qui, nous le savons, nous fuira sans cesse ? Chose singulière ! On a beaucoup parlé dans ces derniers siècles de l'attraction, on a voulu en faire la loi unique du monde de la matière. On a été plus loin, et on a prétendu introduire cette loi dans le monde moral, comme si le monde moral, une fois soumis à l'attraction, devait prendre cette p105 assiette fixe et immobile que, par un préjugé absurde, on attribue à la nature physique. Il est vrai que ceux qui ont parlé de généraliser dans la société humaine ce qu'ils nomment la découverte de Newton, n'ont jamais compris du monde moral que les apparences ; et c'est encore une sorte d'attraction matérielle qu'ils ont voulu introduire dans le monde moral. Mais, en réalité, ce système de l'attraction dans le monde spirituel existe depuis bien des siècles. Bien longtemps avant qu'on imaginât que les parties de la matière gravitaient les unes vers les autres, que les sphères du ciel étaient des centres d'attraction les unes pour les autres, et que les groupes de soleils gravitaient eux-mêmes vers des centres inconnus ; bien longtemps avant que le monde matériel se révélât à nous sous cet aspect, le monde spirituel nous était ainsi révélé. Qu'est-ce que cet attrait dont parle Platon, sous le nom d'amour, et qui suivant lui, nous ramène vers Dieu ? S. Augustin n'a-t-il pas appelé l'amour *le poids des natures spirituelles* ? tous les immenses travaux du christianisme sur la perfection n'ont pas été autre chose qu'une application de ce principe de l'attraction vers Dieu. Mais, dans les derniers siècles, le retour à la nature a amené la renaissance des sciences physiques, p106 dont le point culminant a été la découverte de l'attraction des corps. Cette vérité a tellement ébloui nos regards, que le monde spirituel, qui avait seul occupé pendant tant de siècles les générations précédentes, s'est éclipsé pour nous ; et nous sommes tombés subitement dans les ténèbres du matérialisme. L'homme ne supportera-t-il donc jamais deux vérités à la fois ? Nous sommes donc aujourd'hui entre deux sortes de révélations : d'un côté, le système de l'attraction spirituelle, qui nous dit que nous sommes une âme qui ne doit tendre que vers Dieu ; et, de l'autre, le système de l'attraction matérielle, qui nous dit que nous sommes un corps, qui ne doit tendre que vers la matière. Pour sortir de cet immense embarras, de cette contradiction infinie qui nous déchire et nous divise, il n'y a, ce nous semble, qu'un moyen. C'est de recourir encore à l'axiome de Socrate, et de nous étudier nous-mêmes. Rousseau, plein d'inconséquences, parce qu'il portait en lui tous les éléments contradictoires d'une synthèse qu'il n'était pas donné à son temps de faire, a dit un jour : *l'homme qui pense est un animal dépravé*. il suffisait, pour faire justice de son paradoxe, de lui demander si, par la même raison, l'animal qui sent ne serait pas un végétal dépravé. Il est certain que nous retrouvons le minéral p107 dans la plante, la plante dans l'animal, l'animal dans l'homme. à quelques égards, l'animal nous paraît un être surajouté au végétal et au minéral, qui tous deux sont en lui. L'homme aussi nous paraît un être surajouté à l'animal, qui est à la racine de son existence. Mais en réalité y a-t-il en nous une sorte d'être purement matériel, une sorte d'être végétatif, une sorte d'être sensible, et un quatrième être raisonnable ? Non, non, assurément. Il n'y a qu'un seul être, l'homme. Quand je considère un animal, je puis bien, par un effort de ma pensée, séparer en lui les facultés de l'animal des facultés purement végétatives que je lui trouve communes avec d'autres êtres que j'appelle *plantes*. mais c'est une abstraction de mon esprit ; et en réalité ces deux ordres de facultés sont tellement unies dans l'animal, que je serais fort embarrassé pour en faire la démarcation ; ou plutôt la séparation est impossible : car toutes les facultés de la plante se sont pour ainsi dire transformées dans l'animal. Ce qui est une propriété végétale dans le végétal est devenu propriété animale dans l'animal. L'animal, si je puis parler ainsi, est une plante animalisée, une

plante métamorphosée en animal. Vous retrouverez par la pensée dans l' animal tout ce qui constituait la vie du végétal, mais transformé. Seulement, par dessus toutes les propriétés du végétal, une faculté nouvelle p108 apparaît, la faculté de sentir. Et aussitôt, cette faculté se liant et se mêlant à toutes les facultés végétales, il en résulte un être essentiellement différent du végétal, et dans lequel toutes les fonctions du végétal sont métamorphosées. Irez-vous, avec le scalpel de votre analyse, séparer cette nouvelle faculté de toutes les autres ; et, parce qu' elle ne préside pas, en première ligne, à toute l' organisation et à toutes les fonctions, quoiqu' elle s' y mêle, direz-vous : voilà l' animal, tout le reste est plante. Ce serait absurde. L' animal est un être nouveau, dans lequel la vie végétative s' est transformée ; mais il consiste aussi bien dans cette vie végétative transformée, quoiqu' il n' en ait pas conscience en tant que sensible, que dans la sensibilité même. Je dis qu' il n' en a pas conscience en tant que sensible, mais j' affirme qu' il en a conscience en tant que vivant. Et, en effet, modifiée par la maladie, par le fer ou le poison, cette vie végétative qui est en lui, et aussitôt vous verrez apparaître chez lui des sensations : donc, dans l' ordre régulier et normal, sa faculté même de sentir était non seulement liée à cette vie végétative, mais fondée sur elle et consciente d' elle d' une certaine façon mystérieuse. Il en est de même de l' homme. L' homme aujourd' hui est peut-être plus loin de l' animal, que l' animal ne l' est du végétal. Mais l' homme n' est pas un p109 animal sur lequel serait surajouté je ne sais quel être mystérieux qu' on appelle âme. L' homme est une âme assurément ; mais il est en totalité une âme unie à un corps, comme dit Bossuet ; c' est-à-dire qu' en lui toutes les facultés animales se sont transformées en facultés humaines. La plante vivait immobile par ses racines ; c' était une de ses propriétés. L' animal se meut pour chercher sa subsistance ; c' est en cela que consiste en partie son être, c' est à cela qu' est en partie consacrée sa vie. La plante respirait par ses feuilles, et sa respiration était assujétie à deux grandes alternatives, le jour et la nuit. L' animal le plus perfectionné, le plus compliqué à nos yeux dans son organisation, reproduit encore ce phénomène : sa vie, depuis sa naissance jusqu' à sa mort, se révèle par une continuelle systole et diastole du coeur, et par une continuelle insufflation et expiration de l' air dans ses poumons. La respiration et la circulation du sang se mêlent chez lui à la sensibilité, pour lui donner un certain sentiment de l' existence. Sa vie, sous ce rapport, est donc encore la transformation d' une propriété de la plante ; mais, dans le passage, cette propriété, de végétale qu' elle était, est devenue animale. Il en est de même du besoin de la reproduction. La plante, immobile, p110 se parait de fleurs par un secret besoin d' amour : l' oiseau construit un nid par le même besoin. En un mot, je défie qu' on me cite soit un acte, soit une propriété, soit un mode quelconque d' existence de l' animal, dont l' analogue ne se retrouve pas chez le végétal. La sensibilité même, cette propriété caractéristique de l' animal, se montre très-apparente chez quelques végétaux, et il est probable qu' elle existe à un degré de plus en plus affaibli chez tous. Mais lors même qu' on voudrait la considérer comme propre et spéciale aux animaux, il ne s' en suivrait pas qu' elle seule constituât réellement leur vie ; car elle est indissolublement unie chez eux à toutes les propriétés qu' ils ont de communes avec les végétaux. De sorte que leur vie est, si l' on veut, une combinaison de sensibilité et de vie végétale, mais combinaison dans laquelle un des éléments est aussi indispensable que l' autre. Si vous prétendiez, par l' analyse, dépouiller l' idée *animal* de tout ce qu' elle a de commun analogiquement avec l' idée *végétal*, vous détruiriez complètement cette idée ; de même que si vous prétendiez conserver dans l' idée *animal* une seule des propriétés du *végétal* intacte et sans métamorphose, vous n' auriez réellement pas un animal, mais un être absurde et impossible, parce qu' il serait contradictoire. Hé bien, cette métamorphose, qui fait que la p111 vie de l' animal est à la fois si analogue et si essentiellement étrangère à la vie du végétal, se reproduit dans le passage de l' animal à l' homme. L' homme a la raison par-dessus l' animal, comme l' animal avait la sensibilité par-dessus les plantes. L' animal est pour ainsi dire un végétal sensible ; l' homme est pour ainsi dire un animal raisonnable. Mais, par l' effet de la sensibilité organisée dans des appareils particuliers appelés *sens*, l' animal est entièrement différent du végétal ; et de même, par l' effet de la raison, l' homme est un être essentiellement différent de l' animal. Chez l' animal toutes les fonctions et toutes les facultés du végétal se retrouvaient, et cependant n' existaient plus ; c' est-à-dire qu' elles étaient transformées. De même, chez l' homme toutes les fonctions de l' animal se retrouvent, mais transformées. L' antique définition, répétée de siècle en siècle : *l' homme est un animal raisonnable*, ne doit donc pas être entendue comme si l' on disait que l' homme est un animal, plus la raison, mais en ce sens que l' homme est un animal transformé par la raison. Nous avons déjà eu occasion ailleurs de démontrer que tous les véritables métaphysiciens étaient arrivés, même sous l' empire des préjugés chrétiens, à reconnaître cette unité de notre nature. Nous avons cité ces admirables paroles de Bossuet : *le corps n' est pas un simple instrument p112 appliqué par le dehors, ni un vaisseau que l' âme gouverne à la manière d' un pilote. L' âme et le corps ne font ensemble qu' un tout " naturel... etc.* nous avons aussi mentionné souvent la définition que le même Bossuet donne de l' âme : *substance intelligente née pour vivre dans un corps et lui être intimement unie* ; sur quoi il ajoute : " l' homme tout entier est compris dans cette définition, qui commence par ce qu' il a de meilleur sans oublier ce qu' il a de moindre, et fait voir l' union de l' un et de l' autre. " nous avons également montré combien cette définition

p113 de Bossuet est préférable à celle d' un spiritualisme aveugle et outré, à celle de M De Bonald, par exemple : *l' homme est une intelligence servie par des organes*. autant la première est complète, autant la seconde est incomplète, et peut par conséquent prêter à l' erreur. L' une est d' un sage qui connaît à fond la nature humaine, la relation et le jeu nécessaire des deux substances qu' il se croit en droit d' y distinguer, et qui, tout en donnant la prédominance à la plus grande, ne sacrifie pas la moindre ; l' autre est d' un fanfaron, qui sera d' autant plus embarrassé de la passivité de notre nature, qu' il aura plus dédaigné le corps et exalté la souveraine puissance de l' âme. Enfin nous avons prouvé, dans les articles que nous rappelons ici, le vide et l' absurdité des nouveaux psychologues qui, abstrayant de l' être complexe *esprit-corps* ce qu' ils appellent le *moi*, et donnant, par une inconcevable pétition de principe, à ce *moi* ainsi abstrait toutes les propriétés qui n' appartiennent qu' à l' être complexe *esprit-corps*, raisonnent ensuite tout à leur aise, sans jamais s' apercevoir qu' ils ont pris pour une base solide le point de départ le plus chimérique et le plus faux. p114 Descartes, dans une réponse qu' il avait faite à Gassendi, l' avait appelé *chair*. Gassendi termina sa réplique par ces paroles remarquables : " en m' appelant *chair*, vous ne m' ôtez pas l' *esprit*. vous vous appelez *esprit*, mais vous ne quittez pas votre *corps*. il faut donc vous permettre de parler selon votre génie. Il suffit qu' avec l' aide de Dieu je ne sois pas tellement *chair* que je ne sois encore *esprit*, et que vous ne soyez pas tellement *esprit* que vous ne soyez aussi *chair*. de sorte que ni vous ni moi nous ne sommes ni au-dessus ni au-dessous de la nature humaine. Si vous rougissez de l' humanité, je n' en rougis pas. " *esprit-corps*, non pas un *esprit* et un *corps*, telle est en effet la nature humaine. " l' homme, dit Pascal, n' est ni ange ni bête. " chose étrange ! Ce mot de Pascal n' a pas encore été compris. Nous distinguons trois règnes, le règne minéral, le règne végétal, et le règne animal ; et nous comprenons l' homme dans le règne animal. Puis, changeant tout à coup de point de vue, nous reconnaissons la nature spirituelle de l' homme, nous lui donnons un nom, nous l' appelons *âme* ; et voilà un autre monde. L' homme alors nous apparaît tantôt comme un animal, tantôt comme une âme. L' animal a ses partisans exclusifs, l' âme a aussi les siens. Les uns, considérant l' homme comme un animal, le ravalent par leurs préceptes p115 à la condition des animaux ; les autres, le considérant comme une espèce d' ange, lui enseignent une vie impossible et contraire à sa nature. De là deux morales également absurdes aujourd' hui et également pernicieuses. N' est-il pas bientôt temps qu' on s' accorde là-dessus en quelque vérité ? Car voilà vingt-deux siècles qu' on se divise : d' un côté seize siècles, depuis Platon jusqu' à la fin du moyen-âge, dont la tendance générale est spiritualiste, et en opposition les six siècles de l' ère moderne, dont la tendance générale est matérialiste. Cette immense controverse a été nécessaire sans doute ; mais n' est-il pas temps de conclure ? Le spiritualisme et le matérialisme ont également vaincu et été vaincus ; tous deux ont raison, et tous deux ont tort. Les matérialistes ont beau dire : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. on peut toujours leur répondre avec Leibnitz : *nisi ipse intellectus*. les spiritualistes ont beau préconiser l' intelligence et la raison ; on leur montrera toujours que cette intelligence et cette raison sont liées au corps, unies au corps, formées et nourries de sensations et de besoins corporels, assujetties à la santé du p116 corps, à la vie du corps, à la nature, à la terre. L' homme n' est ni une âme, ni un animal. L' homme est un animal transformé par la raison et uni à l' humanité. *uni à l' humanité* : ce second point de notre définition demanderait des développements dont ce n' est pas ici le lieu. Contentons-nous de dire que, de même que l' animal ne saurait exister sans le milieu où s' exerce sa sensibilité, de même l' homme, être raisonnable, vit dans un certain milieu qui est la société, et dont le nom plus général est l' humanité. La morale, la politique, les sciences, les arts, sont les divers aspects que ce milieu présente à la raison et à la sensibilité humaine ; et c' est l' homme lui-même qui, par le développement successif de sa nature, a créé ce milieu. Voilà ce qu' on n' a guère compris jusqu' ici, et ce qui a toujours trompé les raisonneurs, et les a conduits soit à l' abîme du spiritualisme, soit à l' abîme du matérialisme. Ne comprenant pas que l' homme est un être nécessairement uni à l' humanité, ils ont considéré l' homme en lui-même, sans se demander s' il y avait un milieu auquel cet homme fût indissolublement uni, et dont il fût inséparable ; et alors, suivant leur tendance, ils n' ont vu en lui qu' un animal ou qu' un ange. L' homme n' est ni bête ni ange, comme dit Pascal ; et il n' est pas seulement non plus un être p117 complexe *esprit-corps*, il est de plus uni à l' humanité. Ce qui était petit, ce qui existait à peine chez l' animal, la société, devient immense chez l' homme. C' est le milieu nouveau, le milieu véritable, le seul milieu où se développe l' existence de cet être nouveau sorti de la condition animale, et qui s' appelle l' homme. Ainsi, pour nous résumer, en considérant que notre être est une force qui sans cesse aspire, et que cette aspiration accompagne la sensation et lui survit, nous échappons fondamentalement à la doctrine de la sensation. En considérant l' unité de notre être, qui est âme et corps à la fois, nous échappons fondamentalement à l' ascétisme chrétien. Enfin, en comprenant que la vie de l' homme est unie à l' humanité, nous découvrons la route où nous devons marcher, la route où les deux tendances qui ont divisé la philosophie viennent se rejoindre ; car, par l' humanité, nous pouvons satisfaire notre soif spirituelle de bonté et de beauté, sans sortir de la nature et de la vie. Nous voilà hors des deux écueils, hors du matérialisme et hors du spiritualisme mal entendu. Le *connais-toi toi-même* de Socrate nous suffit pour être

dans notre condition d' hommes et pour y rester, pour atteindre par la pensée à la dignité de notre nature et ne pas la dédaigner. p118 Oui, Platon dit vrai ; nous gravitons vers Dieu, attirés à lui, qui est la souveraine beauté, par l' instinct de notre nature, aimante et raisonnable. Mais de même que les corps placés à la surface de la terre ne gravitent vers le soleil que tous ensemble, et que l' attraction de la terre n' est pour ainsi dire que le centre de leur mutuelle attraction, de même nous gravitons spirituellement vers Dieu par l' intermédiaire de l' humanité. Voici donc notre dernière conclusion. Entend-on par *bonheur* un état non défini de sensations et de sentiments agréables, indépendamment d' une conception philosophique de notre nature et de notre destinée, la philosophie n' a rien à voir là. Allez, suivez votre fantaisie, courez après les sensations, abandonnez-vous à vos passions ; livrez-vous à la fatalité ; conduisez-vous à la manière des animaux et des enfants ! Vous vivrez d' une certaine façon, vous aurez un certain bonheur ; si, oubliant que vous êtes raison, vous vous faites corps, vous aurez le bonheur des corps ; si vous vous transformez en pourceaux sous la baguette de Circé, vous aurez la joie des pourceaux ; si, oubliant que vous êtes uni à l' humanité, vous vous faites égoïste, vous aurez les plaisirs solitaires d' un homme seul, c' est-à-dire d' un homme horriblement incomplet et qui n' a pas le milieu nécessaire à son existence véritable ; vous serez un être p119 imparfait, une sorte de monstre. En un mot, vous aurez le plaisir et la douleur analogues aux passions que vous réaliserez en vous, et auxquelles vous livrerez votre nature. Mais en même temps la loi du monde, qui est de changer sans cesse, vous fera toujours trouver partout le vide et le néant ; et tôt ou tard le moment viendra pour vous où vous vous réveillerez de cette confuse ivresse, et où, quelque dégradé que vous soyez, vous aurez le sentiment de la nature raisonnable de votre être. Entend-on au contraire par *bonheur* un état conscient de nous-mêmes ; alors c' est à la philosophie seule qu' il est donné de nous le procurer. La question change : il ne s' agit plus réellement d' être heureux dans le sens vulgaire qu' on donne au mot *bonheur*, il s' agit de vivre conformément à notre nature d' hommes. C' est la philosophie qui nous apprend à connaître notre nature, et la pratique de ses leçons s' appelle la vertu. La philosophie a eu ses phases, comme l' humanité. Avec Platon, elle nous a indiqué notre route, en nous donnant pour but Dieu, pour guides la raison et l' amour. Avec Aristote, elle a perfectionné les instruments de notre raison. Avec les chrétiens, elle a perfectionné notre amour. épicure a servi à empêcher que notre élan vers Dieu ne fût un suicide. Le stoïcisme a été notre soutien p120 durant cette route difficile à travers tant de siècles. Aujourd' hui la philosophie nous apprend que le souverain bien consiste à aimer religieusement le monde et la vie. Elle doit nous apprendre comment nous pouvons aimer religieusement le monde et la vie, comment, tout en restant dans la nature et dans la vie, nous pouvons nous élever vers notre centre spirituel. Les chrétiens, pendant dix-huit siècles, ont marché vers la vie future au nom du *père*, du *fils*, et du *saint-esprit*. la philosophie, expliquant leur formule, nous apprendra à marcher vers l' avenir au nom de la *réalité*, de l' *idéal*, et de l' *amour*. le lecteur a maintenant le programme du traité qui va suivre. Notre but est nettement caractérisé dans cette définition de l' homme : *l' homme n' est ni une âme, ni un animal. L' homme est un animal transformé par la raison et uni à l' humanité* ; et dans cette pensée qui résume pour nous l' histoire de la philosophie : *oui, Platon dit vrai ; nous gravitons vers Dieu, attirés à lui, qui est la souveraine beauté, par l' instinct de notre nature, aimante et raisonnable. mais de même que les corps placés à la surface de la terre ne gravitent vers le soleil que tous ensemble, et que l' attraction de la terre n' est pour ainsi dire que le centre de leur mutuelle attraction, de même nous gravitons spirituellement vers Dieu par l' intermédiaire de l' humanité.* **L 1 DEFINITIONS** p121 *chapitre premier.*

Définition psychologique. je partirai de l' homme individu, et je montrerai le lien nécessaire de l' homme avec l' humanité. Je prends donc l' homme tel qu' on est habitué aujourd' hui à le considérer en philosophie, non pas l' homme des théologies antiques, mais l' homme des penseurs modernes ; c' est-à-dire l' homme compris comme absolument distinct de tous ses semblables ; conçu comme possible et comme existant réellement, en tant qu' entité, en dehors non seulement de l' humanité totale, mais de toute fraction quelconque de l' humanité ; isolé dans le temps, sans tradition comme sans prophétie ; isolé dans l' espace, sans famille, sans patrie, sans propriété ; déclaré, en un mot, libre de toute solidarité et de toute réversibilité naturelle ou divine ; indépendant, existant par lui-même, comme est p122 réellement la divinité, ou comme ceux qui ne veulent pas reconnaître de Dieu supposent aujourd' hui qu' est la nature ; rapportant tout à lui, par conséquent, et puisant tout en lui seul, sa certitude, son droit, sa loi, son Dieu. C' est cet être, si individuel, que je veux, pour ainsi dire, convertir à l' humanité. Mais qu' est-ce qu' un tel être ? Il me faut une définition quelconque de cet être. Certes, je n' irai pas le définir, comme je faisais de l' homme, dans l' écrit qui vient de me servir d' introduction, *un animal transformé par la raison et uni à l' humanité*. si je définissais ainsi l' homme à mon début, tout me serait facile ; mais ce serait un cercle vicieux que de commencer ainsi. On ne me laisserait pas faire : l' un me crierait que l' homme n' est qu' un animal ; un autre soutiendrait, au contraire, qu' il n' y a aucun rapport entre l' homme et l' animal, que l' homme est une intelligence ; d' autres enfin riraient de voir rétablir en philosophie des *universaux* tels que l' humanité. Comment ferai-je ? Heureusement je pense que cet être ainsi conçu, cet homme des philosophes modernes, est encore revêtu du caractère de la nature humaine. Tout abstrait que ces philosophes l' aient imaginé, c' est toujours de l'

homme qu' ils ont voulu parler. Donc, p123 en cet être de raison, doit se retrouver la vérité que je cherche. La véritable nature de l' homme doit se peindre dans cet homme, quelque solitaire qu' on le fasse. Interrogeons donc les philosophes. Puisqu' ils en sont venus à se figurer ainsi l' homme, et à l' étudier ainsi, leurs réflexions ont dû avoir pour but de le connaître en cet état d' abstraction où ils l' avaient placé, et de le définir. C' est en effet à quoi a tendu et s' est constamment appliquée toute la philosophie moderne. Toute la philosophie moderne, depuis Descartes, ou du moins toute la métaphysique, a eu pour but d' étudier la nature même de l' esprit humain, et par conséquent de se faire une certaine idée et de donner une certaine définition de cet homme solitaire et individuel dont je veux aussi m' occuper à mon tour. Qu' a fait Descartes, je le demande, en se mettant lui-même en expérience, en se faisant abstrait et solitaire, en s' isolant de toute tradition, en s' isolant de l' univers entier ? Il a étudié l' homme en lui-même, l' être abstrait homme. Et qu' ont fait, après Descartes, les penseurs lancés par lui dans le problème psychologique, dans le problème de l' origine et de la certitude de nos idées ? Ils ont tous pris, comme lui, pour objet de leurs recherches, l' homme séparé de l' humanité. Locke p124 n' abstrayait-il pas l' homme de l' humanité, aussi complètement au moins que son rival, lui qui imaginait que l' homme, avant de recevoir des sensations du monde extérieur, n' était en essence qu' une table rase, sans innéité, sans spontanéité aucune ? Spinoza, en abîmant le rêveur solitaire de son maître Descartes dans la substance divine, sans intermédiaire ; Malebranche, cet autre disciple de Descartes, en arrivant à peu près aux mêmes conséquences ; Berkeley, en déduisant de son maître Locke, un système analogue ; Hume enfin, en concluant de leurs travaux divers un scepticisme universel, ont tous travaillé sur l' homme solitaire et abstrait dont je cherche en ce moment la définition. Leibnitz, plus grand peut-être mais assurément plus universel qu' eux tous, tout doué qu' il fût du sentiment de l' infinité, du sentiment du rapport et de la coexistence de toutes choses, a bien été obligé de les suivre sur ce terrain de l' abstraction. Et qu' a fait Kant après eux, et qu' ont fait après Kant ses successeurs en Allemagne ? Enfin que sont venus faire, à la suite de tous ces maîtres, les pâles disciples, les inconséquents écoliers, qui, dans ces derniers temps, ont voulu mettre la France au pur régime de la psychologie ? C' est toujours le *moi*, toujours l' homme solitaire, qu' ils ont mis à l' étude, c' est-à-dire ce qui p125 reste de l' homme et à l' homme après qu' on a essayé de l' isoler du monde et de l' humanité. Ce qu' ils ont donc fait, c' est précisément l' étude dont je veux me servir, et dont j' ai besoin. Ils ont donné, chacun à leur façon, une certaine définition de cet être solitaire, de cet individu qu' ils considéraient comme étant à lui tout seul l' esprit humain, et qu' ils appelaient en effet de cette dénomination dans leurs livres. Oui, voilà bientôt trois siècles que les métaphysiciens, et à leur suite beaucoup de philosophes, moralistes, politiques, ou autres, discutent sur ce que l' on pourrait appeler l' homme sans l' humanité : *prolem sine matre creatam*. voilà trois siècles, en effet, que la métaphysique est surtout de la psychologie. Mais ce grand labeur devait aboutir à quelque chose ; cette lutte prolongée des écoles devait avoir un résultat. Elle en a eu un ; et ce résultat, je crois l' avoir démontré d' une manière irréfragable dans un précédent ouvrage. Qu' importent donc les erreurs auxquelles a pu donner lieu cette abstraction de l' homme arraché violemment de l' humanité par les philosophes ? Qu' importe que Descartes, le premier, se soit trompé, en ne retrouvant dans cet être ainsi abstrait p126 de l' humanité que l' *esprit*, c' est-à-dire la raison ou la *connaissance* ! Gassendi n' était-il pas là providentiellement, en même temps que Descartes, pour opposer la *chair* à l' *esprit*, et pour réclamer en faveur de la *sensation* ? et si Locke, reproduisant Gassendi avec plus d' étude, mais aussi avec moins de largeur, est arrivé à être, en sens contraire de Descartes, aussi exclusif que lui, et à ne plus voir dans l' homme ainsi abstrait de l' humanité que la *sensation*, Leibnitz n' était-il pas là providentiellement, en même temps que Locke, pour opposer à la formule : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, sa célèbre et invincible réserve : *nisi ipse intellectus*. ainsi voilà déjà deux caractères que l' isolement où les philosophes ont placé l' homme, pour arriver à le connaître, n' a pu faire perdre à l' homme. Mais le même Leibnitz, grand parmi les plus grands, n' avait-il pas aussi aperçu un troisième caractère de l' homme, ou de l' esprit humain, inséparable des deux autres ; et sa formule psychologique de la sensation, de l' aperception, et de la notion dans tout phénomène de la vie, n' est-elle pas le germe que nous n' avons eu, dans ces derniers temps, qu' à développer, pour remettre en lumière, comme dernier résultat de toute la psychologie moderne, l' antique formule de la *trinité* de l' âme humaine ? p127 Je puis donc m' emparer légitimement tout d' abord du résultat de tous les travaux des psychologues depuis deux siècles, et dire à cet être solitaire qu' on appelle aujourd' hui l' homme, et qu' on considère comme complet en lui-même, ce qu' il est psychologiquement, afin d' arriver ensuite à lui faire comprendre son être moralement, politiquement, et religieusement. Je m' arme donc de ce résultat dont j' ai le droit de m' armer ; et je dis : l' homme, quelque individuel, quelque solitaire, quelque abstrait de l' humanité qu' on l' imagine, est, de sa nature, et par essence, *sensation-sentiment-connaissance* indivisiblement unis. *chapitre ii. Utilité de cette définition.* nous voilà, du premier coup, débarrassés, le lecteur et moi, de toutes les difficultés de la psychologie. Nous voilà hors de tous ces tâtonnements par lesquels on se voit forcé de débiter d' ordinaire p128 dans toute recherche sur la morale et sur la politique. J' ose dire que, grâce aux travaux bien compris de tous les penseurs qui ont étudié

l' esprit humain depuis trois siècles, nous avons une lumière qu' ils n' ont pas eue, et qu' ils cherchaient. éclairés par cette lumière, nous pouvons aborder le terrain de la véritable vie de l' homme, la morale, la politique, la société. L' homme des psychologues, en effet, n' est qu' une abstraction, laquelle est bonne à faire pour l' étude, mais est impossible à réaliser. Ce qui est réellement, ce qui vit, ce qui existe, c' est l' homme en société avec l' homme. Néanmoins une véritable connaissance de l' homme considéré abstractivement est si nécessaire, que, faute de cette connaissance, on ne peut que s' égarer dans toute science ayant pour objet l' homme vivant, l' homme social. C' est pour cela que tant de grands génies se sont trompés dans leurs considérations sur la morale et sur la politique. Quel plus grand génie dans l' antiquité que Platon ! J' ajouterai qu' il avait une certaine connaissance de la vraie formule psychologique de l' homme ; tous ses écrits en font foi. Mais bien qu' il connût cette formule, ainsi que l' avaient connue avant lui les pythagoriciens ses maîtres, il en a fait, même en philosophie, un usage erroné, en p129 donnant toujours à l' un des termes de cette formule une prédominance exagérée, et qui détruisait implicitement la formule elle-même. On sait en effet que, pour Platon, l' homme est surtout *connaissance*. il brise ainsi le type humain véritable, en subordonnant les deux termes *sensation* et *sentiment* au troisième terme *connaissance*, au lieu de les unir tous les trois indissolublement. Qu' en est-il résulté ? C' est que ce grand homme a fait, en morale et en politique, un mauvais et j' oserai dire un détestable usage de la formule psychologique qu' il avait en main. Ainsi, dans sa *république*, il conclut de cette formule l' inégalité nécessaire et éternelle des hommes, leur division radicale en trois castes, répondant à ces trois termes, *sensation*, *sentiment*, *connaissance* ; et, sacrifiant tout à la connaissance, il livre les castes de la sensation et du sentiment, c' est-à-dire les *industriels* et les *artistes* ou guerriers, à la caste de la *connaissance*, c' est-à-dire aux savants et aux *prêtres*. il n' est donc en progrès sur les théocraties orientales qu' en un point : c' est qu' il supprime le fait de naissance comme détermination de la caste, anéantissant ainsi la famille naturelle, afin de légitimer aux yeux de la raison la constitution même des castes. Cette suppression de la famille naturelle est encore une erreur ; mais cette erreur même ne remédie pas au mal. Car ce qui sort, en définitive, p130 de son système, c' est la théocratie et le despotisme. Parmi les modernes, Hobbes et Machiavel étaient assurément de grands penseurs ; mais de la formule psychologique de l' homme, ils ne connaissaient guère que le premier terme, *sensation*. Hobbes surtout, qui s' est occupé profondément de psychologie avant de s' occuper de politique, et qui fut le prédécesseur éclatant de Locke et de tous les philosophes sensualistes, se guidait rationnellement d' après ce premier terme, *sensation*, devenu pour lui toute la formule de l' esprit humain. Aux yeux donc de Machiavel et de Hobbes, qu' est-ce que la société humaine ? Une agrégation d' êtres définis *sensation*. voilà un troupeau de brutes, voilà le genre humain composé d' animaux ayant des besoins et des instincts qui les rapprochent ou les divisent, mais n' étant pas autre chose en essence. La conclusion est nécessaire. Machiavel, qui s' occupe surtout de pratique et d' action, conclura de cette vue psychologique le gouvernement par la force et par la ruse. Hobbes, qui s' occupe surtout de théorie, en conclura théoriquement le despotisme, et, annihilant l' homme devant la loi incarnée dans le *roi*, fera du genre humain, pour son plus grand avantage, un troupeau p131 d' esclaves. Combien de politiques, spéculatifs ou pratiques, ont vu les choses humaines comme Machiavel et comme Hobbes, parce qu' ils voyaient l' homme psychologique à travers le même verre qu' eux ! Voilà Rousseau à son tour, le politique du *sentiment*. il sent dans son coeur que l' homme est né libre ou doit être libre, et il le voit partout dans les fers. Il veut chercher s' il n' y a pas quelque forme d' administration légitime, c' est-à-dire propre à restituer cette liberté naturelle de l' homme. Mais quelle idée psychologique a-t-il de l' homme ? L' homme pour lui, malheureusement, n' est qu' un sentiment, une force, une volonté, un *moi*. de là il résulte que tous les hommes lui apparaissent comme autant de forces ou d' individualités séparées, non pas seulement égales, mais identiques, qui ne peuvent être unies en rien que par contrat : " puisque aucun homme n' a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes. " comment, en effet, unir tous ces hommes qui sont tous des forces égales, identiques, existant au même titre, homogènes en un mot, parce qu' elles ne sont toutes qu' une seule chose, p132 une volonté, un *sentiment*. il est évident qu' il n' y a que le contrat, sur le pied de l' égalité par tête, qui puisse faire aboutir à une résultante ces forces homogènes. Rousseau donc se met à l' oeuvre ; il a devant les yeux les débats des antiques sociétés, où, tandis que l' esclave, qui n' était pas compté pour un homme, remplissait les fonctions industrielles, les citoyens venaient sur la place publique comme autant de forces égales, identiques, homogènes, déposer leur vote dans l' urne du scrutin. Rousseau généralise cette situation de forces ou d' individualités homogènes et identiques : " chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale, et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. " mais pour que chaque membre soit partie du tout, il faut que chaque membre ait abdiqué sa souveraineté naturelle, pour ne conserver qu' une partie de sa souveraineté, au prorata du nombre. Rousseau le reconnaît. *afin donc, dit-il, que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement, qui seul peut donner de la force aux*

autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale " y sera contraint par tout le corps ; " ce qui ne p133 signifie autre chose sinon qu' " on le forcera d'être libre " ... etc. ainsi, grâce à cette machine politique, voilà de nouveau l'homme esclave, et esclave de toute manière. épictète esclave conservait au moins la liberté de son intelligence. Le citoyen de Rousseau engage dans le contrat son intelligence. Le citoyen de Rome restait libre quant à son droit familial ; la famille et la propriété existaient pour lui indépendamment de la cité. Le citoyen de Rousseau engage tout dans le contrat ; il devient partie du souverain en tout, et c' est ainsi seulement qu' il est libre. Il n' est donc réellement libre que de sa voix, libre que de son vote. La loi rendue, il est esclave. Mais il y aura toujours, dans la confection de cette loi, une majorité et une minorité. Eh bien, répond Rousseau, la minorité sera esclave ! C' est le seul moyen que l' homme ait d' être libre ; voilà l' artifice et le jeu de la machine politique ; c' est de cette manière qu' on forcera les hommes d' être libres. Ainsi toutes p134 nos idées, tous nos sentiments, tous nos actes, seront ou pourront être gouvernés despotiquement par le souverain, c' est-à-dire par la majorité ! Oui, dit encore Rousseau, il n' y a pas d' autre moyen pour nous d' être libres ; car les hommes sont chacun une force, une volonté, une liberté, un moi indépendant ; et je vous défie d' harmoniser ces moi homogènes, sinon par une convention de ce genre. De même que Platon était arrivé au despotisme par la *connaissance*, de même que Hobbes et Machiavel étaient arrivés au despotisme par la *sensation*, Rousseau arrive donc au despotisme par le *sentiment*. et en effet, en ne considérant l' homme psychologiquement que comme une volonté (sentiment), ou en ne le considérant que comme une passivité (sensation), ou en ne le considérant que comme une intelligence (connaissance), c' est-à-dire en sacrifiant deux aspects de sa nature au troisième, on a, non pas des êtres semblables, mais des êtres homogènes, que rien ne relie, et entre lesquels il n' y a pas d' autre mesure commune que l' abstraction que l' on a conservée, soit connaissance, soit sentiment, soit sensation. Donc, ou vous subordonnez ces êtres les uns aux autres sous le rapport admis par vous, et ainsi vous aurez du premier coup le *despotisme*. ou vous les égaliserez tous, quelque inégalité naturelle qu' il y ait entre eux, même sous p135 ce rapport ; et, en ce dernier cas, vous aurez d' abord le contraire d' une société, vous aurez l' *individualisme*. que si, enfin, vous voulez les harmoniser et les unir en cette condition, vous ne le pouvez qu' en vertu d' un contrat à la façon de celui que Rousseau imagine ; et vous créez par conséquent une majorité omnipotente en tout, ce qui est encore le despotisme, et ce qui serait le pire peut-être de tous les despotismes. C' est ainsi que les trois plus grandes tentatives d' une théorie politique fondée sur la philosophie se sont trouvées fausses, par suite de l' erreur de la donnée psychologique qui les a inspirées. L' homme n' est pas seulement une *connaissance*, peut-on objecter à Platon : donc vos savants n' ont pas droit ; donc votre théocratie n' est pas légitime. L' homme n' est pas seulement une *sensation*, peut-on répondre à Hobbes : donc votre droit du roi ou du plus fort n' est pas autorisé par la nature humaine. Les hommes ont besoin d' être éclairés, parce qu' ils sont intelligence en même temps que sensation. Ils ont besoin de consentir, parce qu' ils sont sentiment en même temps que sensation et intelligence. La morale et la paix doivent sortir d' eux et être en eux. La société est faite pour eux, il est vrai, mais c' est eux qui la font. Elle n' existe pas hors d' eux, en ce sens qu' ils sont eux-mêmes cette société réalisée et responsable. Ils sont responsables, p136 et par conséquent ils ne sauraient être légitimement esclaves. Enfin on peut répondre à Rousseau : l' homme n' est pas seulement une *volonté* : donc vingt volontés ne peuvent rien contre dix. L' homme est intelligence : donc il ne peut s' abdiquer au point d' abdiquer son intelligence. Il est sentiment : donc, quand il aurait fait l' absurde convention d' abolir en lui le sentiment ou la volonté sous le coup de la volonté générale, c' est-à-dire de la majorité, ce sentiment renaîtrait malgré lui en son coeur, et protesterait contre cet inhumain sacrifice ; donc la majorité ne saurait avoir ce despotisme absolu sur le citoyen qui embrasse tout l' homme et toute la vie de l' homme dans votre système. Confions-nous donc à notre formule, qui dit que l' homme n' est pas seulement sensation, ou sentiment, ou connaissance, mais qu' il est une trinité indivisible de ces trois choses. Nous sommes sûrs au moins qu' elle ne nous conduira ni à la théocratie comme Platon, ni à la monarchie comme Hobbes, ni à la démagogie comme Rousseau. p137

chapitre iii. Définition philosophique. mais est-ce la seule donnée philosophique certaine dont nous puissions nous munir au départ ? La psychologie est-elle donc toute la philosophie ? Et, à part de la psychologie, la philosophie générale n' a-t-elle pas aussi quelque axiome certain et indubitable à nous fournir ? Les anciens définissaient l' homme *un animal sociable et politique*. voilà ce que j' appellerais volontiers une formule *philosophique* de l' homme, par opposition à la formule purement *psychologique* que je viens d' exposer précédemment. Les anciens, comme je l' ai dit plus haut, connaissaient aussi, jusqu' à un certain point, la nature psychologique de cet être qu' ils définissaient néanmoins, en philosophie générale, un animal sociable et politique. Pourquoi donc donnaient-ils de l' homme cette seconde définition ? C' est qu' entre l' homme abstrait, objet de la psychologie, et l' homme réel et vivant, objet de l' éthique et de la p138 politique, ils jetaient un pont, au moyen de cet axiome, qui résumait toute leur connaissance philosophique de l' homme, à part de la psychologie. Par là, en effet, ils reconnaissaient clairement le lien nécessaire qui unit l' homme individu à la société. Nous autres modernes, après tant de siècles écoulés, n' avons-nous rien

à ajouter à cette définition philosophique que les anciens donnaient de l'homme ? N' avons-nous rien de plus à dire ? Oh ! Si vraiment. Nous pouvons énoncer aujourd' hui avec certitude une grande vérité, que les anciens n' ont pas connue : *l' homme est perfectible, la société humaine est perfectible, le genre humain est perfectible.* C' est encore là un résumé substantiel de tous les travaux des philosophes depuis deux siècles. Et cette fois c' est la France surtout que nous devons glorifier pour cette découverte. Le propre de la France, en effet, pendant ces deux derniers siècles, a été de prendre d' abord l' initiative en psychologie par Descartes, puis d' abandonner la carrière qu' elle avait ouverte, et de la laisser à d' autres peuples, mais non pour rester elle-même oisive. Après Descartes, en effet, et ses deux commentateurs en France, Malebranche et Arnauld, la France n' a plus produit de métaphysiciens. Le mouvement en ce genre passa à p139 l' Angleterre et à l' Allemagne. Locke, Berkeley, Hume, et, à un moindre rang, les psychologues écossais, signalent la part importante que prit l' Angleterre aux recherches sur la nature abstraite de l' esprit humain. Spinoza et Leibnitz, génies incomparablement plus forts que ceux que nous venons de nommer, servirent pour ainsi dire d' intermédiaires entre la France et l' Allemagne. Spinoza, comme l' antique race dont il était sorti, n' appartient à aucun peuple, et embrasse tous les peuples. Leibnitz, tout en fondant l' esprit philosophique allemand, était encore tourné vers la France ; il écrivit pour elle, et dans notre langue, ses ouvrages les plus notables. Mais la France, occupée alors d' une autre fonction, était inattentive à d' aussi profondes méditations que celles de Leibnitz et de Spinoza ; et si, pour l' oeuvre qu' elle poursuivait, elle sentait le besoin d' une psychologie, elle se contentait de la plus simple et de la plus matérielle pour ainsi dire : elle se faisait traduire celle de Locke par Condillac et Helvétius. L' héritage de Leibnitz et de Spinoza passa donc en définitive aux allemands. Wolf, le méthodique disciple de Leibnitz, constitua définitivement en Allemagne les études négligées et désertées en France. De là sortirent Kant et les successeurs de Kant. Que faisait-elle donc, pendant ce temps, la p140 France, pour délaissier ainsi la succession de son Descartes ? Elle avait cessé de s' occuper du *moi*, ou de l' homme individu, de l' homme abstrait, pour s' éprendre du *nous*, ou de l' humanité. Elle travaillait à fonder la doctrine qui sauvera le monde, la *doctrine de la perfectibilité.* ce n' est pas ici le lieu de démontrer ce que nous avons prouvé ailleurs, que la doctrine de la perfectibilité a ses racines et son siège en France dès le dix-septième siècle ; que le dix-huitième siècle, qui finit par elle, commence aussi par elle ; que sur les confins des deux siècles, en un mot, cette doctrine est venue se poser, et que c' est elle qui, donnant aux hommes une révélation toute nouvelle de leur existence, un sentiment nouveau de leurs forces, une appréciation nouvelle de leur destinée, a créé cette ère remarquable que l' on a nommée le dix-huitième siècle. Si donc la France, après avoir ouvert la route du rationalisme solitaire, ou de la psychologie, par Descartes, s' en est retirée, pour en prendre une autre, cela est un bonheur pour l' humanité. Il fallait que la recherche sur la nature abstraite de l' esprit humain fût continuée, sans doute ; aussi l' a-t-elle été par d' autres peuples. Mais il fallait aussi qu' une carrière nouvelle fût tentée ; il fallait p141 que la nature véritable de l' homme, non pas à l' état psychologique, à l' état virtuel et potentiel, mais à l' état de nature, à l' état de vie et d' existence, fût signalée. C' est ce que notre dix-huitième siècle a providentiellement commencé à faire. Le rationalisme est la prétention d' élever l' individu à la certitude et à la vie, ce qui est contradictoire dans les termes. Si donc, par cette route du rationalisme, on devait arriver à une solution, il était nécessaire aussi qu' une autre solution, une autre idée fût préparée et élaborée en dehors de la psychologie, afin que cette autre idée vînt plus tard se joindre et s' unir à la solution psychologique, et la rendre féconde et utile. C' est ce que le dix-huitième siècle français a tenté, en élevant cette bannière de la perfectibilité du genre humain. Certes, je ne veux pas dire que la France seule ait fondé cette doctrine. Les nations, ses soeurs, ont apporté leur contingent à l' oeuvre. Bacon au dix-septième siècle, au dix-huitième Leibnitz, et dans ces derniers temps Lessing, ont noblement répondu à l' effort de la France. Honneur surtout, parmi ces alliés, à Leibnitz, dont toute p142 la philosophie est imprégnée de l' idée de la perfectibilité ! Mais en France la transmission de cette doctrine est certaine, évidente, ininterrompue ; et si l' on nous demande quels sont les pères de Turgot, de Condorcet, de Saint-Simon, nous pouvons nommer sans crainte une série d' initiateurs français, qui, sans avoir formulé comme eux la vérité générale, l' ont formulée pourtant, l' ont entrevue à différents degrés, et la leur ont transmise en germe, pour qu' ils en fissent à la fin l' explication de toute l' histoire, et l' idée même de la philosophie. L' homme donc n' est pas seulement un animal sociable, comme disaient les anciens ; l' homme est encore un animal perfectible. L' homme vit en société, ne vit qu' en société ; et de plus cette société est perfectible, et l' homme se perfectionne dans cette société perfectionnée. Voilà la grande découverte moderne ; voilà la suprême vérité de la philosophie. De même que nous possédons réellement dans cette définition : *l' homme est sensation-sentiment-connaissance indivisiblement unis*, toute la substance de la psychologie, c' est-à-dire de cette partie de la philosophie qui a pour objet l' *esprit humain abstrait*, de même dans cette définition : *l' homme est perfectible*, nous possédons réellement toute la substance de la philosophie générale, c' est-à-dire de la philosophie qui prend pour objet l' *esprit humain à l' état concret et vivant.* p143 nous partirons donc encore de cette autre définition de l' homme : *l' homme est perfectible.* nous prendrons pour un axiome consenti cette

pensée de Leibnitz : *videtur homo ad perfectionem venire posse*. certes nous ne supposerons pas que le lecteur ait meilleure volonté qu'il ne faut. Nous ne supposerons pas que la doctrine du progrès et de la perfectibilité ait obtenu son entier et plein consentement, qu'il possède en un mot la magnifique foi dans l'avenir et l'inspiration vraiment prophétique qui a fait dire à Saint-Simon : *l'âge d'or, qu'une aveugle tradition a placé jusqu'ici dans le passé, est devant nous...* etc. p144 nous ne supposerons pas, dis-je, que le lecteur apporte, avant de nous lire, cette conviction dans la doctrine de la perfectibilité et cet enthousiasme du maître que nous venons de citer. Nous voulons contribuer, pour notre part, à démontrer et à expliquer la prophétie de Saint-Simon. Nous ne commencerons donc pas par un cercle vicieux, en supposant que notre lecteur croie à cette prophétie, et qu'il ait adopté à l'avance la foi que nous voulons lui donner. Mais nous avons au moins le droit de supposer qu'il n'est pas étranger aux travaux p145 de l'esprit humain dans les deux derniers siècles, et qu'il ne repousse pas absolument : la thèse de Pascal, que, *par une prérogative particulière de l'espèce humaine, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès, à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier...* etc. p146 la thèse de Charles Perrault, identique à certains égards à celle de Pascal, mais plus avancée sous d'autres rapports, que " le genre humain doit être considéré comme un seul homme éternel, en sorte que la vie de l'humanité, comme la vie de l'homme, a eu son enfance et sa jeunesse, qu'elle a actuellement sa virilité, mais qu'elle n'aura pas de déclin ; et que cette loi d'un incessant progrès est vraie et démontrable non pas seulement pour les sciences exactes ou d'observation, et pour l'industrie ou la politique, mais même pour la morale et pour l'art. " la thèse de Fontenelle, identique à celle de Perrault, dont Fontenelle fut le vulgarisateur important : *un bon esprit cultivé et de notre siècle est, pour ainsi dire, composé de tous les esprits des siècles précédents ; ce n'est qu'un même esprit qui s'est cultivé pendant ce temps-là...* etc. p147 la thèse de Bacon, dont le principal ouvrage porte jusque dans son titre, *de dignitate et augmentis scientiarum*, l'idée du progrès, et qui " estimant que les connaissances dont le monde est maintenant en possession ne s'élèvent pas jusqu'à la majesté de la nature, " " conçut le projet de délivrer l'homme de ses fers et de ses entraves, en augmentant, par la puissance intellectuelle, le pouvoir du genre humain sur cette nature, " attachant ainsi, suivant son expression, sa propre fortune à la fortune du genre humain, et se faisant le chef de cette grande expédition contre l'ignorance p148 et le mal qui réunit aujourd'hui, dans la culture des sciences diverses, tant d'efforts, tant de têtes, et tant de bras, et pour laquelle on s'entend, on se communique déjà d'un bout du monde à l'autre ; coalition évidemment formée par " le désir de reculer les bornes de la puissance humaine dans l'accomplissement de tout ce qui est possible, " comme disait encore Bacon, et par le sentiment profond que l'humanité accroît continuellement sa force, et finira par échapper, au moyen de l'intelligence et de la vertu, à sa faiblesse originelle et, si l'on veut, à sa chute. La thèse de Descartes lui-même, qui finit son *discours de la méthode* en disant que *le but de toute sa philosophie tend à rendre dans l'avenir l'homme maître et possesseur de la nature...* etc. p149 la thèse générale de Leibnitz, où la perfectibilité de l'homme se trouve rattachée à une loi universelle de progrès continu dans tout l'univers. C'est de la célèbre *loi de continuité* de Leibnitz que je veux parler, de cette loi qu'il fit adopter aux géomètres, aux physiciens, aux naturalistes, à tous les savants de détail, et qui a produit de si grands fruits, mais qui n'est au fond qu'une autre formule de sa théodicée. La perfectibilité indéfinie de tous les êtres, voilà, comme j'aurai peut-être occasion de le montrer plus loin, le mot suprême de cette théodicée. La perfectibilité de l'homme en particulier en est à la fois la base et le corollaire final. Tout, dans Leibnitz, depuis la monade ou substance simple jusqu'à l'homme, tout progresse vers Dieu, c'est-à-dire vers l'être infini source de tous les êtres ; et, dans cette chaîne de perfectibilité, l'homme nous révèle particulièrement la perfectibilité de toutes les créatures ; car, pour son compte, il est hautement perfectible : *videtur homo ad perfectionem venire posse*. la thèse de Lessing, que " le genre humain passe par toutes les phases d'une éducation successive. " p150 la thèse enfin, pour ne pas multiplier les noms, que Turgot formulait, avec une rigueur et une précision admirables, à la fin du dix-huitième siècle ; cette thèse de la perfectibilité indéfinie de l'homme et de l'espèce humaine que Condorcet, avant de mourir, légua, par un sublime effort, à la postérité, comme le dernier mot et le testament de ce dix-huitième siècle, et que Saint-Simon recevait de leurs mains et transmettait, accrue par sa foi et par sa science, aux générations nouvelles. *chapitre iv. Utilité de cette définition.* Platon, ainsi que je l'ai dit plus haut, a connu la formule psychologique de l'homme ; mais, outre qu'il a faussé, même sous le rapport métaphysique, cette formule, il n'a pas connu, ou a à peine soupçonné la formule philosophique de ce même homme. L'homme a été pour lui un *animal sociable*, voilà tout. La *perfectibilité* des sociétés humaines et de l'homme individu au sein de ces sociétés ne lui fut pas révélée. Si la doctrine p151 de la perfectibilité lui avait été connue, il ne serait pas tombé dans les erreurs qui défigurent sa *république*. il aurait compris, par exemple, que *tous*, comme le dit plus tard Jésus par un esprit prophétique, étaient appelés, et par conséquent il n'aurait pas désespéré des esclaves. Il se serait élevé à un idéal sans esclaves. Il n'aurait pas regardé comme certain et indubitable qu'il fallait des esclaves et des industriels abrutis, pour nourrir de généreux guerriers et des prêtres savants. Condorcet ou Saint-Simon,

écrivain aujourd'hui sur le sujet qui occupait Platon dans sa *république*, prendraient pour fanal, non pas le principe que l'homme est purement un être *raisonnable et sociable*, ou, comme disaient les anciens, un *animal politique*, mais le principe que *l'homme est perfectible*, et que *la société humaine est perfectible*. voilà la mesure de la différence que vingt siècles ont apportée entre nous et les anciens. Ce que nous avons nommé la définition philosophique de l'homme a donc une immense utilité dans toute recherche sur les bases de la morale et de la politique. Il ne s'agit pas seulement, en effet, d'avoir de l'homme une notion psychologique ; car la plus exacte notion de ce genre serait par elle-même impuissante à nous conduire. Il faut absolument que nous soyons encore éclairés par une autre lumière. Il faut que la vie de l'humanité p152 et le progrès des siècles nous aient révélé, vaguement si l'on veut, mais néanmoins avec assez d'efficacité, une certaine vérité sur la vie de relation de ce même être, que la psychologie considère en lui-même et d'une façon abstraite. Telle est, en effet, on l'a remarqué souvent, la nature de notre esprit et, si l'on veut, son impuissance, qu'il est toujours obligé de partir de définitions renfermant d'une certaine façon les vérités mêmes qu'il veut se démontrer. Nous sommes obligés d'admettre des définitions indémonstrables en géométrie et dans toutes les sciences ; et tous les philosophes qui ont réfléchi sur ces définitions ont été forcés de convenir qu'elles supposaient implicitement les sciences mêmes qu'on en déduit. Notre esprit ne peut faire et ne fait autre chose, dans ces sciences, que tirer une multitude de conséquences de certains *principes* auxquels il donne son consentement d'une façon à la fois toute spontanée et toute nécessaire. Comment n'en serait-il pas de même forcément dans les sciences morales ? Je veux établir certaines vérités sur la relation de l'homme avec ses semblables. Il faut de toute nécessité que j'aie dans l'esprit et que le lecteur m'accorde un point quelconque, un *datum*, relativement à cette relation. Les anciens, je le répète, sur cette vie de relation de l'homme avec ses semblables, n'avaient pas p153 d'autre idée que celle que présente le mot de *société*. ils voyaient l'homme, par sa nature, uni à un certain nombre de ses semblables, vivant contemporanément avec lui dans une *cité* . ils n'apercevaient guère le lien des générations entre elles, à travers le temps. Ils ne se doutaient pas non plus que ces états, ces cités, ces républiques, qu'ils voyaient existants, ou dont l'histoire leur avait transmis le souvenir, avaient une destination providentielle, qui se révélerait plus tard. En un mot, ils n'avaient aucun sentiment, même vague, de la vie collective de l'*humanité* dans un but final quelconque. Qu'arrivait-il ? C'est que l'imperfection de leur définition philosophique de l'homme réagissait sur l'emploi qu'ils pouvaient faire de leur définition psychologique. C'est ce qui égara Platon, comme je viens de le dire. Aussi peut-on affirmer que si des deux définitions de l'homme, l'une psychologique ou de l'homme abstrait, l'autre philosophique ou de l'homme à l'état vivant et concret, la première était connue dès l'antiquité, elle était moins connue pourtant des anciens que de nous aujourd'hui, précisément parce que la seconde ne fut jamais que soupçonnée des anciens, ou plutôt encore de quelques uns seulement, comme par un éclair rapide et qui s'évanouissait à l'instant même. Ces deux vérités, donc, se prêtant, ainsi que nous le verrons, j'espère, dans le cours de ce livre, un mutuel appui, p154 il en résultait nécessairement que, l'une faisant défaut, l'autre n'était pas susceptible d'acquiescer, dans les mains des anciens, tout le développement qu'elle comporte ; et de là des erreurs capitales dont nous pouvons aujourd'hui nous affranchir. Nous avons pour ainsi dire une autre muse que les anciens, une autre muse de la morale et de la politique ; nous avons la muse de la perfectibilité. Elle nous est apparue, grâce aux travaux de tant de siècles qui nous ont précédés ; nous ne pouvons faire, et personne ne peut faire aujourd'hui, que cette apparition n'ait pas eu lieu. Même les plus obstinés et les plus rebelles ne ressentent-ils pas la présence de cette muse divine ? On ne peut donc nous refuser de nous inspirer d'elle. Ceux qui nous le refuseraient, nous les renverrions étudier l'histoire, étudier la philosophie. Nous leur dirions de réfuter d'abord Pascal, Charles Perrault, Fontenelle, Vico, Malebranche, Bacon, Descartes, Leibnitz, Lessing, Kant, Turgot, Condorcet, Saint-Simon, et même aussi Fichte, Schelling, Hegel, qui tous ont entrevu, à des degrés divers, et sous des jours différents, la vie collective et progressive de l'humanité. Mais pour cela nous ne commettrons pas la faute que les logiciens appellent une pétition de principe ou un cercle vicieux. Nous avons deux formules, dont une psychologique, résultat d'une p155 science à part, d'une science différente de la morale et de la politique : celle-là sera notre principe pour raisonner. De l'autre, nous nous servirons pour nous inspirer, pour nous guider. Des deux ailes que Platon déclare nécessaires pour nous élever à la connaissance, à la vie, et à Dieu, l'une n'est-elle pas la raison, l'autre le sentiment ou l'amour ? Nous avons dans la formule psychologique de l'homme un principe de raisonnement et de logique ; nous avons dans la formule philosophique de ce même homme, telle que nous venons de la poser, un principe de sentiment. L'une sera, si j'ose ainsi m'exprimer, notre bâton de voyage ; nous marcherons vers l'autre à la lueur de cette autre même, et sous son éclair. Car elle est la vérité pressentie qui nous guide par le sentiment, en attendant qu'elle entre en nous comme connaissance, et règne sur nous à ce titre. On comprendra donc, je le pense, le genre d'utilité restreinte que je prétends tirer de la définition philosophique : *l'homme est perfectible, le genre humain est perfectible*. certes, encore une fois, je ne demande pas que le lecteur ait la même assurance que moi dans cette doctrine de la perfectibilité. C'est à

moi de lui communiquer cette confiance. Seulement j' ai le droit de supposer qu' il ne rejette pas absolument p156 l' idée que le genre humain est perfectible, et qu' il n' a pas, à cet égard, le préjugé décidé d' Horace : *damnosa quid non imminuit dies ? aetas parentum, pejor avis, tulit nos nequiores, mox daturos progeniem vitiosorem.* que l' on nous accorde seulement qu' il y a une vérité, obscure si l' on veut, mais certaine, dans l' assertion de tant de grands hommes qui depuis deux siècles répètent, sous mille formes diverses, que le genre humain est perfectible ; et nous essaierons de déterminer plus précisément le sens profond de ce principe ou, si l' on veut, de cette révélation, qui est venue luire dans ces derniers temps au sein de l' esprit humain. Au moins, cette concession faite, dans la mesure que nous demandons, si, prenant l' homme individualisé des philosophes modernes, nous montrons que cet homme a un lien nécessaire avec l' humanité, nous serons sûrs de ne pas l' attacher ainsi, par une espèce de supplice de Mézence, à un cadavre, c' est-à-dire à un genre humain immobile et tournant toujours dans le même cercle. **L 2 NAT. DE L'HOM. DESTIN. DROIT** p157 *chapitre premier. De la nature de l' homme.* l' homme est, de sa nature et par essence, sensation-sentiment-connaissance indivisiblement unis. Voilà la définition psychologique de l' homme. Sa vie consiste donc à exercer et à employer ces trois faces de sa nature, et sa vie normale consiste à ne les séparer jamais dans aucun de ses actes. Par ces trois faces de sa nature, l' homme est en rapport avec les autres hommes et avec le monde. Les autres hommes et le monde, voilà ce qui, s' unissant à lui, le détermine et le révèle, ou le fait se révéler ; voilà sa vie objective, sans laquelle sa vie subjective reste latente et sans manifestation. p158 La vie de l' homme et de chaque homme est donc, par la volonté du créateur, attachée à une communication incessante avec ses semblables et avec l' univers. Ce qu' il nomme sa vie ne lui appartient pas tout entière, et n' est pas en lui seulement ; elle est en lui et hors de lui ; elle réside en partie, et pour ainsi dire par indivis, dans ses semblables et dans le monde qui l' entoure. Donc, à un certain point de vue, on peut dire que ces semblables et ce monde lui appartiennent. Car, puisque sa vie est en eux, la portion de sa vie dont il dispose et qu' il appelle *moi* a virtuellement droit sur l' autre portion dont il ne dispose pas aussi souverainement et qu' il appelle *non-moi*. de là entre l' homme et ses semblables, entre l' homme et l' univers, deux relations, qui donnent lieu au bien et au mal. L' homme se met en communion et en société avec ses semblables, et c' est la paix ; ou bien il veut violemment les asservir à son besoin, et c' est la guerre. Et de même il se met en communication par la culture avec les êtres non semblables à lui qui composent l' univers, en étudiant les qualités et les lois de ces êtres ; ou bien il leur fait la chasse, comme le sauvage, et vit en hostilité avec cette nature dont il ignore les lois, et qui à son tour lui résiste et souvent le domine. L' homme, au point le plus voisin de la brute, p159 est en guerre avec tous les êtres, et même avec ses semblables. L' homme, néanmoins, a tellement besoin d' être en rapport pacifique avec d' autres êtres, qu' il ne se conçoit pas sans famille, sans patrie, sans propriété. Il faut, pour qu' il existe et qu' il se sente exister, qu' un certain nombre d' êtres soient groupés et harmonisés avec lui d' une certaine façon, de sorte que ce *moi* qui le constitue, s' incarnant pour ainsi dire dans ces êtres unis à lui, se retrouve toujours objectivement, et s' apparaisse, pour ainsi dire, à lui-même à tous les moments de l' existence. Propriété, famille, patrie, répondent, en effet, aux trois termes sensation, sentiment, connaissance, de la formule psychologique de l' homme. L' homme se manifeste à lui-même et aux autres dans cette triplicité, parce que sa nature est triple. La trinité de son ame, en prédominance de sensation, donne lieu à la propriété ; en prédominance de sentiment, à la famille ; en prédominance de connaissance, à la cité ou à l' état. Mais voyez ce qui résulte immédiatement de cette condition de l' homme qui lui fait une nécessité de la famille, de la patrie, de la propriété. Il a besoin de famille : mais dans la famille, il y a le père et l' enfant ; si le père est tyran, le fils est esclave. Ainsi la dualité du bien et du mal, de la paix et de la guerre, revient ici. Vainement l' homme, en guerre avec la nature et la société, voudrait se p160 retrancher dans la famille pour vivre au moins là en paix ; la famille, en laissant trop de droit au père, n' en laisse pas assez au fils. Le patriarche, le chef de la famille, trouve bien son *moi*, sa personnalité empreinte autour de lui, dans cette famille obéissante et qui répond à ses désirs. Mais la femme, mais le frère puîné, mais l' enfant, sont anéantis devant lui. Il en est de même de la patrie. L' homme fait alliance avec d' autres hommes ; diverses familles forment un état. Mais un état ne peut exister sans qu' il y ait des chefs et de simples citoyens. Ce qui a conduit l' homme à vouloir une patrie, ce qui lui en fait un besoin, c' est de se sentir dans d' autres hommes, de retrouver son *moi* dans ceux qui avec lui constituent la patrie. Que ceux donc qui ont plus énergiquement en eux ce sentiment constitutif de la cité deviennent despotes, et tous les autres hommes engagés dans la cité seront esclaves. Ainsi revient encore ici la dualité du bien et du mal, de la paix et de la guerre, de la liberté et de l' esclavage. Enfin il en est encore de même de la propriété. Ici l' homme, par une véritable illusion, s' imagine que l' esclavage ne saurait l' atteindre. Comme ici son rapport avec d' autres êtres a pour objet des êtres inférieurs à lui, dont plusieurs même sont inanimés, il croit qu' il aura bon parti de ces êtres, et que de la propriété ne sortira pour lui p161 que le bien. Car, quant aux êtres sur lesquels s' exerce la propriété, il ne les compte pour rien, et ne craint pas de les asservir. Mais il se trompe lorsqu' il regarde la propriété comme ne pouvant lui faire que du bien. Car cette propriété peut augmenter ou

diminuer ; cette propriété peut donc être insuffisante. En voulant la propriété à son profit, l'homme la constitue par là même chez les autres. Voilà donc des limites infranchissables qu'il se donne à lui-même : en se faisant propriétaire, il se fait esclave ; car il abdique par là même son droit à la jouissance de tout ce qui excède sa propriété. Sa propriété devient le signe représentatif de sa valeur ; et sa virtualité, représentée par sa propriété, en dépend par conséquent, et est limitée par elle. Il devient donc, par le fait de la supériorité de ses désirs sur les choses dont il dispose, l'esclave de ces choses mêmes auxquelles il s'attache. En outre, la guerre avec les hommes revient encore par ce côté. Car derrière cette propriété sont des hommes. Ceux qui ont un gros bagage de propriété sont les puissants ; ceux qui en ont un petit, ou qui n'en ont pas, sont trop faibles pour n'être pas esclaves. Ainsi cette famille, cette patrie, cette propriété, qui ont été inventées pour le bien de l'homme, et sans lesquelles même il ne saurait vivre, peuvent devenir un mal pour lui ; et ce qui devait lui donner la liberté peut lui apporter l'esclavage. La famille a son despotisme, la patrie a le sien, la propriété également. L'homme, par le fait même de sa vie, par le besoin inhérent à son être, constitue donc la famille, la patrie, la propriété ; et il se trouve que ces trois excellents biens deviennent pour lui une triple source de mal. La famille, la patrie, la propriété, doivent-elles donc un jour disparaître de l'humanité ? De loin en loin, dans le cours des siècles, il y a eu des penseurs et des sectes tout entières qui l'ont cru. De nos jours ces penseurs et ces sectes ont de nouveau surgi. Mais telle est l'erreur de ces opinions, que toujours on a vu ceux qui les ont embrassées obligés de soutenir au moins et de conserver, en l'exagérant, un de ces trois termes, soit la famille, soit la patrie, soit la propriété, se contentant d'immoler à celui qui était ainsi conservé les deux autres : preuve remarquable du besoin senti par les sectes dont je parle de laisser à la personnalité humaine quelque chose où s'empreindre et où s'appuyer en même temps. Les moines, ou plutôt, parmi les moines, les anachorètes, ont seuls imaginé de vivre sans famille, sans patrie, sans propriété. Mais on a appelé, avec raison, cette sorte de vie un suicide. p163 *chapitre ii. De la destination de l'homme.* je ne discuterai pas avec les anachorètes. Leur manière de sentir la vie est trop exceptionnelle pour m'occuper ici. Mais je combattrai en peu de mots ceux qui, tout en admettant l'essence de la nature humaine telle que je viens de la définir, c'est-à-dire comme une communion incessante de l'homme avec ses semblables et l'univers, veulent tirer de cette conception même la conclusion qu'un ou deux des trois modes de cette communion, savoir la famille, la patrie, ou la propriété, pourraient et devraient être radicalement abolies. En même temps et du même coup je renverserai l'opinion de ceux qui, tout au contraire, confondant l'essence de la nature humaine et la triple destination qui en résulte pour l'homme d'avoir une famille, une patrie, et une propriété, avec les formes qu'ont eues et qu'ont aujourd'hui la famille, la patrie, la propriété, prétendent enchaîner l'avenir au présent et au passé, et immobiliser, au lieu de les transformer, la famille, la patrie, la propriété. Je pose donc cette question : quelle est la destination de l'homme ? La vie de l'homme, comme je viens de le montrer dans le chapitre précédent, est attachée à une communication incessante avec ses semblables et avec l'univers. Faut-il en conclure que sa destination soit de se mettre en rapport, physiquement, sentimentalement, et intellectuellement, avec tous les hommes et avec tous les êtres qui composent l'univers, ou du moins avec le plus grand nombre possible de ces hommes et de ces choses ? Non. Car si l'homme se mettait en rapport avec trop d'objets, cette mobilité continuelle l'empêcherait aussi bien d'être, que s'il ne se mettait en rapport qu'avec trop peu d'objets. Il y a une proportion nécessaire entre notre vie subjective et notre vie objective, qui constitue réellement l'harmonie de notre être et la réalité de notre existence. Un homme qui, dans la considération du monde physique, passerait instantanément d'un objet à un autre, qui, par exemple, voyagerait sans cesse dans tous les pays sans s'arrêter à en contempler aucun, n'aurait véritablement l'idée d'aucun des pays qu'il aurait parcourus. Un savant qui promènerait sans cesse son esprit de science en science, de livre en livre, serait le moins savant des hommes : autant p165 vaudrait la plus complète ignorance. Un homme qui, après avoir pris son repas, se mettrait de nouveau à table, risquerait fort de ne pas digérer la nourriture qu'il aurait d'abord prise. Celui qui changerait d'amis tous les jours ne connaîtrait pas l'amitié ; celui qui ne regarde pas le changement dans l'amour comme la destruction de l'amour ne connaît pas l'amour. Il est donc évident que les idées de mobilité perpétuelle qui font la base de plusieurs systèmes émis de nos jours sont radicalement absurdes, et que la destination de l'homme n'est pas d'étendre indéfiniment le cercle de ses sensations par la multiplicité, ni d'étendre indéfiniment de la même manière ses sentiments et ses connaissances. Vivre ce n'est pas seulement changer, c'est continuer. Notre vie participe à la fois du changement et du contraire du changement, ou de la persistance. Il nous est impossible réellement de continuer d'être sans changer ; la persistance absolue nous est impossible. Il nous est impossible également de changer sans persister, jusqu'à un certain point, d'être ce que nous étions ; le changement absolu nous est impossible. Changer en persistant ou se continuer en changeant, voilà donc ce qui constitue réellement la vie normale de l'homme, et par conséquent le progrès. le progrès a donc deux termes en apparence p166 contradictoires : permanence ou durée, et mobilité ou changement. L'homme étant donc une fois mis en rapport avec certains hommes et certains êtres (et il

l' est dès le premier jour de sa naissance), sa destination n' est pas de quitter ces hommes et ces choses, pour se mettre en rapport avec d' autres, et toujours ainsi. Mais néanmoins le droit pour l' homme de communiquer avec tous les hommes à travers le temps et l' espace, et de communiquer avec toute la nature, suivant les voies normales que le créateur nous a données pour cette double communication, reste le droit certain et inaliénable de l' homme. Ce droit, je le dis, est certain et inaliénable. Dieu nous a donné des sens pour communiquer avec la nature, et avec toute la nature. Nul n' a le droit de limiter cette virtualité que le créateur nous a donnée. Dieu nous a donné de même des instincts et des sentiments qui nous rapprochent sous divers rapports de tous nos semblables. Il a révélé lui-même par l' humanité les formes essentielles de ces rapports. Violer ces formes essentielles est un crime, et est punissable comme tel. Mais entrer en rapport avec nos semblables en nous conformant à ces règles essentielles est notre droit. Il est évident, au surplus, que la tendance de p167 l' homme et de chaque homme est de ne pas laisser limiter ce droit de communication avec tous les hommes et toutes les choses. Qui voudrait en effet reconnaître une telle limitation ? Est-ce le savant que vous prétendriez borner ainsi ? Le savant veut tout connaître ; c' est ce qu' il appelle sa liberté. Est-ce l' artiste ? Il cherche le beau dans tout l' univers ; et c' est là qu' il met sa liberté. Est-ce l' industriel ? Il voudrait tout posséder, pour tout féconder ; et c' est là ce qu' il nomme sa liberté. De quel droit donc, encore une fois, confineriez-vous l' homme et le borneriez-vous à un coin de cette sphère qu' il a sous les pieds et de cette sphère qu' il a sur la tête ? Le borner, le limiter, c' est faire une prison autour de lui ; cette prison, fût-elle un palais, n' en serait pas moins une prison et un acheminement à ces pénitenciers d' aujourd' hui où l' on a trouvé le moyen d' anéantir l' homme par la solitude. Donc, en résumé, la destination de l' homme n' est pas de se mettre en rapport direct avec tous les hommes ni avec tous les objets de l' univers. Mais c' est son droit de le faire, puisqu' il en a véritablement la puissance ; et c' est la reconnaissance de ce droit qui fait la liberté de l' homme. p168 *chapitre iii. la famille, la patrie, la propriété, sont les trois modes nécessaires de la communion de l' homme avec ses semblables et avec la nature.* ainsi j' admetts, dès le début, l' existence nécessaire des trois modes de la communion de l' homme avec ses semblables et avec la nature. Cette prétendue infinité que l' on voudrait donner à l' homme en détruisant la famille, la cité, la propriété, détruirait l' homme du même coup. Je disais tout à l' heure que limiter l' homme d' une façon absolue à une certaine communion avec ses semblables et avec la nature, sans extension possible, c' était faire une prison autour de lui, et anéantir sa virtualité par la solitude. Mais, à l' inverse, on anéantirait également l' homme par un autre genre de solitude, si on voulait lui refuser une communion précise et déterminée avec certains de ses semblables et certains êtres de la nature. Car ce serait encore, dis-je, faire la solitude autour de lui. Ce serait, il est vrai, la solitude dans le désert du Sahara, au lieu d' être la solitude p169 entre quatre murs ; mais l' effet destructif serait le même. L' homme n' existe pas plus dans le fini resserré et absolument limité que dans l' infini. Il a besoin du fini et de l' infini, comme il a besoin de la terre qui est sous ses pieds et du ciel qui est sur sa tête. Il est si vrai que l' homme a besoin de famille, de patrie, de propriété, que l' homme individuel, dans une autre hypothèse, n' a plus même de nom. Il ne peut ni se nommer lui-même, ni être nommé ou qualifié par d' autres ; et il n' a plus de nom, parce qu' il n' existe plus. Il ne reste de lui qu' une virtualité, mais une virtualité tout à fait inconnue, dont les manifestations antérieures n' ont laissé aucune trace, et qui, par conséquent, est aussi insaisissable et incaractérisable pour lui-même que pour les autres. Vous ne voulez ni famille, ni patrie, ni propriété : mais ne voyez-vous pas que c' est anéantir l' homme, et jusqu' au nom de l' homme ? Vous ne voulez pas de famille : donc plus de mariage, plus d' amour stable ; donc plus de père, plus de fils, plus de frères. Vous voilà sans relation avec aucun être dans le temps, et sous ce rapport déjà vous n' avez plus de nom. Vous ne voulez pas de patrie : vous voilà donc seul au milieu du milliard d' hommes qui peuplent aujourd' hui la terre ; comment voulez-vous que je vous distingue dans p170 l' espace au milieu de cette multitude ? Dès que vous n' avez plus de nom pour moi dans ce milliard d' hommes, vous cessez d' être à mes yeux. Enfin vous ne voulez pas de propriété : mais pouvez-vous vivre sans corps ? Je ne vous dirai pas qu' il faut nourrir ce corps, le vêtir, le préserver de mille atteintes, et que vous ne pouvez satisfaire aucun de ces besoins sans vous approprier certaines choses ; mais je vous dirai que ce corps lui-même est une propriété. Ce corps n' est pas vous, quoiqu' il soit de vous ; il est à certains égards une chose et une véritable propriété relativement à la force qu' il manifeste. Par conséquent, cette force ne pouvant se montrer et agir indépendamment de lui, supprimer la propriété, ce serait supprimer cette force. Il est de toute certitude métaphysique que l' idée de l' individualité de chaque homme disparaît, si l' on anéantit l' idée de cet homme en tant qu' ayant une famille, une patrie, et une propriété. Pour que l' homme existe à ses propres yeux et aux yeux des autres, il ne suffit pas qu' il soit une virtualité, il faut que cette virtualité se soit déjà manifestée ; il faut donc qu' elle soit définie, délimitée jusqu' à un certain point, marquée par conséquent au coin du passé. Le passé doit donc se montrer dans l' homme : seulement le passé ne doit pas enchaîner l' avenir. p171 Aussi, comme je l' ai déjà dit, sauf les solitaires de la Thébàide, jamais utopiste, jamais rêveur n' a poussé l' absurdité jusqu' à vouloir abolir à la fois ces trois modes de la communion de l' homme avec ses semblables et avec la nature.

Les sectaires et les utopistes se sont retranchés à essayer de détruire un ou deux de ces trois modes nécessaires au profit du troisième. Il faut reconnaître et nous reconnaissons que l'homme est à la fois produit et défini : 1-par ceux qui l'ont engendré, qui lui ont donné la vie, et par conséquent aussi par ceux auxquels lui-même transmet la vie ; 2-par ceux avec qui il vit en société ; 3-par la portion de choses qui se trouve être en sa puissance. De là trois sphères sans lesquelles il ne peut être : 1-la famille ; 2-la société, ou la cité, ou la patrie ; 3-la propriété. Mais cette triple limite qui l'enserme peut être une limite absolue qui pèse sur son existence et l'enchaîne, ou simplement le point de départ, le moyen et le champ même de cette existence. Je suis issu de mes ancêtres ; mais si je ne puis faire et penser que ce qu'ont fait et pensé mes ancêtres, me voilà enchaîné, me voilà esclave. Je fais société p172 avec les hommes qui m'entourent ; mais si cette société est absolue, me voilà enchaîné, me voilà esclave. J'ai en ma possession une certaine portion de la nature extérieure ou de la nature modifiée par le travail de l'homme ; mais si on limite ma part à cette portion que j'occupe actuellement, me voilà encore enchaîné, me voilà encore esclave. Ainsi, comme je l'ai déjà dit, ces trois choses, qui sont excellentes en elles-mêmes et nécessaires, peuvent par leur excès devenir mauvaises. La famille peut absorber l'homme ; la nation peut l'absorber ; la propriété peut l'absorber aussi. L'homme peut devenir l'esclave de sa naissance, l'esclave de son pays, l'esclave de sa propriété. **L 3 DU MAL, ET DE SON REMEDE** p173 *chapitre premier. la famille, la patrie, la propriété, doivent être organisées de manière à servir à la communion indéfinie de l'homme avec ses semblables et avec l'univers.* L'homme, en effet, jusqu'à présent, a été esclave simultanément de ces trois choses, et suivant les époques, il a successivement été asservi d'une manière prédominante soit à la famille, soit à la nation, soit à la propriété ; il n'a pas encore été véritablement homme. Il deviendra homme sans cesser pour cela d'avoir une famille, une nation, une propriété. Que la famille soit telle que l'homme puisse se p174 développer et progresser dans son sein sans en être opprimé. Que la nation soit telle que l'homme puisse se développer et progresser dans son sein sans en être opprimé. Que la propriété soit telle que l'homme puisse s'y développer et y progresser sans y être opprimé. Voilà le programme de l'avenir. Mais résumons d'abord le passé. Ou plutôt d'abord prouvons sans détour que *le passé est le mal*, et qu'il est le mal uniquement parce que ni la famille, ni la nation, ni la propriété n'y furent organisées de façon que l'homme pût se développer et progresser librement au sein de cette famille, de cette cité, de cette propriété. Quand nous aurons découvert d'où est venu le mal dans le passé, quand nous aurons établi ce qu'on pourrait justement appeler la loi du bien et du mal, soyons sûrs que l'histoire ne nous manquera pas, et confirmera une loi fondée sur la nature même des choses. Il y a trois manières de détruire la communion de l'homme avec tous ses semblables et avec l'univers, communion qui, comme nous l'avons montré, est le droit de l'homme. Il y a une première manière de parquer les hommes : c'est de diviser les hommes dans le temps, c'est-à-dire de ne reconnaître à chacun pour ancêtres p175 que ses ancêtres naturels, de nier toute réversibilité d'une famille sur une autre, d'établir, au contraire, une absolue réversibilité dans chaque famille, de rattacher tout à la naissance, de subordonner le fils au père qui l'a engendré, et de faire de l'homme un *héritier*. il y a une seconde manière de parquer les hommes : c'est de diviser les hommes dans l'espace, de composer des agrégations d'hommes, non seulement distinctes entre elles, mais hostiles les unes aux autres, sous le nom de nations, de subordonner l'homme à la nation, et de faire de l'homme un *sujet*. il y a une troisième manière de parquer les hommes : c'est de diviser la terre ou en général les instruments de production, et d'attacher les hommes aux choses, de subordonner l'homme à la propriété, de faire de l'homme un *propriétaire*. il n'y a que ces trois manières de diviser le genre humain et d'asservir l'homme. Il est évident d'abord qu'il n'y a que ces trois manières de diviser le genre humain, puisqu'elles comprennent le temps, l'espace, et les choses. Mais je dis de plus qu'il n'y a que ces trois manières d'asservir l'homme, et ceci mérite considération. Jusqu'ici on s'est attaché à signaler et à combattre le despotisme soit dans la famille, soit dans la cité, soit dans la propriété, en considérant soit la famille p176 en elle-même, soit la cité en elle-même, soit la propriété en elle-même. On n'a pas vu que le despotisme dans la famille, dans la cité, dans la propriété, était corrélatif à la fragmentation du genre humain ; que le mal, donc, qui résultait de la famille, de la cité, de la propriété, provenait de cette fragmentation ou division du genre humain. En d'autres termes, à l'exception de quelques grands législateurs religieux, jamais politique n'a vu nettement pourquoi la famille, ou la cité, ou la propriété, engendrent le mal et le despotisme. Si la famille, la cité, la propriété ont jusqu'ici engendré tant de maux, et si l'homme y a trouvé de si lourdes chaînes, ce n'est pas, encore une fois, que ces choses soient mauvaises en elles-mêmes, ni que la nature humaine soit mauvaise ; mais c'est que ces choses, au lieu d'être organisées de façon à servir à la communion indéfinie de l'homme avec ses semblables et avec l'univers, ont été, au contraire, tournées contre cette communion de l'homme avec ses semblables et avec l'univers, c'est-à-dire, comme nous l'avons prouvé, contre le droit de l'homme et contre son besoin. La famille, la patrie, la propriété, sont des choses finies qui doivent être organisées en vue de l'infini. Car l'homme est un être fini qui aspire à l'infini. Le fini absolu est pour lui le mal. L'infini est son but ; l'indéfini son droit. p177 Que cet indéfini donc, qui est le progrès, lui soit refusé ; que la

famille, la cité, la propriété, soient organisées en vue du fini, et voilà le mal sur la terre ; voilà la nature humaine violée dans son essence ; voilà l' homme esclave, et malheureux parce qu' il est esclave. Je prendrai la famille pour exemple. La famille existe bien essentiellement et par elle-même ; mais la famille n' existe pas indépendamment du genre humain. Donc, ou la famille sera organisée en vue d' elle seule, et par conséquent contre le genre humain, ou elle sera organisée en vue d' elle-même et du genre humain. Si elle est organisée en vue d' elle seule et contre le genre humain, elle est mauvaise, et l' homme y est esclave. Si, au contraire, elle est organisée en vue du genre humain et de la communion avec tout le genre humain, elle est bonne, et l' homme y est libre. Je dirais la même chose de la cité et de la propriété. Tout le mal du genre humain vient donc des *castes*. aussitôt que dans votre idéal de société et de politique vous faites entrer le genre humain tout entier, le mal cesse et disparaît de cet idéal. La vraie loi de l' humanité, c' est que l' homme individu tend, par la famille, la patrie, et la propriété, à une communion complète, soit directe, soit indirecte, avec tous ses semblables et tout l' univers, p178 et qu' en bornant à une partie plus ou moins restreinte cette communion par la famille, par la cité, par la propriété, il en résulte nécessairement une imperfection et un mal. La famille est un bien, la famille caste est un mal ; la patrie est un bien, la patrie caste est un mal ; la propriété est un bien, la propriété caste est un mal. *chapitre ii. origine du mal dans la société humaine.* ce point est si important, qu' il est nécessaire que nous le considérons de nouveau et avec beaucoup d' attention. Je dis donc encore une fois que diviser absolument, et sans autre idée supérieure, le genre humain en nations, en familles, en propriétés, c' est introduire par là même le mal dans la famille, dans la cité, dans la propriété ; à quoi j' ajoute que tous les maux de la famille, de la cité, de la propriété, que l' on attribue à ces choses mêmes et aux passions naturelles à l' homme, ne viennent, d' une façon absolue, ni de ces choses, ni des passions p179 de l' homme, mais de l' ignorance de l' homme et de l' absence d' un principe supérieur suivant lequel la famille, la cité, la propriété, doivent être organisées pour être normales et véritablement bonnes. On cherche la source du mal qui règne sur la terre. Le mal qui règne sur la terre, j' entends le mal qui règne dans la société humaine, vient de ce que l' essence de la nature humaine a été violée, parce que le principe de l' unité du genre humain, à travers le temps et l' espace, et de la solidarité mutuelle de tous les hommes, n' a pas encore été bien compris, ni véritablement appliqué. Aussi les chrétiens avaient-ils raison de dire que Jésus, qui, suivant eux en sa qualité de Dieu, avait apporté le dogme de l' unité et de la fraternité parmi les hommes, avait par là même détruit la tache du péché originel. L' erreur des chrétiens était de croire que Jésus fût Dieu ; leur erreur était de croire que Jésus fût un homme exceptionnel au milieu du genre humain ; leur erreur aussi était de croire que sa doctrine n' avait pas été pressentie et même connue avant lui : mais ils avaient parfaitement raison de soutenir que cette doctrine de la communion, de l' unité, de la fraternité, frappait le mal dans sa racine. Ils avaient parfaitement raison, en ce sens, d' opposer Jésus à Adam, et de faire de Jésus le rédempteur d' Adam. p180 Cherchons, en effet, la cause du mal. Le droit de l' homme, conforme à l' essence et au besoin de sa nature, est, comme nous l' avons vu, le droit de communier avec tous ses semblables et avec tout l' univers. La famille, la patrie, la propriété, n' existent même qu' en vertu de ce droit. Donc, si, au lieu de tendre à l' extension de la communion générale des hommes entre eux et avec l' univers, elles tendent à la négation ou à la restriction du droit même qui les fonde, il en résulte nécessairement un mal ; ou plutôt de là résultent tous les maux. Oui, c' est ainsi que le despotisme s' étant introduit dans la famille, dans la patrie, dans la propriété, le mal a corrompu toute chose. Prenez tous les genres de despotisme qui résultent de la famille, de la patrie, de la propriété ; vous n' en trouverez pas un seul qui ne vienne originairement de ce que le principe de la communion générale des hommes entre eux et avec l' univers a été blessé dans l' institution de la famille, de la patrie, de la propriété. Donc, pour employer la langue théologique, c' est vraiment là le péché originel. Quelle multitude de maux résultent de la famille ! Mais voyez si tous ces maux ne viennent pas de ce que la famille s' est isolée, s' est murée, s' est fermée, s' est faite caste. Quelle multitude de p181 maux résultent de la cité ! Mais voyez si ces maux ne viennent pas de ce que la cité s' est isolée, s' est murée, s' est fermée, s' est faite caste. Enfin quelle multitude de maux résultent de la propriété ! Mais voyez si également tous ces maux ne viennent pas de ce que la propriété s' est isolée, s' est murée, s' est fermée, s' est faite caste. Faut-il donc répéter à cet égard ma démonstration ? Elle est évidente, ce me semble, et irrécusable. La voici dans toute sa rigueur métaphysique. La vie de l' individu, à chaque moment de son existence, est à la fois subjective et objective. Or, qui lui fournit la partie objective de sa vie, c' est-à-dire quel est son objet ? C' est l' homme et la nature extérieure, toujours l' homme et la nature extérieure, et rien que cela. Donc l' homme *objet* recèle en lui une partie de la vie de l' homme *sujet*. donc le perfectionnement de l' homme importe à l' homme. Donc le genre humain est solidaire. Donc aussi toutes les barrières qui séparent d' une façon absolue les hommes, soit dans le temps, soit dans l' espace, et qui s' opposent ainsi à leur communication mutuelle et à leur perfectionnement, appauvrissent, amoindrissent la vie de l' individu. Vous ne pouvez pas oblitérer la portion objective de ma vie sans me blesser dans ma vie subjective. Si vous détruisez la possibilité de ma communication avec les autres hommes mes semblables, p182 vous anéantissez en moi

mon objet possible ; par conséquent c' est m' anéantir moi-même, et c' est violer mon droit. Je démontrerais de la même façon la même chose pour l' univers. La communication avec l' univers est mon droit. Vous ne pouvez pas absorber l' univers sans m' anéantir. Vous ne pouvez donc pas non plus établir des barrières absolues qui limitent invariablement ma propriété, c' est-à-dire ma communion avec l' univers, sans blesser ma vie, puisque l' univers tout entier est mon objet possible, et que virtuellement l' univers m' appartient, à cause que, par la volonté du créateur, il est l' objet dont je suis le sujet. De là une première forme du mal, la forme relative à l' opprimé, c' est-à-dire la privation, la souffrance, l' esclavage. De là aussi le droit des opprimés. Mais rendons grâce à Dieu ! Voici le mal qui des opprimés remonte aux oppresseurs. Si le mal n' avait été le mal que pour les opprimés, le mal aurait été éternel. Mais du principe même de la vie, du principe qui fait l' homme objet de l' homme, et qui par là unit l' homme à l' homme et identifie virtuellement tous les hommes, en sorte qu' au fond et en Dieu il n' y a pas des hommes séparés et absolument distincts, mais l' homme ; de ce principe, dis-je, p183 surgit une conséquence qui va détruire le mal par lui-même. Voici cette conséquence : c' est que vous ne pouvez pas faire le mal sans vous faire du mal à vous-même. Puisque je suis votre objet comme vous êtes le mien, puisque votre vie a besoin objectivement de la mienne, comme la mienne a besoin objectivement de la vôtre, je vous défie de me rendre malheureux sans vous nuire à vous-même. Si vous me faites esclave, vous voilà despote. C' est un malheur d' être esclave, mais c' est un malheur d' être despote. Homère a dit : " quand un homme tombe dans l' esclavage, Jupiter lui enlève la moitié de son âme. " cela est beau et vrai ; mais Homère aurait pu ajouter que cette moitié de l' âme enlevée à l' esclave va s' attacher au maître, comme une furie vengeresse, pour le tourmenter et le perdre. La bible, plus inspirée qu' Homère, a un mot admirable pour rendre cette solidarité du despote avec son esclave, du meurtrier avec sa victime. Caïn tue son frère Abel : " et l' éternel dit à Caïn : où est Abel, ton frère ? Et Caïn lui répondit : je ne sais ; suis-je le gardien de mon frère, moi ? Et Dieu dit : tu seras maudit même par la terre, qui a ouvert sa bouche pour recevoir de ta main le sang de ton frère ; car, quand tu laboureras la terre, elle ne te rendra plus son fruit. " c' est p184 qu' en effet Caïn s' est frappé lui-même en frappant Abel. Il a beau dire qu' il n' en était pas le gardien ; Dieu, qui les a créés l' un pour l' autre, lui demande où est son frère ; c' est-à-dire que la conscience de Caïn, que la bible ici fait parler par la bouche de Dieu, lui redemande son frère, parce que son frère est l' objet nécessaire de sa vie. Et vainement, après avoir perdu par son crime son objet semblable à lui, chercherait-il à compenser cette perte de sa nature en s' attachant à l' objet non semblable à lui, l' univers extérieur : il se trouve que cet univers est devenu moins fécond pour Caïn par le meurtre d' Abel. Ils devaient tous deux ensemble féconder l' univers ; le meurtre du frère par le frère rend la terre stérile même pour le meurtrier. C' est ainsi, en effet, que la stérilité régna partout où régna l' esclavage, et qu' aujourd' hui même la misère assiège souvent les riches dans nos cités, parce que leurs frères les travailleurs sont encore esclaves. Donc une seconde forme du mal, relative cette fois au méchant et à l' oppresseur, résulte de la violation de la loi de l' unité et de la communion générale des hommes. Le méchant est atteint lui-même par le mal qu' il fait ; il est atteint, dis-je, en vertu du principe même de la vie, qui, par l' objectivité nécessaire, lie indivisiblement sa subjectivité à celle des autres. On se demande ce que p185 c' est que le mal moral. Ce n' est pas autre chose que le blessement de la loi dont nous parlons. La loi de la vie emportant l' objectivité unie à la subjectivité, le mal moral, c' est-à-dire le mal dans le méchant, est le résultat de la subjectivité qui s' est blessée elle-même en se blessant dans son objet nécessaire. Vous rejetez, vous persécutez vos semblables : c' est donc que vous n' aimez pas vos semblables ; c' est donc que vous n' aimez pas. Vous voilà donc atteint par le défaut d' aimer. Que devient donc votre vie ? Que devient en vous la subjectivité ? Elle souffre, non seulement faute d' objet, mais faute d' être capable d' avoir un objet ; et le défaut d' aimer devient son supplice. Vous voilà qui, par degrés, ressemblez à ce satan dont sainte Thérèse disait si admirablement : " le malheureux ! Il n' aime pas. " ou plutôt c' est là Satan lui-même, il n' y a pas d' autre satan. Il en est ainsi de tous les vices, de toutes les corruptions de notre âme. Cette seconde forme du mal est donc encore, au fond, la privation, la souffrance, et en ce sens l' esclavage. Oui, le despote, en se faisant despote, devient esclave. Le cupide, en dépouillant ses frères, s' appauvrit. Le cruel, en tourmentant ses frères, se déchire lui-même. En sorte que le christianisme a encore eu raison d' appeler esclavage et loi d' esclavage aussi bien le mal de l' oppresseur que le mal de l' opprimé. p186 Que ce mal de l' oppresseur, qui au fond est esclavage et privation, prenne néanmoins, relativement au mal de l' opprimé, un aspect différent, cela est certain. Extérieurement, ce mal de l' oppresseur ressemble à la puissance et à l' abondance. Mais la réparation se fait et l' équilibre se rétablit à l' intérieur, et dans la virtualité invisible des choses. C' est encore la vie et la loi de la vie qui amène cette réparation, et rétablit cet équilibre. Le mal fait à l' opprimé passe du même coup à l' oppresseur. L' oppresseur, en effet, est, comme l' opprimé, sensation-sentiment-connaissance, c' est-à-dire homme. Qu' il fasse donc du mal à son semblable, et, en blessant l' homme hors de lui, il blesse l' homme en lui. Car son semblable est en lui, pour ainsi dire ; son semblable est lui ; et il ne peut blesser l' homme sans se blesser lui-même. Vous voilà entouré de richesses arrachées par vous à vos frères ; vous êtes riche,

dites-vous ! Non, vous êtes pauvre. Vous avez appauvri vos frères ; vous vous êtes appauvri vous-même. Vous n'êtes riche qu'extérieurement, vous êtes pauvre intérieurement et dans votre âme. Vous étiez fait pour aimer vos semblables, et voilà que vous avez préféré n'aimer que les choses. Vous étiez sensation-sentiment-connaissance, et voilà que vous avez renoncé au sentiment et à la connaissance, pour vous attacher à la sensation. Croyez-vous que l'être p187 en vous ne souffre pas de cette privation de sentiment et de connaissance ? Vous ne vous sentez pas souffrir, dites-vous ; tout entier à la sensation, vous accomplissez la même métamorphose que les compagnons d'Ulysse sous la baguette de Circé. Mais êtes-vous sûr de ne pas souffrir ? Poussez la métamorphose jusqu'au bout, et, devenant tout à fait stupide et complètement insensible, vous voilà le plus pauvre des hommes ; car vous manquez de ce que la nature a donné à tous les hommes et vous avait donné, le sentiment et l'intelligence. Donc, par le fait même de la vie, en outrageant la nature humaine hors de vous, il se trouve que vous avez outragé la nature humaine en vous ; et qu'en appauvrissant les autres sous le rapport de la sensation, vous avez par une correspondance mystérieuse, mais nécessaire et infaillible, appauvri l'homme en vous, sous le rapport du sentiment et de l'intelligence. Je démontrerais la même correspondance nécessaire produisant le mal moral dans toutes les actions et pour tous les vices qui souillent le méchant. Je démontrerais que, de la violation de la loi d'unité et de communion, résulte inévitablement la seconde forme du mal parmi les hommes, le mal de l'oppresseur, c'est-à-dire du violeur de cette loi. Au premier coup d'oeil, sans doute, et si on n'envisage p188 pas le but final du développement de l'humanité, il semble que ce mal que le méchant se fait à lui-même n'est qu'un mal de plus dans le monde, et qu'à la première forme du mal, la privation, la souffrance, l'esclavage, vient seulement s'ajouter une seconde forme du mal, le despotisme, la cruauté, l'avarice. Mais on ne peut nier du moins que le mal du méchant ne serve à détruire son oeuvre, et à amener la fin du mal. Car le méchant se blessant lui-même en blessant son frère, et se rendant ainsi lui-même malheureux par l'effet de la loi divine qui fait les hommes solidaires, il s'ensuit que le méchant lui-même aspire indirectement à voir finir le mal, et régner cette unité et cette communion contre laquelle sa méchanceté s'est armée. Donc ce qui reste, par-dessus toute chose, et sur les ruines du mal, c'est cette volonté divine qui a mis le bien dans l'unité et dans la communion. Qu'il faille du temps à l'humanité pour parcourir la série du mal, et pour arriver à reconnaître et à embrasser la loi divine qui a mis le bien de tous et de chacun dans l'unité et la communion, cela est incontestable. L'histoire n'est pas autre chose que cette éducation successive du genre humain. Mais que fait le temps au principe que nous avons émis ? Ce principe en est-il moins vrai, parce que le plus grand nombre des hommes ne l'a pas encore p189 compris, quoique tous les grands législateurs religieux l'aient enseigné sous une forme ou sous une autre. Laissons ce qui ne doit pas nous occuper ici, savoir la destinée providentielle et le but final de l'humanité, en d'autres termes sa marche toujours croissante, qui amènera le triomphe de la loi divine de l'unité et de la communion. Toujours est-il certain que tous les maux de l'humanité sortent de la violation de cette loi ; nous venons de le démontrer. La violation de cette loi produit le mal sous ses deux formes, mal de l'oppresseur et mal de l'opprimé, servitude et tyrannie, ou plutôt servitude de tout côté. Or, cette violation de la loi divine est en grand la *caste*, sous ses trois formes de *famille caste*, de *patrie caste*, de *propriété caste*. pour être conforme à ma nature, et par conséquent pour être heureux et moral, j'ai besoin d'être intentionnellement et virtuellement en communion avec tous mes semblables, avec tout le genre humain, avec tout l'univers, et par là même avec l'être infini de qui procède et en qui respire et vit le genre humain et l'univers tout entier. Donc, dès l'instant où, soit en tant qu'ayant une famille, soit en tant qu'ayant une patrie, soit en tant qu'ayant une propriété, je ne suis pas intentionnellement et virtuellement p190 dans cette communion, je deviens malheureux et immoral. Donc toute division du genre humain qui constitue la famille à part de cette communion intentionnelle avec le genre humain est immorale, et produit l'immoralité et le mal. Toute division du genre humain qui constitue la patrie à part de cette même communion est également immorale, et produit également l'immoralité et le mal. Enfin toute division de l'univers ou de la propriété, qui constitue la propriété, et par conséquent l'homme, à part de la communion avec tout l'univers, est également immorale et produit nécessairement l'immoralité et le mal. Si ces raisonnements sont certains, si cette loi est évidente, il s'ensuit, je le répète, que tous les maux et toute l'immoralité du genre humain viennent de ce que la loi d'unité et de communion universelle a été jusqu'ici constamment blessée dans l'idée qu'on s'est formée de la famille, de la patrie, de la propriété, en divisant et abstrayant la famille, la patrie, la propriété, au lieu de les tenir unies au genre humain tout entier et à tout l'univers. C'est ainsi, je le répète, que le mal s'est répandu parmi les hommes ; et le christianisme, je le redis encore, n'a pas cru vainement que l'idéal de l'unité en Dieu et de la fraternité universelle était le remède efficace de la tache du mal ou du péché. p191 *chapitre iii. de la charité, remède du mal.* nous venons, je crois, de démontrer métaphysiquement un grand principe de morale et de politique, ou plutôt le principe fondamental de la morale et de la politique. Les anciens sages, Confucius, Jésus, avaient dit : *aimez votre prochain comme vous-même.* on n'a pas encore bien compris, ce me semble, la profondeur de leur parole. La

philosophie en donne aujourd' hui la démonstration en ajoutant : *votre prochain, c' est vous-même ; car c' est votre objet.* la vie est une communion : communion avec Dieu, communion avec nos semblables, communion avec l' univers. Mais l' homme ne peut communier directement ni avec Dieu, ni avec les créatures autres que l' homme ; tandis qu' au contraire, par la communion avec l' homme, il peut communier légitimement et normalement avec Dieu et l' univers. S' il délaisse sa communion nécessaire p192 avec ses semblables, pour s' attacher aux espèces inférieures de la création, il dégénère de sa nature d' homme, sans pouvoir se faire semblable à ces espèces inférieures auxquelles il s' attache. Si également il délaisse sa communion nécessaire avec ses semblables, pour s' attacher à une communion directe avec Dieu, cette communion directe avec l' être infini étant impossible, il dégénère également de sa nature d' homme, et ne devient point pour cela semblable à Dieu. Dans le premier cas, il essaie vainement de se faire *sensation*, et il souffre ; et justement, parce que sa nature normale est d' être sensation-sentiment-connaissance indivisiblement unis. Dans le second cas, encore, il essaie vainement de se faire *connaissance*, et il souffre ; et justement, parce que sa nature normale est d' être sensation-sentiment-connaissance indivisiblement unis. Au contraire, si, reconnaissant sa vraie nature, il communique directement avec ses semblables, indirectement avec Dieu dans une communion directe avec ses semblables, indirectement avec l' univers dans une communion directe avec ses semblables, l' homme est dans sa nature et dans la vérité. Aimez donc votre prochain, parce que votre prochain vous est uni dans la vie, et qu' en ce sens votre prochain, c' est vous-même. Apprenez à vous aimer là où vous êtes, c' est-à-dire dans vos semblables, p193 dont l' existence manifeste, au premier chef, votre existence. Vous ne sauriez échapper à cette loi d' amour et d' union ; vous ne sauriez du moins la violer sans souffrir. Car vous êtes indivisiblement sensation-sentiment-connaissance ; et votre connaissance consiste, au premier chef, à reconnaître cette loi ; votre sentiment consiste à l' aimer et à la vouloir ; votre sensation ou votre activité consiste à la pratiquer. Et si vous ne savez pas la reconnaître, l' aimer, la pratiquer ; par un effet nécessaire, par une correspondance qui tient à cette loi elle-même, et qui en est un corollaire identique avec elle, vous violez l' essence de votre nature ; et du même coup, par conséquent, vous vous corrompez et vous souffrez. Que deviennent tous les sophismes de l' égoïsme devant cette loi de la vie que nous venons de démontrer ! Puisque notre vie est liée à ce point à celle de nos semblables, puisque nous sommes unis à l' humanité, puisque nos semblables au fond c' est nous, encore une fois que devient l' égoïsme, et que deviennent les fausses doctrines fondées sur l' intérêt individuel et égoïste de chacun ? évidemment l' égoïsme tourne à sa propre défaite ; il se détruit par lui-même. Vous voulez vous aimer : aimez-vous donc dans les autres ; car votre vie est dans les autres, et sans les autres votre vie n' est p194 rien. Aimez-vous dans les autres ; car si vous ne vous aimez pas ainsi, vous ne savez pas réellement vous aimer. *chapitre iv. Suite.* cette loi de l' unité et de la communion est si certaine et si évidente, qu' elle est apparue même aux philosophes les plus éloignés de toute religion. Qu' est-ce en effet, je le demande, que la doctrine de l' *intérêt bien entendu* pris comme principe constitutif de la morale, à laquelle est venue aboutir, sous un de ses aspects principaux, la philosophie du dernier siècle ? Après avoir tout désuni, tout séparé, tout abstrait, après avoir réduit l' homme à la sensation, au pur fini, et nié sa solidarité avec le genre humain, après avoir nié jusqu' à l' être infini qui relie entre eux tous les êtres particuliers, voilà, au bout de leurs raisonnements, les philosophes de la sensation p195 et de l' égoïsme qui prêchent à l' homme ainsi individualisé la vertu et l' union avec tous les hommes ! C' est qu' ils étaient arrivés, malgré eux, par des considérations objectives et empiriques, ou plutôt encore par la voix instinctive du sentiment, que tous les sophismes du monde ne peuvent étouffer, à reconnaître cette unité de la vie qui fait de l' homme l' objet nécessaire de la vie de l' homme. Mais quelle sanction avait cette doctrine ? Comment le bien des autres fait-il mon bien ? Ou comment mon bien est-il lié à celui des autres ? La sanction qui manquait aux moralistes dont nous parlons, nous venons de la donner. Ainsi, d' un côté, Jésus et tous les grands législateurs religieux ont fait un précepte de la charité, sans en apporter d' autre raison que la volonté de Dieu. Et, d' un autre côté, les philosophes les plus irreligieux ont vanté la charité comme étant de notre intérêt. Nous venons de démontrer, par la loi même de la vie, qu' en effet la charité est notre loi et notre intérêt. **L 4 SOLIDARITE MUT. DES HOMMES** p196 *chapitre premier. ce qu' il faut entendre aujourd' hui par charité, c' est la solidarité mutuelle des hommes.* nous sommes partis de la nature de l' homme, considéré comme être individuel ; nous sommes partis de son besoin, qui lui donne des droits sur ses semblables et sur l' univers, et qui lui donne même à cet égard un droit virtuel absolu ; nous avons concédé ce droit, nous l' avons préconisé comme nécessaire, légitime, saint ; en un mot, non seulement nous avons admis l' égoïsme humain, mais nous avons, pour ainsi dire, couronné cet égoïsme : et nous voilà néanmoins arrivés, par une suite de raisonnements nécessaires, à la charité. Il p197 y a plus : la charité, dans son essence, n' avait pas encore été philosophiquement comprise ; elle restait basée sur ce que l' on appelait révélation, en même temps qu' elle servait, au besoin, de base à cette révélation ; on n' en avait pas donné, que nous sachions, une démonstration métaphysique ; et cette démonstration est sortie naturellement pour nous du principe même de l' égoïsme humain, de cet intérêt du *moi* dont nous étions partis. Qu' est-ce à dire ? Tout

le travail de la philosophie n' aboutirait-il qu' à confirmer, qu' à expliquer le précepte du christianisme ? Non, évidemment. Car, tout en confirmant, tout en expliquant la charité, nous avons maintenu l' égoïsme. Nous l' avons, dis-je, maintenu ; nous sommes partis de lui, nous ne l' avons pas quitté, nous ne l' avons pas nié ; nous l' avons, au contraire, embrassé, et, comme je disais tout à l' heure, couronné. Or, est-ce là ce qu' a fait le christianisme ? Le christianisme est la plus grande religion du passé ; mais il y a quelque chose de plus grand que le christianisme : c' est l' humanité. Le christianisme est la vérité sans doute ; mais, puisque le monde l' a délaissé depuis trois siècles, il est évident que c' est une vérité incomplète, et par conséquent futive à beaucoup d' égards ; c' est une vérité qui a besoin de développements, et qui, p198 développée comme elle doit l' être, cesse d' être le christianisme, de même que le mosaïsme développé et agrandi cessa d' être le mosaïsme. La charité du christianisme est, par son imperfection, une des plus grandes preuves que l' on puisse citer de l' imperfection générale du christianisme. Vous me dites d' aimer mon prochain, vous me l' ordonnez au nom de Dieu. J' obéis. Mais dites-moi ce que je dois faire de l' amour de moi-même, que la nature a mis évidemment en moi, et que Dieu, par la voix de la nature, me commande de suivre, tandis que vous, au nom de Dieu lui-même, me commandez d' aimer mon prochain. Me voilà donc avec deux amours et deux tendances, dont vous ne me démontrez nullement l' harmonie possible : savoir, d' une part l' amour de moi-même ou du *moi*, ou l' égoïsme ; et d' autre part, l' amour du prochain ou du *non-moi*, ou la charité. Et ces deux amours sont aussi saints l' un que l' autre. Car si vous me dites que l' amour du prochain est saint aux yeux de Dieu, il est évident aussi que l' amour de moi-même est nécessaire, et par conséquent légitime et saint aux yeux du créateur de toutes choses. Il est certain que le christianisme a laissé l' humanité dans la vague et dans les ténèbres relativement à l' antinomie de l' égoïsme nécessaire et p199 saint et de la charité également sainte et par conséquent nécessaire. Tous les préceptes des maîtres les plus excellents du christianisme ne sont jamais sortis de ce vague. La charité, comme ils l' ont conçue et enseignée, n' a jamais pu arriver à fonder une science véritable de la vie, parce qu' elle n' arrivait pas à relier le *moi* au *non-moi*, et qu' elle subalternisait l' égoïsme saint et nécessaire soit à l' amour des autres hommes, soit plutôt encore, comme je le montrerai tout à l' heure, à l' amour divin. Aussi n' est-ce pas à tort que l' égoïsme ou le *moi* s' est philosophiquement relevé plus tard, pour combattre cette charité qui l' avait subalternisé sans l' éclairer et le satisfaire. Le monde a abandonné peu à peu cette doctrine si belle de la charité ; et dix-huit siècles après que Jésus avait dit : " aimez Dieu de tout votre coeur, et votre prochain comme vous-même, " il s' est trouvé des philosophes pour dire : " aimez-vous vous-même, " et pour fonder la morale sur l' égoïsme et l' intérêt. Et quand ces philosophes renversaient ainsi la parole de Jésus, l' humanité tout entière semblait leur donner raison, en ne reconnaissant pour évidente, pour légitime, et pour sainte, que cette loi de la nature qui met notre vie dans nos besoins, dans nos désirs, dans notre propre individualité. Preuve sans réplique que l' axiome moral du christianisme p200 est incomplet, et incapable, comme je viens de le dire, de fonder une science véritable de la vie. C' est qu' en effet le christianisme n' est qu' une prophétie par rapport au développement futur de l' esprit humain, et que, n' étant ainsi qu' une prophétie et un commencement, il n' a pas dû connaître nettement la loi de la vie sur laquelle se fonde le précepte divin de la charité. Dans cette loi, ainsi que nous venons de le voir, la charité et l' égoïsme, ou, pour employer un terme non repoussant, la liberté humaine, se tiennent au point de ne faire qu' un. La liberté humaine sort de la charité, ou de la communion avec nos semblables et avec l' univers, de même que la charité résulte du droit individuel que nous avons à cette communion, c' est-à-dire, en d' autres termes, de notre intérêt et de notre égoïsme. En un mot, dans cette loi de la vie, l' identité du *moi* et du *non-moi* se révèlent. Le christianisme n' a pas saisi assez fortement cette concaténation, et a laissé échapper le lien nécessaire, l' union indispensable du *moi* et du *non-moi* dans le phénomène de la vie. p201 *chapitre ii. triple imperfection de la charité du christianisme.* certes, je ne veux pas dire que Jésus et les autres fondateurs du christianisme aient ignoré absolument le principe métaphysique qui est la base véritable de la charité. J' ai montré au contraire dans un autre écrit que longtemps même avant Jésus, les esséniens, ses prédécesseurs, avaient eu le sentiment profond de cette vérité. Il est certain d' ailleurs que le christianisme, dont le principal symbole a été la communion ou l' eucharistie, a connu et enseigné jusqu' à un certain point, et sous des voiles, cette loi de la vie qui fait que l' être ne vit pas seulement par lui-même, mais par la communion avec ses semblables et avec l' univers. Néanmoins on peut dire, sans craindre de se tromper, que le christianisme n' a pas démontré son précepte de la charité, et ne l' a pas nettement rapporté à la vérité métaphysique qui en est la source ; d' où il est résulté que ce précepte, tel que p202 le christianisme l' a exposé, est fort incomplet : aussi a-t-il donné lieu à beaucoup d' erreurs. Dans quel monument du christianisme, je le demande, le principe de la charité est-il exposé et démontré d' une façon métaphysique ? Nulle part. Le lien mystérieux qui, au sein du christianisme, unissait le principe moral de la charité au sacrement de l' eucharistie, est resté voilé pour les chrétiens, au point que la charité était pour eux une chose et l' eucharistie une autre. L' eucharistie, comme on dit, était un *mystère*. aussi, bien qu' inspirée par la loi de la vie, la charité du christianisme ne répond pas exactement à cette loi, et n' en est pas le reflet fidèle.

Le christianisme, comme je le disais tout à l'heure, a manqué le rapport de l'égotisme saint et de la charité, en d'autres termes le lien nécessaire, l'identité au fond, et par conséquent l'identification du *moi* et du *non-moi*. d'où il est résulté que sa charité est restée sans rapport avec la liberté humaine. D'où il est résulté que le *moi*, ou la liberté humaine, cherchant son objet, s'est élancée vers l'amour direct de l'être infini ou de Dieu. D'où il est résulté que le *non-moi*, le semblable, a été lui-même délaissé et dédaigné par cette charité qui, d'après l'apparence et le nom, semblait uniquement faite pour ce *non-moi*, pour ce semblable. p203

Trois défauts, en effet, nous frappent dans la charité du christianisme : 1-le *moi*, ou la liberté humaine, abandonnée ; l'égotisme nécessaire et saint dédaigné, foulé aux pieds ; la nature méprisée, violée. 2-le *moi*, ou la liberté humaine, tournée directement vers Dieu ; l'être fini aspirant directement à n'aimer que l'être infini. 3-le *non-moi*, ou le semblable, dédaigné dans la charité même ; aimé en apparence seulement, et par une sorte de fiction, en vue de Dieu, unique amour du chrétien. Le chrétien fervent, tourné uniquement vers Dieu, n'aimait réellement ni lui-même ni les autres, et se trompait en croyant aimer Dieu comme Dieu veut être aimé. C'est en effet au pur amour de Dieu et au renoncement de toutes les créatures que sont venus aboutir tous les docteurs un peu profonds du christianisme. Tandis que la charité prenait pour le vulgaire un air d'humanité, tandis que le vulgaire cherchait là une règle pratique de conduite et de vie, les vrais penseurs du christianisme comprenaient bien que la charité du christianisme n'avait réellement que Dieu pour objet, et que cette charité, entendue par le vulgaire comme l'amour des hommes, n'était réellement qu'un amour abstrait pour Dieu. p204

Il est aisé de se rendre compte de l'imperfection de la charité du christianisme sur ces trois points. 1-vous ne voulez pas vous aimer vous-même. Mais pouvez-vous vivre et pourtant ne pas vivre ? Vainement vous repoussez la nature ; vainement vous condamnez, comme frappées d'un vice inné, radical, et incorrigible, les aspirations humaines de votre âme. Ne pas vous aimer, c'est ne pas aimer la vie, puisque la vie comprend nécessairement ce *vous* que vous ne voulez pas aimer ; et ne pas aimer la vie, c'est aimer la mort, c'est-à-dire le néant. 2-vous ne voulez avoir pour objet que Dieu, l'être infini. Mais l'être infini ne se manifeste pas à vous sans *vous* et sans *autrui*. Dieu, donc, ne se manifestant pas autrement, et ne vous apparaissant que dans un acte qui vous fait sentir en même temps votre propre existence et celle d'autrui, ne veut pas être aimé d'une autre façon, c'est-à-dire veut qu'en l'aimant vous ayez en même temps conscience de vous-même et d'autrui. Dieu ne demande pas à être mis hors de nous, et adoré à cette distance où le christianisme l'avait placé. Dieu veut vivre en nous, et n'a pas besoin de se placer hors de nous pour nous commander. N'est-il pas dans toutes les créatures, sans être ni aucune de ces créatures, ni toutes ces créatures ensemble ? Il intervient dans la vie, et ne se manifeste que là : conservez donc la vie, si vous voulez communiquer p205 avec lui. Aimez donc Dieu ; mais ne prétendez pas l'aimer directement et pour ainsi dire face à face. Il est l'infini, et vous êtes le fini. Le fini ne peut communiquer directement avec l'infini. Le fini ne peut communiquer avec l'infini que par l'intermédiaire de la vie, laquelle renferme à la fois le fini et l'infini. Donc aimer Dieu vous ramène toujours, en dernière analyse, à la vie, qui comprend le fini, le *moi* et le *non-moi*, un sujet et un objet, de même qu'elle comprend aussi l'infini, c'est-à-dire une intervention de l'être universel par laquelle le *moi* et le *non-moi*, le sujet et l'objet, se distinguent tout en s'unissant. 3-enfin, vous ne voulez pas aimer véritablement vos semblables, puisque vous ne voulez réellement aimer que Dieu. Mais c'est encore ici la même chose que pour l'éloignement de vous-même. En cessant de vous aimer vous-même, je viens de prouver que vous cessiez de vivre, et qu'au lieu de vous tourner vers la vie, vous vous tourniez vers la mort, vers le néant. Le mal est plus grand encore dans cette négation d'un amour réel appliqué aux autres ; car non seulement vous vous anéantissez vous-même, mais vous anéantissez autant qu'il est en vous les autres. Vous êtes fait, dites-vous, pour Dieu uniquement : que vous importent donc vos semblables ! Vainement vous dites que vous n'aimerez, à la vérité, que Dieu, p206 mais que pourtant, en vue de Dieu, vous agirez avec les créatures comme si vous les aimiez. Vous ne les aimerez pas comme elles doivent être aimées. Car vous êtes leur objet, comme elles sont le vôtre ; vous êtes nécessaire à leur vie, comme elles sont nécessaires à la vôtre : ce n'est donc pas un semblant d'amour qu'il leur faut, mais un amour véritable. Il faut, pour leur être véritablement utiles, et pour contribuer véritablement et normalement à leur vie et à leur perfectionnement, que vous vous sentiez uni à elles, solidaire avec elles. Hors de là, votre charité n'a aucune efficacité quant à la vie et au perfectionnement de la vie. Et la preuve, c'est qu'à mesure que votre charité s'accroît, elle se tourne de plus en plus vers Dieu seul, et de plus en plus vos semblables vous paraissent méprisables. Vous allez au ciel tout seul, et vous laissez en route la compagnie qui arrêterait votre essor. Aussi, tout le monde en convient, la dernière expression du christianisme est de considérer cette vie comme une vallée de larmes, toute créature comme méprisable, et Dieu seul comme digne d'amour. Le christianisme dans ses plus grands apôtres, dans l'évangile, comme dans S Paul, comme dans S Augustin, comme dans tous les saints sans exception, a toujours attendu, imploré, pressé la fin du monde. p207

chapitre iii. vraie formule de la charité ou de la solidarité mutuelle. relativement à nos semblables, la charité du christianisme était plutôt de la pitié, de la commisération, de la compassion, que de l'amitié ou, pour employer le terme général, de l'amour. Qu'

étaient en effet les créatures pour le chrétien ? Elles n' étaient rien, et ne devaient être rien. Elles n' existaient que pour être un objet de charité en vue de Dieu. Le lien entre elles et nous n' étant que commandé, sans être démontré nécessaire, elles restaient hors de nous. Nous les aimions donc par devoir, et non par un sentiment direct de solidarité. Aussi l' égalité ne jouait aucun rôle dans cette charité, et la seule égalité qui y régnât était tout au plus l' égalité du néant, c' est-à-dire l' égalité de créatures également vaines devant Dieu. Est-il surprenant que les inférieurs dans l' humanité, les faibles, les pauvres, les affligés, aient fini eux-mêmes par rejeter une charité si imparfaite, une p208 charité qui humainement ne les relevait pas, mais les abaissait ? Quant aux puissants, aux dominateurs, aux riches, placés entre les deux principes non harmonisés de l' égoïsme et de la charité, on les voyait tour à tour s' abandonner brutalement à l' égoïsme, ou s' incliner superstitieusement devant la charité. Quand le malheur les frappait, quand le remords venait les prendre, ils se mettaient à genoux, les misérables, devant la charité, comme devant un joug qu' il leur fallait subir. Les uns alors mouraient à la nature, comme on disait, pour renâître à la grâce, c' est-à-dire à une dévotion superstitieuse, où la considération d' eux-mêmes et de leurs semblables disparaissait devant la terreur de l' enfer ou les joies égoïstes du paradis. Les autres revenaient bien vite à l' égoïsme de la terre. N' est-ce pas là le spectacle uniforme que nous offre l' histoire durant les longs siècles où le christianisme a régné ? Ainsi, humainement, la charité du christianisme n' était pas moins défectueuse quant à nous-même que quant aux autres. En elle et par elle, nous ne pouvions ni aimer véritablement les autres, ni nous aimer nous-même. Reste donc le dernier rapport sous lequel on peut la considérer, c' est-à-dire l' amour de Dieu. Mais, comme nous venons de le voir, cet amour p209 de Dieu n' est pas moins défectueux que les deux autres. En effet, Dieu se refuse lui-même à cet amour ; car Dieu ne se manifeste que dans le perfectionnement du monde. Il fallait arriver à un principe tel que l' amour de Dieu, l' amour de nous-même, et l' amour des autres créatures, ne fussent qu' un seul et même amour. Il est bien vrai que le précepte de Jésus, dans sa forme, tend à réunir ces trois amours en un seul faisceau : " aimez Dieu de tout votre coeur, et votre prochain comme vous-même. " mais dans cette formule la réunion des trois termes est plutôt apparente que réelle. La vraie formule que donne la philosophie est celle-ci : aimez Dieu en vous et dans les autres ; ce qui revient à : aimez-vous par Dieu dans les autres ; ou à : aimez les autres par Dieu en vous. Ne séparez pas Dieu, et vous, et les autres créatures. Dieu ne se manifeste pas hors du monde, et votre vie n' est pas séparée de celle des autres créatures. p210 *chapitre iv. conséquences de l' imperfection de la charité du christianisme.* je conviens que l' évangile, si on le prend avec une grande simplicité de coeur, et sans lui demander une solution philosophique, était plus vrai et plus avancé sur ce point de la charité, que ne le fut ensuite la théologie chrétienne. Mais l' évangile n' ayant ni résolu ni même touché le noeud fondamental de la question, la théologie a dû arriver nécessairement où elle est arrivée. Jésus dit : " aimez Dieu ; " puis il dit : " aimez votre prochain ; " enfin, il ajoute, par forme de comparaison et d' explication : " comme vous-même. " il n' exclut donc pas absolument l' amour de nous-même. Seulement, il veut y joindre l' amour de Dieu et l' amour du prochain. Mais joindre ainsi trois termes par addition et agglomération n' est pas les fondre et les unir. Aussi la théologie chrétienne a-t-elle erré. *aimez-vous vous-même* a laissé subsister le p211 monde en dehors de la vérité, l' a abandonné à la fatalité, et a créé par le fait la *société laïque. aimez dieu* a engendré la dévotion ascétique, les moines, les couvents, l' anachorétisme, le *clergé régulier. aimez votre prochain* a engendré l' *église* ou le *clergé séculier* , qui cherchait, si j' ose ainsi m' exprimer, à raccommo-der les choses, à combler le vide laissé par la révélation entre la vie naturelle et la vie dévote, tâchant, autant qu' il était possible, d' harmoniser la nature et la grâce, et s' efforçant de servir de lien entre l' ascétisme et l' égoïsme, c' est-à-dire entre la vraie vie religieuse et la vie laïque. Oui, je le sais, l' église a fait tous ses efforts pour harmoniser ces trois choses : un dieu hors du monde et de la vie ; un homme à part de ce Dieu ; un autre homme, le prochain, également à part de Dieu, et à part aussi de l' homme son semblable. Mais le mal était trop grand pour que le remède fût possible. Tous les efforts de l' église ont échoué contre le vice radical de cette théologie, qui n' avait pas compris la vie. Le christianisme avait laissé nos semblables hors de nous, le monde hors de nous. Donc ni jamais nos semblables, ni jamais le monde, unis à p212 nous, ne devaient nous donner ce après quoi l' homme aspire, le bonheur en Dieu, c' est-à-dire le bien, le beau, le juste. De là le rejet de la vie et de la nature par le christianisme. De là son Dieu terrible. De là son paradis et son enfer également chimériques, placés qu' ils sont en dehors de la vie. De là son dogme de la fin prochaine du monde. De là aussi sa division du temporel et du spirituel. De là l' église et l' état. De là les affaires humaines abandonnées aux laïcs, les affaires célestes confiées au clergé. De là le pape et César. D' ailleurs les temps n' étaient pas arrivés. Le christianisme avait une oeuvre intermédiaire à faire. Il fallait, par une communion mystique, préparer les hommes à une plus parfaite et plus réelle communion. Le christianisme, trouvant les hommes si bruts, si divisés, si ennemis les uns des autres, qu' il n' y avait pas moyen de leur faire sentir Dieu dans une communion véritable, s' est contenté de faire descendre Dieu, ainsi séparé de ces hommes et hors de leur coeur, dans un pain sanctifié, qu' il divisait ensuite entre eux, et avec lequel ils se nourrissaient de Dieu. p213 *chapitre v. le précepte du christianisme était contradictoire, et n' était pas organisable.* pour

que le précepte de la charité, tel qu' il est dans l' évangile, c' est-à-dire le triple amour de Dieu, de nos semblables, et de nous-même, fût véritablement compris, il aurait fallu qu' à l' époque où parut le christianisme, on conçût la possibilité de réaliser simultanément ces trois amours. Or, c' est ce qu' il était tout à fait impossible de concevoir, au temps où le christianisme a paru. Ainsi, non seulement ces trois amours n' étaient pas harmonisés, et étaient simplement indiqués et juxta-posés, dans la parole du maître ; mais encore, quand on arrivait à la pratique, on les trouvait inconciliables, et le précepte qui les renfermait contradictoire. Vous me dites d' aimer Dieu par-dessus toute chose. Mais que veut de moi ce Dieu que je dois aimer avant tout ? Où réside ce Dieu ? Où se manifeste-t-il ? Dans quelle projection dois-je le chercher, p214 et comment puis-je aller vers lui ? Est-ce tout à coup ou graduellement que je dois joindre ce père de mon être et de tous les êtres ? Est-ce par la nature et par la vie que je dois progresser de ma nature actuelle vers Dieu, ou est-ce en m' élançant hors de la nature et de la vie ? Il eût fallu que le christianisme ne prêchât pas la fin du monde, mais le progrès et le perfectionnement du monde, pour que les deux autres amours, l' amour de nos semblables et l' amour de nous-même, fussent conciliables avec l' amour de Dieu. Aussi, par ce côté, cet admirable précepte de la triple charité est-il venu aboutir à l' ascétisme le plus insensé. De même pour le second des trois amours, vous me dites d' aimer mon prochain. Je veux obéir au précepte, je veux soulager les maux de mes semblables. La terre regorge de fléaux, et les sociétés pullulent de misères. L' occasion d' exercer la charité s' offre donc de tous côtés. Mais voyons si cette charité est possible, et à quelles conditions elle est possible. Il est évident d' abord, quand on songe quelle était la situation du monde à cette époque, qu' il ne fallait avoir ni femme, ni enfants, ni patrie, ni propriété, ni attachement particulier d' aucun genre à aucune chose de la terre, pour pratiquer le précepte de l' amour général des hommes. C' est p215 ce que les moines, c' est ce que tous les saints ont bien senti. Leur amour pour l' humanité n' existait donc qu' à la condition de ne prendre aucune forme ; c' était un amour général qui ne se particularisait en aucun cas. Mais, il y a plus : je dis que cet amour des hommes ne pouvait pas être un amour réel des hommes, mais une espèce de violence pour les faire sortir de la condition humaine, et les entraîner dans la même abnégation et dans le même ascétisme où l' on était soi-même plongé. Le monde alors était un affreux chaos, où toutes les races d' hommes se déchiraient entre elles, où tous les hommes se déchiraient entre eux. Aimer les hommes, c' eût été espérer pouvoir quelque chose pour leur salut, sans les faire sortir de la nature et de la vie. Cette espérance n' était pas concevable. Aussi est-il vrai encore que jamais les chrétiens fervents n' ont aimé l' homme dans l' homme, ni l' humanité pour elle-même. Ils ont seulement prétendu vaincre le mal, en abolissant la nature, la vie, l' homme, l' humanité. De même qu' ils mettaient leur propre salut hors de la vie, hors de la nature, de même qu' ils mettaient Dieu hors de la vie, hors de la nature, ils ne concevaient le salut des autres hommes que hors de la vie, hors de la nature. Ils ont accompli ainsi une grande oeuvre, sans doute, une oeuvre providentielle et nécessaire ; qui le nie ? p216 Mais qu' on ne dise pas qu' ils ont aimé les hommes d' un amour véritable. Ils ont prétendu vaincre dans les autres, comme en eux-mêmes, la nature, enveloppant dans la même réprobation le principe nécessaire, légitime, saint, de l' égoïsme et ses fausses conséquences. Ainsi, par ce second côté, cet admirable précepte de la triple charité est venu aboutir à une abnégation insensée quant à soi-même, et à un dévouement ignorant non pas pour l' humanité en tant que perfectible, mais pour le salut chimérique de l' humanité, conçu en dehors de la nature et de la vie. Enfin, pour troisième amour, vous me dites de m' aimer moi-même. Or, m' aimer moi-même, c' est m' attacher à la vie, à la nature ; c' est avoir une famille, une patrie, une propriété. M' aimer moi-même, c' est me faire du bien ; c' est fuir le mal pour moi, et pour ceux que j' aime d' un amour particulier, et envers qui j' ai contracté des devoirs particuliers. Donc, si je m' aime, je ne puis aimer mon prochain comme moi-même. Car si j' aimais mon prochain comme moi-même, je me ferais du mal, et je ferais du mal à ceux que je dois aimer d' un amour particulier. Le précepte est donc contradictoire : faire du bien au prochain me fait du mal ; faire du bien à beaucoup ou à tous fait du mal à ceux qui me touchent de plus près. p217 Aussi cet admirable précepte est-il venu échouer, par ce dernier côté, devant sa parodie : *charité bien ordonnée commence par soi-même*. le précepte de la charité de l' évangile, tel que l' a compris le christianisme, n' était donc pas organisable ; ou du moins il n' était organisable que d' une façon anormale, en créant deux sociétés, l' une abandonnée à l' égoïsme, l' autre livrée à une charité tournée uniquement vers Dieu. Mais ainsi organisé, ce n' était plus ce précepte, c' était la négation même de ce précepte. *chapitre vi. la solidarité seule est organisable*. au contraire, que la véritable charité soit connue, c' est-à-dire que la charité soit conçue comme la loi même de la vie, comme la loi de natures solidaires entre elles, comme la loi d' identité et par conséquent d' identification du *moi* et du *non-moi*, de l' homme et de son semblable ; et toute antinomie cesse, et l' égoïsme s' abaisse devant la charité, parce qu' en tant que légitime et saint, il se retrouve dans la charité. p218 L' égoïsme cesse véritablement d' être l' égoïsme, pour devenir la liberté. Cet égoïsme, ou cette liberté, fonde le droit ; et le droit se trouve précisément être la charité. Ainsi la charité devient la liberté même. Donc, nulle division, nul abîme infranchissable entre le *moi*, ou la liberté humaine, et le *semblable*, ou la charité humaine. On peut s' aimer

soi-même et les autres ; car on s' aime dans les autres, et on aime les autres en soi. Et s' aimer ainsi, c' est aimer Dieu ; c' est aimer Dieu, comme dit le Christ, par-dessus toute chose. Or, dès l' instant que le *moi* humain est réintégré dans la formule même de la charité, le principe de la charité devient organisable. Car aussitôt que le *moi* est légitime, les différents modes de communion de ce *moi* avec les hommes et avec la nature sont légitimes. La famille donc, la patrie, la propriété, sont légitimes et de droit. La société, donc, qui comprend la famille, la cité, la propriété, est légitime aussi et nécessaire. Cette famille, cette patrie, cette propriété, demandent à être organisées, non pas en vue seulement d' elles-mêmes, mais en vue de l' humanité ; car l' égoïsme humain, connaissant son intérêt véritable et son droit, demande la communion avec l' humanité tout entière. La politique, qui est la science de ces choses, prend donc pour principe l' accord de p219 l' individu et de l' humanité ; et la manifestation de cette science, ou le gouvernement, a pour mission de réaliser ce principe. L' homme cesse d' être isolé, ou d' avoir une famille isolée, ou d' avoir une propriété isolée, ou d' avoir une cité isolée. Il est, il est par lui-même, il est à titre d' individu ; il possède, il a une famille, une cité, une propriété. Son *moi* se retrouve dans toutes ces choses ; et pourtant, ayant toutes ces choses, et vivant par conséquent dans l' ordre normal de la nature et de la vie, il n' en est pas moins en communion avec tous les autres hommes, recevant d' eux et leur donnant, les ayant tous pour objet et étant à tous leur objet, soit directement, soit indirectement. Il a, dis-je, cette possibilité de vivre dans la nature, c' est-à-dire dans l' égoïsme, et pourtant de vivre dans l' humanité ; car, connaissant sa loi, il réalise cette loi par la politique et le gouvernement. Dans le christianisme, c' était l' église, vivant hors de la nature, qui s' était chargée du soin d' organiser la charité. La société temporelle avait pour principe l' égoïsme. De là un dualisme qui a rempli l' histoire. Au contraire, avec le principe de la charité compris comme nous le comprenons, c' est-à-dire avec le principe de la solidarité mutuelle, la société temporelle est investie du soin d' organiser la charité, parce que la charité au fond p220 c' est l' égoïsme. Donc, la société temporelle, qui jusqu' à présent n' avait pas de principe religieux, en a un. L' église peut cesser d' exister. Ce qu' elle avait mission de faire est devenu notre propre mission. L' église n' était réellement, dans les desseins de la providence, qu' une figure de la grande église, qui réunira dans son sein ce qui avait été faussement séparé jusqu' ici, le règne de Dieu et le règne de la nature. **L 5 LA SOLIDARITE EST ETERNELLE** p221 *chapitre premier. faux dualisme du ciel et de la terre ; pourquoi la terre a été abandonnée à l' égoïsme, à la corruption, au mal.* il faut que l' homme renonce enfin à une longue erreur, qui lui a fait chercher hors du monde, hors de la nature, hors de la vie, un paradis imaginaire, ou craindre un enfer également imaginaire. Il n' y a pas de paradis, il n' y a pas d' enfer, il n' y a pas de purgatoire, hors du monde, hors de la nature, hors de la vie. Avec leur enfer, leur purgatoire, leur paradis, toutes leurs craintes et toutes leurs espérances éternelles placées hors de la nature, hors de la vie, les hommes ont fait fausse route. Car ils ont eu p222 deux routes, savoir la réalité, c' est-à-dire la nature et la vie, où il leur fallait bien être et marcher, quoi qu' ils fissent, et cette route du ciel qui, du premier pas, les entraînait hors de la réalité, hors de la nature, hors de la vie. Et ayant ainsi créé un absurde dualisme, et s' étant mis ce dualisme absurde dans la tête et dans le coeur, ils se sont trouvés déchirés, divisés ; attachés qu' ils étaient à la réalité, à la nature, à la vie, et emportés en même temps, par les ailes de leur folie, hors de la réalité, de la nature, et de la vie, dans un monde imaginaire et vain, que, dans leurs rêves les plus exaltés, ils n' ont jamais pu ni définir ni entrevoir. C' est ce dualisme qui, en déshéritant la réalité, la nature, la vie, de toute espérance immortelle, a abandonné la réalité, la nature, la vie, à l' égoïsme, à la corruption, au mal, et qui a vraiment créé la mort et le néant. N' est-il pas évident, en effet, que si, dans votre pensée, vous faites deux mondes, appelés l' un ciel, l' autre terre, et que vous regardiez la terre, c' est-à-dire votre vie actuelle, comme n' ayant aucun rapport avec ce ciel où vous placez le bien absolu ; n' est-il pas évident, dis-je, que vous créez par là sur la terre le mal absolu, et que, déshéritant cette terre, c' est-à-dire votre vie présente, de toute infinité virtuelle, vous donnez par là même une existence à ce qui n' en a pas, c' est-à-dire à la mort et au néant ? p223 Cette vie présente n' est pas seulement présente, elle est virtuellement éternelle. Si donc vous lui refusez ce caractère d' infinité et d' éternité qu' elle a en soi, vous lui retirez ce qu' elle a, pour implanter en elle le néant, et pour mettre en son sein ce qui n' y était pas, la mort. Elle était éternelle, vous la faites périssable. Elle n' avait de périssable que l' accident, vous la déclarez périssable dans son essence. Ce qu' elle avait de périssable n' était que du changement, de la transformation ; vous faites de ce changement et de cette transformation la mort. Car où est maintenant la suite de cette vie ? Dépouillée de cette infinité, de cette continuité éternelle, qui était en elle, la vie présente, n' étant plus l' être, est évidemment, comme je viens de le dire, le non-être, le néant, la mort. Tout homme, donc, qui croit à un ciel placé hors de la nature et de la vie, a dû dire, comme S Paul, et comme tous les saints du christianisme : " qui me délivrera du corps de cette mort ! " qu' est-il donc arrivé ? Les uns, emportés vers leur ciel imaginaire, ont délaissé la vie présente, et ont abandonné la terre à la fatalité. Ceux-ci n' ont plus eu de terre, c' est-à-dire de vie présente. Les autres, regardant ce ciel en dehors de la nature comme une pure folie, ont nié à leur tour d' une autre façon toute immortalité de la vie, toute suite à la vie présente. Et ceux-là, à leur tour, n' ont pas eu de ciel, c' est-à-dire de vie future. p224 Et les

premiers, ayant ainsi mis le ciel en dehors de la nature et de la vie, ont nécessairement mis Dieu aussi en dehors de la nature et de la vie. Et, à leur tour, les seconds ont nié ce Dieu, et n'ont plus voulu reconnaître d'autre dieu que le hasard. Ainsi le monde s'est divisé en deux sectes également incomplètes : les uns sans présent, les autres sans avenir ; les uns hommes ou plutôt animaux de la terre, les autres anges du ciel ; les uns superstitieux, les autres athées. Et les uns et les autres sont arrivés, par cette double erreur, à séparer leur destinée de celle des autres hommes, de celle de l'humanité, et se sont ainsi mis en révolte véritable contre la providence et la volonté divine. Qu'importe, en effet, aux premiers l'humanité ? Que leur importe la suite de la vie présente ? Ne regardent-ils pas leur tâche comme terminée après ces quelques années d'existence qu'ils ont à passer sur la terre ? Le monde continuera d'être, la terre roulera encore dans son orbite, l'humanité subsistera : que leur importe ? Ils seront morts pour l'humanité, morts pour la terre, morts pour la vie qui se continuera, morts pour la nature. Ils seront nés au ciel, disent-ils ; donc ils seront morts pour l'humanité. Et quant aux autres, qui ne croient ni à la vie future, ni à Dieu, qui ne croient, quant à leur vie, qu'au quart d'heure présent, et dont l'espérance ne va pas plus loin que ces quelques p225 années qu'ils ont à vivre peut-être sous leur forme actuelle, ils sont encore bien plus séparés de l'humanité, bien plus indifférents à son sort futur. Car les premiers, au moins, peuvent s'imaginer que, du haut du ciel, comme ils disent, ils s'intéresseront, dans leur vie angélique, aux douleurs de l'humanité ; mais les autres sont froids comme la tombe, et se regardent comme aussi insensibles, après la mort, au destin de leurs semblables que le ver de leurs ossements. Les uns donc ont toujours appelé avec prière la fin du monde. Les autres ont dit, comme ce roi athée du dernier siècle : " vienne après moi la fin du monde ! Que m'importe ? " la fin du monde, voilà donc où aboutit finalement, quant à la nature, quant à la vie, quant à l'humanité, la charité et la foi des uns, l'indifférence et l'incrédulité des autres ! Que sort-il donc, en définitive, de cette terre et de ce ciel ainsi séparés, et à quoi arrive-t-on avec ces deux routes ? On arrive des deux côtés à l'égoïsme ; savoir : par une route, à l'égoïsme du dévot superstitieux, qui songe à faire tout seul son salut ; et par l'autre route, à l'égoïsme de l'athée, qui songe à faire tout seul son bonheur présent. Le dévot superstitieux laisse la route de la réalité, de la vie, de la nature, à l'athée ; et celui-ci p226 la bouche et la barre, lui refusant toute projection vers l'infini. La terre ainsi comprise devient pour l'athée le fini absolu, le fini sans communication avec l'infini. Et réciproquement, l'avenir, n'ayant aucune racine dans le présent pour le dévot superstitieux, constitue également le présent, le fini, sans communication avec l'infini. Ainsi, des deux parts, la terre, c'est-à-dire la vie présente, ou, en d'autres termes, la vie éternelle dans sa manifestation présente, au lieu d'être comprise religieusement et sanctifiée, est désanctifiée, si je puis m'exprimer ainsi, avilie, profanée, et abandonnée au hasard, à la fatalité, et au mal. *chapitre ii. La terre n'est pas hors du ciel.* si les hommes avaient compris que le passé, le présent, le futur, n'existent point d'une façon absolue et à part, mais que vie passée, vie présente, vie future, s'impliquent, et ne forment qu'un seul tout, qui est la vie, ils n'auraient jamais songé, les uns à rêver un ciel hors de la vie, les autres à borner la vie au présent. p227 Les uns auraient compris que la vie future, qui est l'objet qu'ils considèrent avant tout, est en germe dans la vie présente ; les autres, que la vie présente, à laquelle ils s'attachent surtout, n'existe que parce qu'elle contient en germe la vie future. Les uns et les autres, donc, n'auraient pas ôté à la vie présente l'infinité qui est en elle, pour créer, les uns une vie future imaginaire, les autres le néant. Mais la plupart des hommes n'ont pas plus compris la vie, qu'ils n'ont compris Dieu, l'auteur de la vie. Ayant mis Dieu, et par conséquent l'infini, hors de la nature et de la vie présente, il est sorti immédiatement de cette conception la conséquence nécessaire que la vie présente n'avait aucun rapport, aucun lien avec l'infini. La vie présente étant donc ainsi privée d'infini, et rejetée hors du sein de l'être infini, il en est résulté le dualisme de terre et de ciel pour les uns, de vie et de néant pour les autres ; les uns appelant ciel le futur, considéré comme essentiellement différent de la terre, les autres ne voyant que le néant pour succéder à la vie présente. Les choses ne sont pas ainsi. Dieu n'est pas hors du monde, car le monde n'est pas hors de Dieu : *in Deo vivimus, et movemur, et sumus*, dit admirablement S Paul. Et la terre n'est pas hors du ciel ; car le ciel, c'est-à-dire l'infini créé, espace ou p228 temps, comprend la terre : *hoc enim coelum est in quo vivimus, et movemur, et sumus, nos et omnia mundana corpora*, dit admirablement Kepler. *chapitre iii. nous n'abaïssons pas nos regards pour les tourner vers la terre.* non, nous ne croyons pas avilir notre âme ni abaisser nos regards, pour les tourner, comme nous faisons, vers ce qu'on nomme la terre. Les tourner vers ce qu'on nomme la terre, ce n'est pas les tourner vers quelque chose d'infime et de misérable. En regardant ce qu'on nomme la terre, nous rencontrerons aussi bien la perspective de l'infini et le champ de l'idéal divin, qu'en dirigeant vainement nos yeux vers ce qu'on nomme le ciel, soit vers le ciel objectif que nous offre le firmament, soit vers le ciel mystique dont on parle sans s'en faire et sans pouvoir s'en faire aucune idée. Le ciel, le véritable ciel, c'est la vie, c'est la projection infinie de notre vie. Il y a dans Platon une belle idée sur ce que c'est p229 que le ciel. Malheureusement Platon, trop occupé d'une seule de nos facultés, l'intelligence, a rendu sa pensée incomplète et fautive en bornant le ciel à l'intelligence. C'est dans la *république* ; un des interlocuteurs de Socrate croit lui plaire, en parlant avec mépris des choses terrestres, et en vantant l'

astronomie comme une science qui nous élève au-dessus de la terre et nous tourne vers le ciel " je vais, dit-il, la louer d' une manière conforme à vos idées. " car il est, ce me semble, évident pour tout le monde qu' elle oblige l' âme à regarder en haut, et à passer des choses de la terre à la contemplation de celles du ciel. " mais Socrate l' interrompt. *Socrate. cela est donc évident pour tout autre que pour moi ? Car je n' en juge pas tout à fait de même. glaucon. comment en jugez-vous ? ... etc.* p230 Socrate a raison. Le ciel de notre âme n' est pas dans ces astres que nos yeux considèrent. Ces astres, quand même nous pourrions nous y transporter, ce ne serait pas le ciel, ce serait encore la terre. Ce serait un voyage comme celui que nous pouvons faire sur la planète que nous habitons. Nous verrions d' autres corps, et voilà tout. Notre âme ne trouverait pas là le ciel. p231 Mais il faut aller plus loin que Socrate, et être plus conséquent que lui. Il faut dire avec Socrate que le ciel n' est ni en haut ni en bas, ni dans les objets que nous offre la terre ni dans les astres du firmament. Mais il ne faut pas mettre le ciel, comme Socrate, dans la pure intelligence, dans l' intelligible seulement. Nous sommes sensation-sentiment-connaissance indivisiblement unis. Le ciel n' est donc pas dans l' intelligence seulement. Il est dans la sensation et dans le sentiment, comme dans l' intelligence ; ou plutôt il est dans le développement simultané de ces trois aspects de notre nature réunis dans l' unité de cette nature. *chapitre iv. Dieu et la créature.* Socrate dit : *ce qui est et ce qu' on ne voit pas, voilà le ciel.* embrassons cette définition, car elle est vraie. Oui, le ciel est ce qui est, ce qui est réellement, ce qui, étant d' une façon absolue, étant par soi-même, a été, est, et sera. Le ciel est l' infini être. Ce n' est pas l' infini créé, sous ses deux aspects d' espace infini et de temps éternel, c' est-à-dire p232 d' immensité et d' éternité ; non, le ciel est ce qui se manifeste par cet infini créé, l' infini véritable qui est sous cet infini créé ; le ciel est Dieu lui-même. Et le ciel *ne se voit pas* ; Dieu ne se voit pas. Il est l' infini : donc il n' est contenu en aucun lieu. Il est l' éternel : donc il n' est contenu en aucun temps. Mais, pour n' être contenu en aucun lieu et en aucun temps, il n' en est pas moins en tout lieu et en tout temps, en tout point de l' espace et de la durée ; et il est l' infini et l' éternel dans chaque point de l' espace et de la durée. Ainsi le ciel, qui comprend tout, est aussi dans tout. Il se manifeste dans tout. On met Dieu bien loin de la terre, bien loin de nous. Mais Dieu pourtant est partout, Dieu est en nous à tous les moments de notre existence ; car nous ne pouvons pas vivre sans lui, et nous vivons en lui : *in Deo vivimus, et movemur, et sumus*, comme dit S Paul. Donc le ciel existe doublement, pour ainsi dire, en ce sens qu' il est et se manifeste. Invisible, il est l' infini, il est Dieu. Visible, il est le fini, il est la vie par Dieu au sein de chaque créature. L' invisible devient visible sans cesser d' être l' invisible. L' infini se réalise sans cesser d' être l' infini. Les créatures progressent en Dieu sans que Dieu p233 cesse d' être avec elles dans le rapport de l' infini au fini. Ce qui est et qu' on ne voit pas aujourd' hui se verra demain, de même que ce qu' on voit aujourd' hui était invisible hier. Ce qui est et ce qu' on ne voit pas se manifeste donc pour nous à mesure que nous vivons. Ce qui est et ce qu' on ne voit pas est donc déjà manifesté ; et véritablement, en le voyant dans cette manifestation présente, on le voit sans le voir. Il y a donc deux *ciel* : un ciel absolu, permanent, embrassant le monde tout entier, et chaque créature en particulier, et dans le sein duquel vit le monde et chaque créature ; et un ciel relatif, non permanent, mais progressif, qui est la manifestation du premier dans le temps et dans l' espace. Encore une fois, ne me demandez pas où est situé le premier. Il n' est nulle part, dans aucun point de l' espace, puisqu' il est l' infini. Ni quand il viendra, quand il se montrera. Il ne viendra jamais, il ne se montrera à aucune créature ; il ne tombera jamais dans le temps, pas plus qu' il n' appartiendra à l' espace, puisqu' il est l' éternel. Il *est*, il est toujours, il est partout. Et toujours et partout les créatures communiquent avec lui ; p234 car c' est lui qui les contient, qui les soutient, qui les fait vivre. Nous puisons notre raison en lui, notre amour en lui, la force et la lumière de nos sens en lui. Les uns puisent en lui plus de raison, plus d' amour, plus d' activité que les autres ; mais tous nous ne puisons jamais en lui notre vie que comme de faibles ruisseaux pourraient puiser un peu d' eau à un grand fleuve ou à l' océan. Quant à l' autre ciel, c' est la vie du monde et des créatures, c' est la vie puisée en Dieu, c' est la vie manifestée ; c' est le temps, c' est l' espace ; c' est le fini, manifestation de l' infini ; le présent, manifestation de l' éternel. Ce second ciel, qui accompagne le premier, est le ciel visible que nous, habitants de la terre, nous appelons la terre, et que les habitants de chaque astre du firmament voient à leur façon dans le lieu où le créateur les a fait naître. Ce second ciel, c' est la vie dans chaque créature, c' est la vie dans le temps et dans l' espace. Notre foi est que le premier ciel, le souverain ciel, ou Dieu, l' invisible, l' éternel, l' infini, se manifeste de plus en plus dans les créations qui se succèdent, et qu' ajoutant création à création, dans le but d' élever de plus en plus à lui les créatures, il s' ensuit que des créatures de plus en plus parfaites sortent de son sein à mesure que la vie succède à la vie. C' est ainsi que, sur notre globe, p235 l' humanité a succédé à l' animalité. L' homme, a dit Goëthe, est un premier entretien de la nature et de Dieu. Si Dieu, après avoir fait émaner de son sein le monde et chaque créature, les abandonnait ensuite, et ne les conduisait pas de vie en vie, de progrès en progrès, jusqu' à un terme où elles fussent véritablement heureuses, Dieu serait injuste. S Paul a beau dire : " le pot demandera-t-il au potier : pourquoi m' as-tu fait ainsi ? " il y a une voix intérieure, partie sans doute de Dieu lui-même, qui nous dit que Dieu ne peut pas faire le mal, ni créer pour faire souffrir. Or, c' est ce qui arriverait certainement, si Dieu abandonnait ses créatures après une vie

imparfaite et véritablement malheureuse. Mais si, au contraire, nous concevons le monde comme une série de vies successives pour chaque créature, nous comprenons très-bien comment Dieu, pour qui il n'y a ni temps ni espace, et qui voit le but final de toute chose, permet le mal et la souffrance comme des phases nécessaires par où les créatures doivent passer pour arriver à un état de bonheur que la créature ne voit pas, et dont par conséquent elle ne jouit pas en tant que créature, mais que Dieu voit, et dont par conséquent la créature jouit en lui virtuellement, parce qu'elle en jouira un jour. C'est donc sur Dieu même, ou sur le ciel p236 invisible dont parle Socrate, sur le ciel absolu, permanent, éternel, infini, que reposent nos espérances d'immortalité pour toutes les créatures sorties de son sein, et vivant par sa grâce, à chaque instant de la durée. *chapitre v. pourquoi les hommes se préoccupent d'une façon si étrange de la vie future et de ce qu'ils nomment l'autre monde.* mais il s'agit de ce second ciel qui est la vie des créatures, et qui, en ce moment, est pour nous la terre, telle qu'elle nous apparaît aujourd'hui, comprenant nos sentiments d'aujourd'hui, nos connaissances d'aujourd'hui, nos sensations d'aujourd'hui. Il s'agit du *lendemain* de cet *aujourd'hui* ; nous allons essayer de répondre. Mais, avant tout, je dis que c'est faute de comprendre et d'aimer, que c'est faute de religion véritablement acquise, que les hommes se préoccupent, d'une façon si étrange, de savoir ce que sera leur vie après ce qu'on nomme la mort. p237 L'erreur de la plupart des hommes jusqu'ici a été de confondre les deux *ciel* que nous venons de distinguer, et dont la distinction, à notre sens, est évidente. Ayant donc ainsi confondu ces deux *ciel*, ils ont cherché et mis dans le ciel absolu, dans le souverain ciel, dans le ciel éternel, dans l'infini en un mot, ou dans une vision complète de Dieu, le ciel de leur vie future, c'est-à-dire leur vie après la mort, leur vie qui suivrait celle-ci. De là sont résultés mille maux et mille erreurs. De là en effet est sorti un effroi terrible ou une extase insensée ; et de là aussi, pour ceux qui ont rejeté cette terreur de l'enfer ou cette espérance du paradis, la négation stérile et mortelle qu'on appelle athéisme. Tout le mal, dis-je, de la religion et de l'irreligion est venu de cette confusion. Si les hommes avaient compris la distinction des deux *ciel*, c'est-à-dire la distinction de Dieu et de leur propre nature, ils n'auraient eu ni ces espérances insensées ou ces craintes abominables de la superstition, ni cette mortelle désespérance de l'athéisme tout aussi funeste. S'ils avaient compris que le ciel absolu, éternel, infini, divin, le ciel de l'être suprême, était tellement différent du ciel de leur vie future, qu'ils n'avaient point à y prétendre, ils auraient par là même compris que ce ciel absolu, éternel, infini, ne leur était pas absolument refusé dès cette vie. p238 Les hommes donc ne se montrent si vivement préoccupés de la mort et de l'avenir qui suivra pour eux cette mort, que parce qu'ils ont dépouillé de ciel la vie présente, et perdu par là le sentiment divin des choses. Le sentiment divin des choses nous revient, au contraire, par cela même que nous cessons d'absorber pour ainsi dire le ciel, le véritable ciel, le souverain ciel, comme je le nommais tout à l'heure, au seul profit de notre vie future. Car, ne mettant pas tout ce ciel dans la vie après la mort, il nous reste, si je puis m'exprimer ainsi, du ciel pour celle-ci. La vie présente n'est pas déshéritée de ciel ; et nous sentons que Dieu la porte en son sein, comme il portera la vie future. Au lieu de nous imaginer que nous sommes à présent bien loin de Dieu, mais que d'un seul bond, par la mort, nous entrerons dans son paradis, nous comprenons que nous sommes unis à Dieu dès à présent, et d'une façon, quant à l'essence, toute semblable à celle dont nous serons unis à lui après notre mort, quand nous renaîtrons de nouveau à la vie : la différence seulement sera dans le degré de notre intelligence, de notre amour, et de notre activité. Donc, puisque dès à présent nous vivons dans le sein de Dieu, et que l'infini, à chaque instant de notre vie, nous éclaire physiquement, sentimentalement, et intellectuellement, dans une certaine mesure, faisons p239 effort pour puiser de plus en plus à cette lumière ; tournons-nous vers elle, et conduisons-nous par elle ; non pas seulement en l'espérant d'une façon mystique, et comme à travers un rêve, mais en hommes qui la sentent et qui la possèdent déjà à un certain degré dans leur vie présente. Le ciel absolu, le ciel éternel et infini, le ciel invisible, comme l'appelle Socrate, le souverain ciel en un mot, ou Dieu, devient donc le guide de notre vie présente ; et il nous apparaît en même temps comme le lien entre notre vie présente et notre vie future. Car, désirant plus d'infini dans la vie future, nous comprenons comment nous pourrions y parvenir, étant déjà, tout finis que nous sommes, participants de l'infini dans la vie actuelle. En Dieu nous sentons par avance notre vie future ; car l'objet de notre vie future est déjà l'objet de notre vie présente. De même que Dieu, qui est cet objet, intervient dans notre existence à tous les moments, et de même qu'il interviendra dans le passage qui par la mort nous conduira à une vie nouvelle ; de même aussi c'est par lui et en lui que nous conquérons dès à présent, par nos pensées, nos sentiments, nos actes, le gage et l'assurance de l'existence qui suivra notre vie présente. Le souverain ciel nous apparaît donc ce qu'il est réellement, le soutien permanent de la vie p240 présente, et le témoin certain et toujours présent d'une existence ultérieure qui nous est assurée. Je dirai plus ; par cela même que nous distinguons les deux ciel qui existent véritablement, savoir le ciel absolu et éternel, et le ciel de notre évolution progressive au sein de cet infini, par cela, dis-je, que nous distinguons ces deux ciel, et que nous ne séparons pas notre vie présente du premier, nous conquérons nécessairement la vie future, d'une certaine façon, et dans une certaine mesure. En effet, que devient notre vie présente

ainsi conçue comme portée au sein d' un infini qui est tout-intelligence, tout-amour, et tout-activité ? Elle devient ce que nous imaginons que sera notre vie future. Elle n' est pas, quant au degré, ce que sera notre vie future ; mais elle est déjà par l' espérance cette vie future, et elle est déjà en essence la vie future. Que sera en effet, la vie future que nous imaginons ? Un état supérieur de rapport avec l' infini, avec l' éternel. Eh bien, mettons-nous en rapport avec ce tout-intelligent, ce tout-aimant, et ce tout-puissant, comme le permettent les conditions actuelles de la nature et de la vie ; et nous serons déjà, relativement à cette union, ce que nous imaginons que nous serons dans notre existence ultérieure. p241 C' est qu' en effet (et les métaphysiciens me comprendront en ceci) il y a du futur déjà dans le présent, parce que passé, présent, futur, comme je l' ai précédemment remarqué, ne font qu' une unité indécomposable dans la vie. Ne perdez donc pas, dirai-je, le futur qui est déjà dans le présent. L' erreur de la plupart des hommes a été de perdre le futur qui est dans la vie présente, et par conséquent de perdre jusqu' à un certain point la vie future, en rêvant le ciel hors de la vie présente, et par conséquent hors de la vie. Le ciel ainsi conçu est une chimère ; car la vie est toujours présente. Ce ciel, donc, que vous poursuivez, vous fuira toujours. Saisissez-le dans la vie présente, car il est dans la vie présente. Mais si vous ne le saisissez pas où il est, c' est-à-dire dans la vie, il ne viendra jamais, il ne sera jamais. Vous revivriez ainsi des millions de fois que vous ne le verriez pas mieux que vous ne le voyez. Quand, au contraire, nous aurons saisi pour ainsi dire la vie future dans la vie, nous posséderons réellement la vie future. Et si tous, ou si beaucoup, ou même plusieurs, pensent ainsi, le ciel descendra sur la terre. " partout où vous serez deux ou trois unis de coeur et d' esprit, je serai avec vous, " dit Jésus. Vivons comme si nous devions vivre éternellement sur la terre, mais vivons *religieusement* p242 comme si nous devions vivre éternellement sur la terre. Nous n' aurons pas manqué la vie présente, et nous n' aurons pas non plus manqué la vie future. *chapitre vi. la vie future ne diffère pas en essence de la vie présente.* la vie qui nous attend après la mort ne diffère donc pas en essence de la vie présente ; elle n' est pas à la vie présente ce que l' infini est au fini. Entre les deux, sans doute, il y a un grand mystère, et une distance que nos regards ne sauraient mesurer ; mais il n' y a pas la différence de l' infini au fini. Combien cette vue vraie de notre destinée est supérieure à l' idée vague, incohérente, qu' on s' en fait ordinairement ! Il semble, quand on considère ainsi le problème de la vie future, qu' un voile tombe des yeux, et que le calme succède à l' agitation de la fièvre. Ce qui trouble en effet l' esprit des hommes, ce qui les empêche de vivre et d' être vraiment religieux, p243 c' est la chimère du néant ou la chimère du paradis. Et l' une de ces chimères nourrit l' autre. Devant la vie future progressive au sein d' un infini, d' un éternel toujours présent, ces deux chimères s' évanouissent. Ne vous cherchez pas de vie absolue ; ne vous cherchez pas de ciel hors de l' infini créé, c' est-à-dire hors du temps et de l' espace. Hors de l' infini créé, il n' y a d' existence absolue que la vie infinie de Dieu, de l' être existant éternellement par lui-même. Et quant à la vie continuée dans l' infini créé, ne la rêvez pas comme différente par essence de votre vie présente. Vous cesseriez d' être, si, en continuant d' être ou en étant de nouveau, vous n' étiez pas de nouveau dans la nature, dans le relatif, dans la vie, dans l' infini créé, dans le temps, dans l' espace. L' infini créé, manifestation de l' infini être, ou de Dieu, embrasse tout, contient tout, excepté Dieu. L' espace est infini et continu ; le temps est infini et continu. Il n' y a donc qu' une seule vie, qui unit ensemble toutes les créatures ; et la nature se confond avec l' éternité et l' infinité. Donc toutes les questions que soulève Hamlet quand il dit : *to be or not to be, that is the question*, doivent se poser ainsi : p244 après votre mort, la nature et la vie continueront d' exister ; le monde, qui est infini et éternel, continuera d' exister ; et, excepté Dieu, en qui et par qui vit ce monde, il n' y aura pas autre chose d' existant que ce monde, qui est éternel et infini. Il n' y aura rien à part de ce monde, qui contient tout ; rien, dis-je, ni paradis à part, ni purgatoire à part, ni enfer à part : paradis, purgatoire, enfer, seront dans ce monde, seront ce monde, qui contient tout. Donc, si vous continuez d' être alors, si vous revenez à la vie, vous serez, comme aujourd' hui, habitant de ce monde, participant, comme aujourd' hui, à la nature et à la vie. Mais serez-vous alors, et où serez-vous ? Je dis que *vous serez*, et que vous serez encore, comme vous êtes aujourd' hui, *uni à l' humanité.* *chapitre vii. immortalité de notre être.* vous êtes, donc vous *serez*, car, étant, vous participez de l' être, c' est-à-dire de l' être éternel et infini. p245 Vous n' êtes que parce que vous êtes virtuellement éternel et infini. être et infini sont identiques au fond. être, c' est être infini, soit d' une façon absolue, comme Dieu, soit d' une façon purement virtuelle, comme chaque créature sortie du sein de Dieu. Chaque créature, par cela seul qu' elle est, participe de l' infini, puisqu' elle participe de l' être. Vivre, c' est être infini dans le fini, ou, ce qui est la même chose, c' est être fini dans l' infini. Vous êtes : donc, vous êtes un être éternel, sous une forme ou manifestation actuelle. Vous participez de l' être vivant éternellement de deux façons. Car non seulement vous vivez par une intervention continue de cet être universel, mais encore vous participez en votre essence et comme créature de cet être universel. Donc ce qui est éternel en vous ne périra pas. Ce qui périra, ce qui périt à chaque instant, ou plutôt ce qui change, ce qui se transforme, ce sont les manifestations de votre être, les rapports de votre être avec les autres êtres. Voilà ce qui n' a pas, quant à vous, de solidité et d' éternité. Et il faut bien qu' il en soit ainsi ; car c' est grâce à cette mutation que l' être qui est en vous, l' être p246 éternel qui est vous, continue à se manifester. Pour

la créature, se manifester c' est changer. Donc la mort des formes accompagne la vie. Vivre, c' est mourir quant à la forme pour renaître quant à la forme. Mais la plupart des hommes font encore cette confusion, de prendre pour la vie même la manifestation de la vie. C' est la manifestation de la vie, la manifestation présente, qu' ils voudraient éterniser. C' est pourquoi ils voudraient ne jamais mourir. La mort venant mettre un terme aux manifestations actuelles de leur vie, sous la forme qu' ils se connaissent actuellement, voilà ce qui leur est odieux, et ce qu' ils voudraient détruire. Les plus grands hommes quelquefois ont donné dans cette erreur. Descartes n' a-t-il pas rêvé, avant Condorcet, une immortalité pour nos corps, conquise par la physique et la médecine ! Non, ce n' est pas ainsi que nous sommes immortels, et que nous nous saurons immortels. Nous sommes immortels, parce que la vie, en son essence, ne dépend ni du temps ni de l' espace, et ne tombe sous leur empire que dans ses manifestations ; donc ses manifestations seules sont périssables. Mais que sommes-nous en essence, et quelle est, par conséquent, l' essence qui de nouveau se manifesterait, et dont les manifestations nouvelles composeront notre vie future ? p247 Je dis que nous ne sommes pas seulement un être, une force, une virtualité, mais que cet être, cette force, cette virtualité, a, en tant que telle, une nature déterminée. Je dis que chacun de nous a une nature déterminée, la nature humaine, que chacun de nous est *humanité*. nous sommes *humanité*. donc, notre perfectionnement est uni au perfectionnement de l' humanité, ou plutôt est ce perfectionnement même. Donc notre vie future sera liée à la vie de l' humanité. Voilà ce que je veux démontrer. *chapitre viii. de l' être abstrait ou universel appelé humanité ; harmonie et identité de l' humanité et de l' homme.* Jordano Bruno, au seizième siècle, disait cette mémorable parole : " quand je vois un homme, ce n' est pas un homme en particulier que je vois, c' est la substance en particulier. " Bruno, prédécesseur de Spinoza et des panthéistes modernes, enseignait là à la fois une grande vérité et une grande erreur. Oui, peut-on lui répondre, c' est la substance en général qui vous p248 apparaît dans l' être particulier ; mais ce n' en est pas moins un être particulier qui est devant vous. Cet homme, c' est l' être en général ; mais pourtant c' est un homme, et c' est tel homme en particulier. Toutes les religions n' ont-elles pas enseigné que Dieu créa l' homme à son image ? Donc l' homme, et en général toutes les créatures, sont de nature divine, sont de Dieu. Dieu, ou l' être infini, ne peut créer qu' avec sa propre substance. Donc vous, comme Spinoza, comme Schelling et Hegel, qui sont venus à votre suite, avez raison de dire que dans cet homme vous voyez l' être, la substance, Dieu. Mais vous, et Spinoza, et Schelling, et Hegel, vous avez tort de dire pour cela que cet être soit Dieu. Il est Dieu en tant qu' il vient de Dieu, qu' il procède de Dieu ; mais il n' est pas Dieu pour cela. à l' exemple de Jordano Bruno, je dirais volontiers : " quand je vois un homme, c' est l' humanité que je vois ; " mais j' ajouterais : " et c' est pourtant un homme particulier. " l' humanité est virtuellement dans chaque homme, mais il n' y a que des hommes particuliers qui aient une existence véritable au sein de l' être éternel. L' humanité est un être générique ou universel ; mais les *universaux*, comme on disait dans l' école, n' ont pas une existence véritable, si l' on entend par là une existence pareille en quelque chose à celle des êtres particuliers. p249 On se fait ordinairement de ce qu' il faut entendre par l' humanité des idées fort légères et très-confuses. On appelle humanité l' ensemble des hommes qui ont paru ou qui paraîtront sur la terre, additionnés pour ainsi dire ensemble ; ou bien l' on s' élève jusqu' à concevoir par humanité une espèce d' être collectif, provenant du jeu et de l' influence réciproque de tous ces hommes les uns sur les autres. Il faut avoir de l' humanité une idée plus nette et plus profonde. L' humanité, c' est chaque homme dans son existence infinie. Nul homme n' existe indépendamment de l' humanité, et néanmoins l' humanité n' est pas un être véritable ; l' humanité, c' est l' homme, c' est-à-dire les hommes, c' est-à-dire des êtres particuliers et individuels. Je dis d' abord que nul homme n' existe indépendamment de l' humanité. En effet, vous est-il possible de vous faire l' idée d' un homme sans avoir en même temps l' idée de l' humanité ? Ne commencez-vous pas, au contraire, quand vous parlez d' un pareil être, et que vous voulez vous le représenter, par dire que c' est un homme. Et si vous voulez vous en faire une idée plus complète, après l' avoir défini par son espèce et avoir vu en lui l' humanité, ne le définissez-vous point par son pays et par le temps où il a vécu ? C' est-à-dire que, pour le comprendre, vous êtes obligé p250 encore de le comprendre en compagnie d' une multitude d' autres hommes ; vous ne le voyez que parce que vous voyez avec lui l' humanité d' un certain temps ou d' un certain pays. Il y a donc un reflet nécessaire de l' être particulier homme dans l' être général humanité, et réciproquement de l' être général ou collectif humanité dans l' être particulier homme, qui fait que vous ne pouvez pas séparer l' être particulier homme de tous ses semblables qui ont vécu, qui vivent, ou qui vivront, et que vous voyez réellement ensemble et du même coup l' homme et l' humanité. Ainsi, objectivement, vous ne pouvez pas séparer ces deux termes homme et humanité ; j' entends que quand vous considérez un homme, vous voyez réellement tous les hommes, et que vous ne pouvez pas voir l' individu sans voir l' espèce. Ce que vous ne pouvez pas faire objectivement pour les autres, le pouvez-vous faire subjectivement pour vous ? Rentrez en vous-même, et considérez-vous ; cherchez ce que vous êtes : vous trouverez toujours en vous l' homme, non pas seulement l' être en général, mais l' être sous une condition déterminée, sous la condition humaine. Vous êtes virtuellement un être infini, je l' accorde ; mais

je dis que virtuellement aussi vous êtes un homme dans toutes les aspirations p251 de votre être. Vous êtes sorti homme du sein de Dieu, et vous embrassez virtuellement l' infini sous cet aspect. Donc l' être particulier homme n' est pas séparable de l' humanité ; et on peut dire, à l' instar de l' idée de Jordano Bruno : " quand je vois un homme, c' est l' humanité que je vois. " et pourtant l' humanité n' est pas un être véritable. Quelle idée, en effet, s' en former à ce titre ? Additionner, comme je disais tout à l' heure, toutes les générations d' hommes les unes au bout des autres, toutes les races, tous les peuples, ne donnera qu' un chiffre, et ne donnera pas l' humanité. Considérer que les hommes agissent et réagissent les uns sur les autres, et par suite voir, dans ces générations qui s' ajoutent les unes aux autres, comme une sorte d' être abstrait qui croît et se développe, cela est vrai et juste ; mais pourtant où est l' être, l' être véritable ? D' être véritable, je ne vois que les hommes, les individus, les êtres particuliers ; je ne vois rien qui ait vie, sentiment, conscience, intelligence, responsabilité, dans cet être abstrait que conçoit mon esprit ! Qu' est-ce donc, encore une fois, que l' humanité ? Je dis que c' est l' homme. C' est l' homme-humanité ; c' est-à-dire, c' est l' homme, ou chaque homme, dans son développement infini, dans sa virtualité qui le rend capable p252 d' embrasser la vie entière de l' humanité, et de réaliser en lui cette vie. " le monde intellectuel dont les anciens ont tant parlé, dit quelque part Leibnitz, est en Dieu et en quelque façon en nous aussi. " je dirai, en répétant cette pensée : l' humanité, portion de ce monde intellectuel et invisible dont parle ici Leibnitz, après les anciens, existe en Dieu et en nous aussi. Je commencerai par démontrer que l' humanité existe en nous. L' humanité, dans quelque sens qu' on entende ce mot, existe en nous, comme l' amour, l' amitié, la haine, et toutes nos passions. L' amour, l' amitié, la haine, toutes nos passions, n' ont pas une existence véritable, une existence d' être ; et pourtant nous n' existons que par elles. Comment ces passions, qui n' existent réellement pas, sont-elles néanmoins cause de notre vie, et notre vie même ? C' est qu' elles sont en nous ; et, de plus, c' est qu' elles y sont de deux façons, subjectivement et objectivement. Il en est de même de l' humanité, qui est à la fois dans le *moi* et dans le *semblable*, et qui relie ainsi par l' identité le *moi* au *semblable*. cette vérité, que nos passions sont en nous et hors de nous, c' est-à-dire qu' elles sont en nous de p253 deux manières, subjectivement et objectivement, se montre manifestement dans toutes les passions énergiques et dans toutes les situations graves de notre ame, aussi bien que dans le langage que ces passions nous inspirent. Dans l' amour, dans l' amitié, dans tous les grands attachements, n' identifions-nous pas notre objet avec nous, et ne sentons-nous pas que l' être aimé est tellement lié à notre vie, qu' il est pour ainsi dire notre vie même ? Il est bien vrai que ces passions ont leurs cours, et que nous sortons, avec le temps, de ces situations où un seul être semble absorber notre vie tout entière. Mais nous n' en sortons qu' en restant dans une relation pareille, quoique moins intense, avec nos semblables en général, ou avec certains de nos semblables ; de sorte que ces passions et ces situations extrêmes dont je parle restent toujours type de notre existence. Or ce que nous sentons et proclamons nous-mêmes dans ces passions extrêmes, pourquoi ne le reconnâtrions-nous pas de notre existence en général ? Et s' il est vrai que lorsque nous nous sentons vivre énergiquement, nous ne vivons qu' unis à un *non-moi* qui est la nature humaine, et pour ainsi dire notre propre *moi* hors de nous, pourquoi ne reconnâtrions-nous pas que telle est en général et toujours notre destinée, c' est-à-dire que le *moi* ne vit réellement que parce qu' il est uni p254 à un *non-moi* qui est encore nous ? Ne seraient-ce point par hasard ces mêmes passions particulières qui nous empêchent précisément de reconnaître cette vérité ; et n' est-ce point parce que nous mettons trop exclusivement notre vie, par suite de notre ignorance, dans tels ou tels de nos semblables, que nous n' apercevons plus clairement le lien qui nous unit à tous nos semblables ? Quoi qu' il en soit, il est donc certain, 1) que ces passions nommées amour, amitié, haine, etc., ont leur siège et leur résidence en nous, existent subjectivement en nous, à tel point que si elles n' étaient pas en nous, bien qu' invisibles, nous ne serions pas. Ainsi d' abord ces passions bonnes ou mauvaises, c' est nous, ce sont des hommes, c' est l' homme. Eh bien, il en est de même, sous ce premier rapport, de l' être abstrait ou universel appelé humanité. L' humanité, c' est la nature humaine en nous, c' est-à-dire la nature générique de l' homme contenue virtuellement en nous dans toute son infinité, et réalisée partiellement d' une certaine façon constituant à la fois notre particularité et notre vie présente. 2) mais il est également certain que ces mêmes passions, l' amour, l' amitié, etc., ont encore leur siège dans les objets de cet amour, de cette amitié. Car ces objets sont nécessaires pour que ces passions existent, et ces objets causent invinciblement p255 ces passions. Ainsi ce qui est en nous, la haine, l' amitié, l' amour, est également hors de nous ; ces passions, qui existent pour nous subjectivement, existent aussi pour nous objectivement. Eh bien, sous ce second rapport, il en est encore de même de l' humanité. La nature humaine, qui est en nous, est réalisée hors de nous dans nos semblables, ce qui fait qu' étant en nous elle est encore pour nous hors de nous. L' humanité, sous ce second rapport, c' est notre propre nature qui s' offre à nous ; ce sont nos sentiments et nos idées (non pas nos sentiments actuels et nos idées actuelles, mais nos sentiments et nos idées dans toute leur infinité) qui s' incarnent et se montrent manifestées et réalisées autour de nous dans le temps et l' espace. Donc, en définitive, l' humanité existe en nous de deux façons, subjectivement et objectivement. Ce

qui est virtuellement en nous, nous le trouvons encore hors de nous dans l'humanité. Et ces choses qui sont en nous se présentant à nous objectivement sous la forme du semblable ou de l'humanité, de là résulte la vie. Oui, à véritablement parler, ce sont nos sentiments, et toutes les idées que ces sentiments nous suggèrent, qui, se réalisant dans le cours des siècles, forment l'humanité. De même que, réciproquement, c'est l'humanité p256 qui, existant hors de nous et en nous, cause ces sentiments et ces idées qui sont notre vie. L'humanité, donc, est *un être idéal composé d'une multitude d'êtres réels qui sont eux-mêmes l'humanité en germe, l'humanité à l'état virtuel.* et réciproquement l'homme est *un être réel dans lequel vit, à l'état virtuel, l'être idéal appelé humanité.* L'homme est l'humanité dans une manifestation particulière et actuelle. Il y a pénétration de l'être particulier homme et de l'être général humanité. Et la vie résulte de cette pénétration. Parlant dans un autre ouvrage de la relation nécessaire de l'homme à la société, j'employais la similitude de l'image que produit la réflexion de notre corps dans un corps poli, et je comparais cette image, ainsi produite par une véritable pénétration de deux êtres, à la vie résultant de la pénétration mutuelle ou de l'union de l'homme individu et de la société. Je disais : comment avons-nous connaissance de notre corps ? N'est-ce pas en nous regardant dans un autre corps qui réfléchit nos traits ? Ce que nous voyons ainsi, ce n'est donc pas notre corps, c'est la glace où nous nous regardons... etc. p257 La société politique, dont je parlais en cet endroit, n'est qu'un cas particulier de l'humanité. Ainsi ce que je disais de la société politique s'applique à l'humanité en général. L'homme vit par l'humanité, quoique l'humanité soit l'homme. L'humanité, considérée comme être collectif, n'existe donc pas d'une existence véritable, si nous la séparons de notre propre existence. Mais chaque p258 homme est l'humanité, et ainsi l'humanité existe d'une existence véritable. Ne la cherchez pas en elle-même comme un être, car vous ne la trouveriez pas ; ne la cherchez pas hors de nous. Mais elle existe pourtant, et si bien, que vous ne pouvez pas voir un homme sans la voir et sans en avoir une idée. Ce *moi* qui fait votre être, et que vous reconnaissez pour votre être, et que vous sentez durable même après la mort, ce *moi*, c'est l'humanité. Car ce *moi* n'existe pas sans un *non-moi*, et ce *non-moi* est l'humanité. Donc ce *moi* lui-même est l'humanité. Que l'homme donc se défasse de cet orgueil qui lui fait croire qu'il existe par lui-même indépendamment de l'humanité. Sans doute il existe par lui-même, puisqu'il est l'humanité, comme je le dis ; il existe en Dieu par lui-même en tant qu'humanité. Mais il n'existe par lui-même en Dieu qu'en tant qu'il est humanité ; ce qui revient précisément à ceci, qu'il n'existe pas par lui-même, mais uniquement par l'humanité. Les plus grossiers des hommes et les plus intelligents sont également portés, par des motifs différents, à cet orgueil qui les fait se considérer comme existants par eux-mêmes, indépendamment de l'humanité leur mère. L'ignorant, qui ne considère que ses sens, dit : " ces sens sont bien à moi ; p259 je les possède par moi-même ; " et le voilà qui se regarde comme un être entièrement isolé, jeté par la nature au milieu de la masse des animaux, sans avoir plus de relation avec les hommes ses semblables qu'avec les autres êtres, à moins qu'il n'accepte et ne constitue lui-même ces relations. Le savant, à son tour, dit : " quel rapport entre moi et ce genre humain qui m'est si inférieur ! Mon intelligence est bien à moi ; l'élévation de mon âme est à moi. " non, ni votre intelligence, ni la grandeur de vos sentiments, ni même vos sens et leur pénétration, rien de tout cela n'est à vous ; car vous tenez tout cela de l'humanité. Vous êtes sortis de l'humanité, vous vivez dans l'humanité, vous vivez pour l'humanité. Tes sens, sauvage orgueilleux, qui te les a faits ce qu'ils sont, sinon la longue suite de tes ayeux ? Crois-tu que tout animal ait les mêmes sens que toi ? Tu as hérité ces sens de tes pères, et tu les transmettras toi-même modifiés à tes fils. Ce qui, à cet égard, t'appartient donc uniquement, c'est la modification que tu apportes à l'humanité. Il en est de même de l'intelligence de l'orgueilleux civilisé, qui croit savoir et sentir par lui-même. Insensé ! Il n'a de connaissance et de sentiment que par l'humanité et pour l'humanité. Son esprit, dont il est si fier, lui vient des autres ; son âme, dont il s'enorgueillit, c'est l'humanité p260 tout entière qui a contribué à la former. Si ce qu'il tient des autres lui était ôté, au lieu de ce magnifique vêtement de son esprit dont il se pare et qu'il croit à lui, il resterait nu comme le geai de la fable. N'ai-je pas en effet démontré solidement, dans un autre écrit, que l'esprit humain forme un grand tout, une unité, dont si on isole l'esprit d'un des hommes quelconques qui ont vécu, et qui ont été doués de plus de génie que les autres, à l'instant même ces grands esprits n'ont plus ni valeur ni signification. Ils valent par leur union avec l'esprit humain. De même qu'ils avaient été préparés, amenés, ils ont, à leur tour, préparé, amené ceux qui les ont suivis ; voilà en quoi ils valent : mais ôtez-les de cet ensemble, et leur valeur s'évanouit. Les vérités relatives qu'ils ont connues deviennent des erreurs ; ce ne sont des vérités qu'à condition que, reprises et transformées, elles se perfectionneront encore. Ce ne sont des vérités supérieures que par la comparaison avec celles qui avaient été aperçues auparavant. Que resterait-il donc soit au philosophe, soit à l'artiste, soit à l'industriel, si l'humanité qui, de toute façon, lui a donné naissance, et lui a fourni les matériaux de son âme, de son esprit, de sa p261 puissance, lui retirait ses dons ? Il ne lui resterait pas même la possibilité d'être ! On ne pourrait pas même supposer qu'il aurait pu être. En effet, être, pour cet esprit, c'est être homme. être homme, c'est être homme dans un certain temps et dans un certain pays. Conséquemment, avec la supposition de son existence, revient l'

intervention effective de l'humanité : le supposer, c' est supposer l'humanité ; c' est donc supposer qu' il est par l'humanité et pour elle. Philosophe athée ou dévot, ne soyez pas assez orgueilleux pour croire que ce qui vous a été prêté, vous puissiez l' enlever à cette essence générique dont vous n' êtes, après tout, qu' un représentant supérieur. Vous représentez l'humanité ; vous n' avez pas de rôle qui vous soit propre et particulier. Vous êtes un représentant particulier de l'humanité ; c' est là ce qui constitue votre particularité. Mais cette particularité ne va pas jusqu' à être par vous-même, indépendamment de l'humanité. p262 *chapitre ix. vivre, c' est, en essence, avoir l'humanité pour objet.* oui, au fond, l'humanité, c' est nous. Car qu' est-ce que nous, qu' est-ce que le *moi* ? le *moi* n' existe pas indépendamment d' un *non-moi*. manifesté, il est uni à un *non-moi*. virtuel, il est uni virtuellement à un *non-moi*. il n' existe donc, soit manifesté, soit virtuel, qu' uni à un *non-moi*. ce *non-moi*, but direct de notre existence, ne peut être que Dieu, nous-même, ou la nature, qui comprend le semblable ou l'humanité. Ce *non-moi* ne peut pas être dieu ; car nous ne serions pas des créatures, nous serions Dieu. Ce *non-moi* n' est pas la nature ; car nous ne serions pas des hommes, nous serions d' autres créatures ; nous serions telle ou telle espèce animale ou végétale. Reste donc que ce *non-moi* soit nous-même ou le semblable, c' est-à-dire l'humanité. Et, en effet, ce *non-moi* est nous-même ; et, parce qu' il est nous-même, il est l'humanité. p263 Vivre, c' est être tourné vers soi-même. être tourné vers soi-même, c' est être tourné vers le semblable, qui est nous-même, c' est-à-dire vers l'humanité. En sorte que vivre, pour l' homme, c' est en essence être attiré vers l'humanité. Vivre en essence, c' est donc, pour l' homme, avoir pour objet l'humanité. p264 L'humanité est donc le *non-moi* nécessaire du *moi*. et au fond elle est ce *non-moi* parce qu' elle est ce *moi*. *chapitre x. identité en Dieu de l'humanité et de l' homme.* il y a donc, pour employer ici l' expression de Leibnitz, une harmonie préétablie entre l' homme et l'humanité. Et cette harmonie gît dans l' identité en Dieu de l'humanité et de l' homme. Dieu voit l'humanité dans chaque homme, de même que chaque homme est pour lui l'humanité. Dans les desseins de Dieu, à mesure que l' infini créé, appelé le temps et l' espace, se déroule, c' est l'humanité qui se constitue ; et pourtant c' est chaque homme aussi qui se constitue, parce que homme et humanité sont identiques. Et lorsque Dieu a ainsi fait l' homme pour l'humanité, et a mis dans l' homme le caractère d'humanité, sans doute afin que, l'humanité idéale se réalisant dans toute sa grandeur, l' homme existe aussi dans toute sa grandeur, on imaginerait, les p265 uns, que l' homme n' existe qu' un instant, les autres, que l' homme ne vit qu' un instant dans l'humanité, et qu' il va ensuite continuer sa vie éternelle dans d' autres planètes, dans d' autres astres ! Il nous semble que c' est vraiment nier toute harmonie des choses, tout plan, tout rapport, toute coordination dans l' oeuvre divine. J' ai cité plus haut cette pensée de Leibnitz : " le monde invisible, dont les anciens ont tant parlé, est en Dieu et en nous aussi ; " et j' ai dit, en suite de cette pensée : l'humanité, portion de ce monde invisible, est en nous et en Dieu. J' ai prouvé, je crois, suffisamment le premier point, à savoir que l'humanité est en nous. Ce serait ici le lieu de développer le second, à savoir que l'humanité existe en Dieu. Dieu n' a pas créé vainement des espèces, et les départements divers, si je puis employer cette expression, que nous remarquons dans l' oeuvre divine, ne sont pas des choses sans signification et sans réalité. Mais ce serait entrer dans la théodicée, dans la science la plus générale, la plus difficile, la plus obscure encore, dans la science des sciences. J' éloigne cette recherche, du moins pour ce moment. Je traite ici de l'humanité, et non de Dieu, ou de sa justice et de son gouvernement du monde. Je crois d' ailleurs avoir, indépendamment de la théodicée, assez de certitude dans la lumière que p266 je tire de la considération même de l' homme, et j' irai au but que je me propose avec le seul appui de la conscience intime qui nous fait sentir l'humanité en nous. Je me bornerai donc sur la théodicée à une seule remarque. Quoi ! Chaque homme est un homme et l'humanité ; chacun de nous porte lui-même et l'humanité : et l' on supposerait que ces hommes qui renferment chacun virtuellement un immense développement humain, que ces hommes qui virtuellement contiennent toute la connaissance, tout le sentiment, et toute la puissance active, dont l'humanité est capable, ne feraient que passer dans l'humanité, sans suite et sans retour ! Ainsi Dieu aurait créé et créerait continuellement une multitude d' êtres, auxquels il donnerait une virtualité infinie, et pourtant spécifique, et dont il arrêterait promptement par la mort ou par l' exil le développement ! Et pourquoi créerait-il ces êtres, ainsi détruits dans leur virtualité presque après être nés ? Pour en créer d' autres qu' il détruirait également, et toujours ainsi. Vraiment, cette supposition nous semble aussi contraire aux idées que nous pouvons nous faire de la souveraine raison de Dieu que de sa justice. Les philosophes modernes ont souvent parlé de la simplicité des lois de la nature ; ils ont cherché dans cette simplicité un critérium de certitude pour tous les p267 sujets difficiles où notre raison ne peut avoir d' autre base évidente et certaine. Je demande s' il est conforme à cette loi de la simplicité dans l' oeuvre divine, de croire que Dieu, ayant mis une véritable harmonie et identité entre l' homme et l'humanité, ne se serve pas de l' homme pour perfectionner l'humanité, ou réciproquement ne se serve pas de l'humanité pour perfectionner l' homme. *chapitre xi. la vie future de l' homme est liée au perfectionnement de l'humanité.* l'humanité, c' est chaque homme dans son existence infinie. Vous n' êtes pas un homme seulement, vous n' êtes pas un individu, vous êtes l'humanité. Votre perfectionnement individuel, donc, est

le perfectionnement de l'humanité. Ce qui est à perfectionner en vous, c'est la nature de l'homme, c'est-à-dire un *moi* uni à l'humanité, et par conséquent c'est l'homme. En d'autres termes, étant homme comme vous p268 êtes, c'est l'homme qu'il faut perfectionner en vous, et par conséquent c'est l'humanité. J'ai montré plus haut que, par l'effet même de la vie, l'homme était uni à ses semblables de telle façon, qu'il ne pouvait agir sur eux en bien ou en mal, sans agir par là même sur sa propre nature, soit pour la perfectionner, soit pour la détériorer, et que le bien et le mal sortaient de là. C'est le même raisonnement que je poursuis ici, et qui me fait résoudre affirmativement cette question : Dieu, dans sa sagesse, n'aurait-il pas donné à l'homme pour vie future son propre perfectionnement, c'est-à-dire, ce qui est la même chose, le perfectionnement de l'humanité ? Tout le sujet de la vie future me paraît donc se réduire à ces termes : la vie future est le développement et la continuation de la vie présente. La vie future est en germe dans la vie présente. Or, dans la vie présente, l'homme est homme, c'est-à-dire est uni à l'humanité et, avec l'humanité, à la nature extérieure. Donc, dans la vie future, continuation de la vie présente, l'homme sera encore uni à l'humanité et, avec l'humanité, à la nature. à ceux qui donnent à l'homme, pour destinée, p269 un poétique voyage à travers l'immensité des cieux, nous dirons : vous ne pouvez pas nier que la vie future de l'homme ne soit le perfectionnement de l'homme. Or, le perfectionnement de l'homme n'est-il pas lié au perfectionnement de l'humanité ? Qui dit homme dit humanité. L'homme porte en lui l'humanité. L'homme n'existe pas indépendamment de l'humanité. Perfectionner l'homme, c'est perfectionner l'humanité. Perfectionner l'humanité, c'est se perfectionner soi-même. L'homme est un *moi* dont le *non-moi* nécessaire est le semblable de l'homme, ou, en général, l'humanité. Ce *moi*, qui est l'homme, n'existerait plus, si le *non-moi* correspondant à ce *moi*, c'est-à-dire le semblable ou l'humanité, cessait d'être en rapport et en communion avec ce *moi*. donc, si la vie future de l'homme est le perfectionnement de l'homme, cette vie future est liée indissolublement à l'humanité. Vous parlez des astres ! C'est la terre qui, un jour, rejoindra les astres. Ce n'est pas l'homme qui, sans l'humanité et sans la terre, ira dans les astres. p270 L'homme, comme tous les êtres, se manifeste à la vie par une naissance, fruit d'une génération. Quel être du ciel, c'est-à-dire des astres que nos yeux nous montrent dans l'immensité de l'espace, pourrait l'engendrer comme un fruit naturel de son être et de son amour ? *chapitre xii. nous sommes non seulement les fils et la postérité de ceux qui ont déjà vécu, mais au fond et réellement ces générations antérieures elles-mêmes.* non, nous ne voulons pas croire que " sur cette terre les générations se suivent passagères, fortuites, isolées ; qu'elles paraissent, souffrent, meurent, mais que nul lien n'existe entre elles ; qu'aucune voix ne se prolonge des races qui ne sont plus aux races vivantes, et que la voix des races vivantes doit s'abîmer bientôt dans le même silence éternel. " cette poésie du néant, cette négation de la continuité de la vie, et par conséquent de la vie, nous paraît une folie étrange. Si la mort pouvait nier la p271 vie, ce serait la mort qui serait la vie : tant l'*être* est nécessaire. Un enfant va naître : pourquoi refuseriez-vous au créateur le pouvoir de faire renaître dans cet enfant un homme ayant déjà vécu antérieurement ? Cette résurrection est-elle donc impossible à celui qui peut donner la vie ? Celui qui peut faire *naître* ne peut-il pas faire *renaître* ? en un certain sens, rien n'est plus vrai que ce qu'on dit ordinairement et qu'enseignait la théologie chrétienne, savoir que Dieu nous crée à notre naissance, que Dieu nous accorde la vie et nous donne une âme lorsqu'il nous fait naître, et que nous sommes ainsi des êtres nouveaux apparaissant à la vie pour la première fois. En effet cet acte de naissance, ou, suivant nous, de renaissance, ne se fait pas sans une intervention de Dieu. Et comment se ferait-il sans cela, quand aucun acte quelconque de notre vie ne se fait sans la permission et l'intervention de l'être universel ? Nous sommes donc, comme on dit, créés quand nous naissons. Et néanmoins telle est cette création, que nous, qui naissons, nous nous trouvons être non seulement la suite et, comme on dit, les fils et la postérité de ceux qui ont déjà vécu, mais au fond et réellement ces générations antérieures elles-mêmes. p272 *chapitre xiii. réponse à l'objection tirée de l'absence de mémoire.* on oppose, à cette continuation de l'être individuel dans l'être collectif humanité, l'absence de mémoire. Je pourrais d'abord, avec tous les philosophes, avec Platon comme avec Descartes ou avec Leibnitz, demander si nous n'avons pas sous les yeux la preuve évidente que les enfants qui viennent à la vie ont une certaine mémoire de leur existence antérieure ; si nous n'avons pas, dis-je, cette preuve dans leur existence même. En effet, à quel observateur non entêté de la chimérique idée que l'enfant est purement et simplement une *table rase*, un non-être, à qui, dis-je, la vue d'un enfant n'a-t-elle pas fait dire comme à Bacon : " en vérité Platon n'aurait-il pas raison avec son dogme que *la science n'est autre chose qu'une réminiscence.* " p273 ce que Platon appelait *réminiscence*, Descartes l'appelait *idées innées*. après Platon et Descartes, je ne sache pas de plus grand juge en ces choses que Leibnitz ; et Leibnitz a repoussé la *tabula rasa* d'Aristote et de Locke, pour adopter la *réminiscence* de Platon, les *idées innées* de Descartes. Mais, suivant son habitude, ce grand homme a jeté sur la doctrine de Platon et de Descartes, en ce point, une nouvelle et vive lumière. Il suffit de rapprocher deux passages de ses écrits, pour voir que ce que nous nous efforçons de prouver en ce moment était dans la pensée de Leibnitz. D'une part, Leibnitz regarde la vie de chaque créature comme une suite d'états tous liés entre eux, c'est-à-dire comme une chaîne dans laquelle l'

existence présente, à un moment donné, figure comme un anneau distinct mais lié néanmoins à toute la chaîne : " c' est selon moi, dit-il, la nature de la substance créée de changer continuellement suivant un certain ordre, qui la conduit spontanément, s' il est permis de se servir de ce mot, par tous les états qui lui arriveront ; de telle sorte que celui qui voit tout voit, dans son état présent, tous ses états passés et à venir. " p274 d' autre part, cette faculté par laquelle Dieu voit, dans l' état présent de chaque créature, tous les états passés et à venir de cette créature, Leibnitz reconnaît et soutient qu' elle existe aussi, dans une certaine mesure, pour la créature elle-même ; d' où la *réminiscence* et le *pressentiment*. *Je ne suis nullement, dit-il, pour la " tabula rasa " d' Aristote, et il y a quelque chose de solide dans ce que Platon appelait la " réminiscence " ... etc.* donc, suivant Platon et Descartes compris par Leibnitz, cet être qui vit devant vous et que vous p275 appelez un enfant, et que vous imaginez né d' hier pour mourir demain, est un être éternel qui a déjà vécu, qui a eu une existence antérieure, comme il en aura une postérieure à sa vie présente ; c' est un être, en un mot, qui n' est pas seulement actuel, mais qui *se rappelle* et *pressent*, qui a *réminiscence* et *pressentiment* aussi bien que manifestation actuelle, passé et avenir aussi bien que présent, et qui ne sent et ne connaît actuellement que parce qu' il *se rappelle* et *pressent*. donc qu' importe que les êtres divers, en renaissant à la vie, c' est-à-dire en se manifestant de nouveau, n' aient pas une mémoire *formelle* de leur existence antérieure ? Chacune de leur existence est un anneau dans la chaîne, mais n' est pas la chaîne ; ces anneaux se correspondent, et, par une pénétration véritable, se reproduisent réellement au point d' être virtuellement impliqués les uns dans les autres ; mais ils ne se répètent pas, et ne sont pas l' inutile reproduction d' une seule manifestation. Voulez-vous que le papillon reproduise *formellement* la chenille ? Le papillon préexistait dans la chenille ; en sorte que la chenille existe encore dans le papillon. Mais le lien qui unit ces deux formes, cette identité au fond de la chenille et du papillon, n' empêche pas que ces deux formes ne p276 soient des anneaux bien distincts de la même existence. Ainsi la vie passée se reproduit dans l' être nouveau qu' on appelle enfant, en ce sens qu' elle y est virtuellement contenue. Mais elle n' y est pas manifestée ; elle n' y est pas *mémoire*. mais si elle n' y est pas à l' état de *mémoire*, va-t-on dire, il n' y a donc pas *identité* entre ces deux êtres dont le second ne se rappelle pas le premier. Je n' ai jamais compris, je l' avoue, comment on faisait consister notre *identité* dans la *mémoire*. c' est, à ce qu' il me semble, une grossière illusion. Est-ce que, dans un phénomène quelconque de notre vie, nous avons en même temps mémoire de tous les phénomènes antérieurs de notre vie ? Non, évidemment ; nous sommes alors occupés d' un certain objet, et notre vie antérieure nous échappe en ce moment. Il en est ainsi à tous les moments de notre existence, et la mémoire, comme je l' ai démontré ailleurs, ne fait pas exception à cette loi. La mémoire n' est autre chose qu' un fait passé de notre vie perçu par nous comme présent. Car la vie est toujours présente. Voilà, d' un côté, un vieillard de cent ans, de l' autre un enfant de quelques mois ou de quelques p277 années ; examinez-les, et dites-moi si l' enfant a un moindre sentiment de son être, de son *moi*, que le vieillard. Cependant le vieillard a toute son existence antérieure, l' enfant n' a pas ou presque pas d' existence antérieure. D' où vient donc que l' enfant a conscience de lui-même autant que le vieillard ? La conscience que nous avons de nous-même, le sentiment d' être, le *moi* en un mot, et ce que l' on veut désigner, dans la question qui nous occupe, par ces mots de *personnalité*, d' *individualité*, et d' *identité* ; ce *moi*, pour être en apparence très-nouveau ou tout à fait nouveau et sans mémoire de vie antérieure dans l' enfant, n' en existe donc pas moins en lui, et tout aussi énergiquement que dans le vieillard. Ce dernier seulement a la faculté de se rappeler les longs souvenirs de ses années expirées ; l' enfant n' a rien de ce genre à se rappeler : mais il est, il s' affirme, il se sent, et se sait sentir, être, et penser, tout aussi bien que le vieillard. Qu' est-ce à dire, sinon que notre identité, notre personnalité, notre individualité, notre être, notre *moi*, n' est pas un produit de la mémoire, et n' a, dans son essence, aucun rapport avec la mémoire. Se rappeler est un phénomène accidentel de ce *moi*, comme sentir, voir, juger, etc. La mémoire, je le répète, a, comme la sensation, un objet toujours présent ; ce qui distingue uniquement la mémoire p278 de la sensation en général, c' est que, dans la mémoire, nous avons conscience que cet *objet présent* est nous-même, le sujet, à un état antérieur de manifestation. Nous voyons de nous-même, objectivement, une certaine image. Et encore n' est-ce pas nous, n' est-ce pas le *moi* à proprement parler, mais un produit du *moi*, un effet des manifestations antérieures de ce *moi* combiné avec les divers *non-moi* auxquels il s' est appliqué ou avec lesquels il est entré en communication dans sa vie. Mais lorsque ces produits de notre vie antérieure ne nous occupent pas, en sommes-nous moins nous-mêmes pour cela ? Quel est l' homme, qui, à huit jours de distance, ait la faculté de se rappeler ses faits et gestes ? Dans toute la portion active de notre vie, les souvenirs de notre enfance ne s' effacent-ils pas chez presque tous les hommes ? Et, au contraire, n' est-il pas de fait qu' après avoir été longtemps effacés et comme anéantis, ils viennent souvent se reproduire dans un âge très-avancé ? Notre identité devrait donc être fort diverse, suivant le degré de mémoire que nous conservons de notre vie ? Est-elle diverse pour cela, et ne sommes-nous pas toujours le même *moi*, que nous nous rappellions ou non ce qui nous est arrivé ? Non, ce n' est en aucune façon la mémoire *réalisée* qui constitue notre être. Notre être, c' est notre virtualité, c' est notre degré d' aspiration pour p279 sentir et connaître, pour vivre en un mot. Que cet état potentiel de

notre âme ait un lien nécessaire et d'une exactitude mathématique, si je puis m'exprimer ainsi, avec les faits antérieurs de notre vie, que la mémoire pourrait jusqu'à un certain point nous retracer, cela est incontestable. Mais cette puissance, loin d'être pour cela la mémoire, exclut au contraire la mémoire, la mémoire *formelle*. plus il y a en nous de virtualité, moins nous sommes occupés de ce que nous avons déjà fait ; car nous avons hâte d'agir de nouveau et de marcher en avant. C'est le voyageur fatigué qui repasse par la mémoire sur les lieux déjà parcourus. Loin donc que l'enfant me paraisse inférieur en être, en puissance d'être, au vieillard, et qu'il ait moins d'identité que lui, je dirais au contraire qu'il en a davantage, et que le vieillard ne se reporte tant sur le passé, que parce qu'il n'aspire plus à vivre sous sa forme actuelle, la sentant débile et usée. Il tient à la vie sans doute, et il a raison d'y tenir, car il est éternel ; mais, voisin d'une métempsychose, il se retourne vers les manifestations de sa vie antérieure, et y vit, ne pouvant plus vivre autrement. L'enfant, au contraire, qui vient à la vie avec des ailes nouvelles, ne songe qu'à employer ses forces pour le but final qui lui a été assigné. Lui, il n'a pas et ne doit pas avoir un arsenal de vieilles manifestations, qui, l'occupant comme pourraient le faire des phénomènes, l'empêcheraient par là même d'agir. Car, si ses yeux étaient offusqués des vains fantômes du passé, assurément il ne verrait pas le présent, pour lequel il est fait ; et, pour se sentir avoir vécu sous une forme déterminée, il ne vivrait pas ; il ressemblerait au vieillard, qui ne vit plus pour avoir vécu. L'enfant donc n'a pas de mémoire de ses vies antérieures. Mais il est tellement vrai qu'il se sent être au même degré, et j'oserais dire à un plus haut degré, que l'homme fait ou le vieillard ; il est tellement vrai qu'il se sent éternel, que jamais enfant n'a compris la mort, n'a compris qu'il cesserait d'être. Il faut bien du temps et bien de la peine à l'enfant pour comprendre ce phénomène de la mort, tant vivre lui est naturel, c'est-à-dire tant il se sent, au fond de son être, avoir toujours vécu et devoir toujours vivre. *chapitre xiv. suite. Perpétuité des individus au sein de l'espèce.* peut-on sérieusement s'imaginer que les enfants qui viennent à la vie soient, comme le disait l'école p281 de Locke, une *table rase* ? peut-on sérieusement penser que leur existence date du jour par lequel nous marquons leur naissance ! Quoi ! Tandis que vous avez peine à concevoir et à admettre la génération spontanée du moindre animalcule, vous imaginez que cet être si intelligent que vous appelez un enfant a été subitement tiré du néant ; qu'il n'existait pas hier, qu'il n'avait jamais existé, et que néanmoins il a passé sans intermédiaire du néant à l'existence humaine ! Et les matérialistes s'imaginent que quelque modification dans une matière qu'ils qualifient par elle-même d'inerte, et à laquelle ils n'attribuent que des qualités physiques, comme ils disent, ont suffi pour faire passer du néant à l'existence un être, et non seulement un être, mais un homme, c'est-à-dire un être qu'ils placent eux-mêmes le premier de beaucoup dans la série animale ! En vérité, cela est trop absurde ! Les matérialistes, qui ont si fortement repoussé la création du néant, et qui lui ont opposé l'axiome *ex nihilo nihil*, ne s'aperçoivent pas qu'en niant la préexistence de l'être subjectif dans l'enfant, ils admettent la création du néant, et abandonnent leur axiome *ex nihilo nihil*. voilà un enfant, c'est-à-dire un être plein de facultés merveilleuses. Certes, je vois bien qu'il n'existe pas par lui-même, qu'on lui a transmis p282 et qu'il a reçu la forme de son existence. Mais il existe, et vraiment est-il possible de croire qu'un tel être ne se soit pas déjà manifesté ? Je vois bien qu'il a reçu de ses pères, par la génération, l'initiation à la vie. Je vais plus loin ; il a tout reçu de ses pères et de l'humanité antérieure, tout hors son *moi*. il vient pour remplacer son père et sa mère sur la terre, et il les représente ; il vient avec d'autres jeunes, semblables à lui, pour remplacer la génération au sein de laquelle il est né ; et cette humanité antérieure, qui l'a engendré comme son légitime successeur, lui a transmis tous ses caractères. Mais enfin, il y a en lui, sous ces caractères de l'humanité, un être particulier, une créature, un *moi*. or, est-il conforme à la raison de supposer que ce *moi* n'a jamais existé auparavant, et qu'il vient de sortir du néant ? D'un autre côté, est-il conforme aux idées de causalité de supposer que ce *moi*, cette créature, ait été revêtu par le créateur de cette forme déterminée, qui entraîne à sa suite tel ou tel état déterminé de bonheur ou de malheur, sans raison pour elle, et sans suite pour elle. Il n'y aurait donc, relativement aux créatures, aucun ordre dans la théodicée divine, et par conséquent il n'y aurait aucun ordre dans l'oeuvre même de Dieu. Dieu se conduirait sans motif par p283 rapport aux créatures, puisque, sans raison, il les ferait vivre un instant et mourir, pour tirer du néant de nouvelles créatures qui ne seraient pas suite des précédentes, et qu'il embellirait, au hasard, de ses dons, ou frapperait, au hasard, de sa réprobation ou de sa colère. Donc, puisque cet enfant n'est pas un être nouveau, un être né d'hier, et qui ait passé du néant à ce degré surprenant de vie et d'intelligence, il faut que, dans sa vie immédiatement antérieure, il ait été ou déjà homme, ou animal, ou plante. Ainsi, de toute nécessité, il faut admettre ou le système indéterminé des métempsychose, ou le système déterminé de renaissance dans l'humanité, que je soutiens. Il n'y a pas de faux-fuyants pour échapper à ce dilemme. Or, de ces deux systèmes, le second est infiniment plus probable que le premier. La même raison qui nous fait rejeter comme absurde la supposition que cet enfant, où nous découvrons tant de facultés, soit sorti du néant pour vivre sous cette forme, nous porte également à rejeter la supposition qu'il soit immédiatement sorti de l'animalité. Donc, le seul système probable est celui de la perpétuité des individus au sein de l'espèce. p284 *chapitre xv. suite. L'*

innéité et des conditions nouvelles d'existence remplacent la mémoire. si l'absence de mémoire *formelle* chez les enfants que nous voyons surgir à la vie n'est nullement une preuve que leur vie présente n'ait pas été précédée de vies antérieures, pourquoi, relativement à nous-mêmes, la privation prévue de cette mémoire, quant à notre vie actuelle, détruirait-elle l'idée que nous devons nous faire de notre résurrection ? L'innéité et les conditions diverses que les êtres réapparaissant aujourd'hui à la vie apportent en naissant remplacent évidemment la mémoire perdue de leur existence passée. Cette mémoire est entrée, pour ainsi dire, plus profondément dans leur être ; elle est transformée en facultés, en puissance de vivre, en virtualité, en prédispositions de tout genre. Pourquoi donc, relativement à nous et à notre avenir, gémirions-nous de ce que nous aussi devons perdre le souvenir *formel* de notre existence actuelle, en passant au creuset de la mort ? Ce ne p285 sont que des noms et de vains simulacres que nous perdrons, pourvu que cette mémoire que nous avons de notre vie, sous sa forme actuelle, se trouve remplacée par une innéité et des conditions nouvelles d'existence, représentant exactement la valeur actuelle de notre vie, parce qu'elles auront été pesées dans la balance de celui qui est la justice et la mathématique mêmes, et qui a fait le monde, comme dit la bible, c'est-à-dire qui le fait continuellement, avec poids, nombre, et mesure, *cum pondere, numero, et mensura*. n'est-ce pas faiblesse et égoïsme, dans le mauvais sens, par conséquent impiété, que cet attachement des hommes à leurs manifestations et à la fragile mémoire qu'ils en conservent pendant cette vie ? N'est-ce pas une sorte d'avarice assez semblable à l'avarice véritable, qui empêche l'avare de vivre, par attachement insensé pour son trésor ? Ce trésor n'est pas lui ; il finit pourtant par y mettre et y enterrer son être. Ainsi, la plupart des hommes voudraient enterrer leur être dans la forme de cet être. Ils appellent cela ne pas oublier, et, colorant leur égoïsme des fausses couleurs du sentiment, ils veulent à toute force conserver leurs souvenirs après la mort. Vous ne voulez pas oublier, dites-vous : vous ne voulez donc pas changer ; car le changement apporte nécessairement l'oubli. Vous p286 ne voulez pas changer : vous ne voulez donc pas vivre ; car vivre c'est changer. Pourquoi donc n'êtes-vous pas resté aux années de votre enfance ? Pourquoi ne vous êtes-vous pas arrêté et immobilisé à une certaine période de votre vie ? La plupart des hommes voudraient en effet s'arrêter et s'immobiliser ainsi ; et, par la même raison, quand il s'agit de vie future, ils voudraient, pour y croire, qu'on leur démontrât qu'ils seront transportés dans cette vie nouvelle avec tout leur bagage de souvenirs, et tout l'attirail de leurs manifestations actuelles, absolument comme ils se transportent en voiture d'un lieu à un autre. Et si on rit de leur folie, alors ils baissent tristement la tête, et ne voient plus que le néant. Ce ne sera plus moi, disent-ils, si je ne me souviens plus. Cette idée qu'ils se font de la vie future est prise des manifestations et non de l'essence de la vie. Ce sera d'autant plus vous, peut-on leur répondre, que vous vous souviendrez moins. L'avare existerait bien plus réellement, si on pouvait le débarrasser de son attachement insensé à son trésor, et lui faire oublier ce trésor et connaître la vie véritable. Sous prétexte de souvenirs que vous voulez garder, voyez si ce ne sont pas réellement vos vices que vous tenez à conserver, si ce ne sont pas vos richesses, votre puissance, c'est-à-dire votre avidité, votre avarice, votre orgueil, que vous p287 ne voulez pas perdre. Est-ce bien réellement votre vie, est-ce la vie dans sa virtualité, est-ce le *moi* éternel qui vous constitue, que vous réclamez, en réclamant si énergiquement la mémoire *formelle* de votre existence présente ? Je croirais bien plutôt, moi, que c'est, de cette vie, son obscurité et son ignorance actuelle que vous aimez. Non, non ; cela n'a pas le droit d'être, le droit de persister pour nous. Une telle persistance de nos manifestations antérieures n'augmenterait pas notre être, mais l'écraserait et l'atrophierait. Ce serait le radotage du vieillard qui nous suivrait, pour nous empêcher d'être, et pour détruire notre éternelle jeunesse. Que cette vie antérieure se retrouve pour nous objectivement au sein du monde et de l'humanité, à la bonne heure ; mais que nous la portions avec nous comme un attirail et un poids, voilà qui n'est pas raisonnable. Voulez-vous vivre, oubliez : n'est-ce pas ce que nous nous disons souvent nous-mêmes les uns aux autres, dans les crises de notre vie ? Et nous voudrions continuer à être obsédés, de vie en vie, par tous les détails de notre existence ! Un enfant parvenu à l'âge de marcher a-t-il besoin de se rappeler tous les faux pas qu'il a faits au début ? Quand nous parlons, est-il nécessaire que nous nous souvenions de notre premier bégaiement et de toutes les fautes de langage que nous avons commencé par faire ! p288 Oh ! Que les anciens étaient plus dans la vérité avec leur mythe du fleuve Léthé ! Les plus nobles héros, les plus grands sages, n'aspiraient, suivant eux, qu'à boire à longs traits ces eaux d'oubli, sans croire perdre, pour cela, leur existence, leur être, leur identité, leur personnalité, leur *moi*. la persistance de la mémoire, comme la comprennent et la voudraient la plupart des hommes, serait le plus grand obstacle au progrès, et un enchevêtrement absolu au développement de la vie dans l'espèce, et, par conséquent, dans les individus eux-mêmes. Prenez les plus grands hommes dont l'histoire fasse mention, et imaginez-les transportés, avec cet attirail de la mémoire de leurs manifestations, dans un âge suivant : ne voyez-vous pas combien ce prétendu trésor leur deviendrait pernicieux, et les rendrait eux-mêmes funestes au progrès des choses humaines ! N'est-il pas évident qu'ainsi attifés de leur passé, de ce passé qui a dû périr parce que c'était une forme et que toute forme doit périr pour que la vie se continue, ils ne seraient nullement propres à revêtir la forme nouvelle que le

progrès de la vie nécessite ? Ne cherchons donc pas, dans la conservation ou la perte de la mémoire, le caractère de notre identité. Notre identité, c' est le *moi* qui nous a été donné indépendamment de ses manifestations ; et c' est aussi le *non-moi* qui nous a été donné dans p289 les êtres extérieurs, nos semblables à différents degrés, indépendamment des manifestations de ce *non-moi*, qui varient et changent comme les nôtres, dans une harmonie éternelle. *nous serons, nous nous retrouverons.* mais avons-nous besoin, pour être et pour nous retrouver, de nous rappeler nos formes et nos existences antérieures ? Qu' on me dise d' où viennent ces sympathies qui unissent, dans la vie présente, ceux qui s' aiment, et qu' on m' explique ces liens invincibles qui nous entraînent vers certains êtres. Croit-on vraiment que ces sympathies n' aient pas leur racine dans des existences antérieures ? La mémoire n' est qu' un cachet fragile de la vie. Il se fait probablement dans le phénomène de la mort quelque chose de semblable à ce qui a lieu chaque jour dans le sommeil, que les poètes, les philosophes, et même le vulgaire, ont si souvent comparé à la mort, et appelé le frère de la mort. Dans le sommeil, nos idées, nos sensations, nos sentiments de la veille, se transforment et s' incarnent en nous, deviennent nous, par un phénomène analogue à celui de la digestion de notre nourriture, qui devient notre chair. Dans le sommeil, dis-je, nos perceptions s' élaborent au point de devenir une force potentielle de notre être, et en ce sens notre être lui-même. C' est ainsi que le sommeil nous régénère, et que nous sortons plus vivants et p290 plus forts du sommeil, avec un certain oubli. Eh bien, dans la mort, qui est un plus grand oubli, il semble que notre vie se digère et s' élabore, de manière que, tout en s' effaçant sous sa forme phénoménale, elle se transforme en nous, et augmente, en passant à l' état latent, la force potentielle de notre être. Puis vient le réveil ou la renaissance. Nous avons été, nous ne nous rappelons plus les formes de cette existence ; et néanmoins nous sommes, par notre virtualité, précisément la suite de ce que ce nous avons été, et toujours le même être, mais agrandi. **L 6 TRADITION VIE FUTURE** p291 *chapitre premier. l' idée des anciens sur la vie future a été universellement que l' homme renaissait dans l' humanité.* nous n' enseignons ici rien de nouveau, ou du moins rien qui ne soit conforme à la tradition bien comprise de l' humanité. Car, si l' on veut examiner avec soin le fonds des croyances humaines, on verra que tous les peuples qui ont eu le sentiment de la vie future ont eu primitivement et fondamentalement l' idée que cette *vie future se passait dans l' humanité.* il est bien vrai que dans le cours des âges trois suppositions différentes de celle-là se sont produites, savoir : 1) l' idée d' un retour absolu à Dieu, ou p292 d' un anéantissement en Dieu ; 2) l' idée d' une renaissance terrestre en dehors de l' humanité, c' est-à-dire d' une métempsychose indéterminée et confuse dans les corps des animaux divers et des plantes ; 3) enfin l' idée d' un ou de plusieurs paradis ou enfers, tout à fait étrangers à l' humanité vivante, et plus ou moins étrangers aussi à l' univers tel que nous le connaissons. Dans la haute antiquité, ces trois suppositions sont venues s' ajouter à celle de la renaissance dans l' humanité, et ont régné, simultanément avec cette dernière, chez certains peuples, chez les indiens par exemple, où elles ont engendré par leur concours la religion la plus compliquée et les superstitions les plus étranges qu' il fût possible à l' esprit humain d' enfanter. L' hypothèse du retour absolu à Dieu, ou de l' anéantissement en Dieu, a été abandonnée la première ; elle n' avait jamais été d' ailleurs qu' à l' usage des ascètes et des philosophes contemplatifs. Elle s' est évanouie à mesure que l' humanité s' est développée, et n' a plus été qu' une opinion particulière de penseur isolé, toutes les fois qu' elle s' est reproduite. La métempsychose indéterminée a cédé ensuite au progrès du temps ; et, après avoir largement séduit et égaré les esprits, elle a fini par être rejetée comme une erreur grossière. Les paradis et les enfers, quoique datant aussi de la plus haute antiquité, sont restés en possession de la foi des hommes, et p293 obtiennent encore crédit et autorité, malgré les vives attaques dont ils ont été l' objet dans les derniers siècles. Ainsi jusqu' ici l' idée que je regarde comme la plus solide, savoir celle de la renaissance dans l' humanité, a été presque constamment éclipsée ; et, à quelques exceptions près, la tradition, au premier aspect, paraît m' être diamétralement contraire. J' admettrai même, si l' on veut, que cette idée que je crois solide, et la seule solide, ne s' est jamais produite pure et sans l' accompagnement obligé des autres. En d' autres termes, j' admetts que l' idée de la vie future a revêtu jusqu' ici trois formes fausses. Mais je soutiens, malgré cela, que le vrai sentiment des hommes, caché sous ces formes, fut constamment la renaissance de l' homme individu dans l' humanité. Je dis d' abord qu' il y a une explication très-simple de ces erreurs qui ont éclipsé la vérité jusqu' ici. C' est uniquement parce que l' idée du progrès dans l' humanité leur manquait, qu' ayant instinctivement besoin de ce progrès, et ne le concevant pas sur la terre, les hommes ont mis la perfection et le bonheur, ce but de leurs désirs, hors de la vie, dans des champs élysées ou dans des paradis, dont leur imagination a fait tous les frais, et dont ils ont déterminé la place et la venue, suivant l' état p294 de leur science ou plutôt de leur ignorance. Or un séjour des bienheureux, des élus, emportait presque nécessairement un séjour tout différent pour les méchants, les réprouvés. De là, du même coup, les enfers et les purgatoires. Néanmoins il est si vrai que les paradis ont été imaginés parce qu' on ne concevait pas la perfectibilité sur la terre, que très-souvent on a cru que la terre suffisait pour enfer et pour purgatoire. La même ignorance d' une loi générale de continuité et de progrès dans l' univers, et dans chacun des êtres qui font partie de cet univers, a

permis aussi à l'imagination des hommes de s'égarer dans la pensée que l'homme pouvait, perdant sa nature d'homme, renaître animal ou plante. Et de là l'erreur de la métempsychose indéterminée et rétrograde, qui a rivalisé dans toute l'antiquité avec celle des paradis et des enfers. Enfin, la même ignorance de la loi de perfectibilité, et par conséquent l'impossibilité d'un idéal qui pût, sans sortir de la nature et de la vie, satisfaire l'insatiabilité du cœur et de l'esprit humain, ont poussé les contemplatifs de l'Orient, et, à leur suite, beaucoup d'autres contemplatifs et de philosophes, à aspirer à l'anéantissement en Dieu. Uniquement donc parce que la perfectibilité était inconnue, l'idée de la vie future a dû revêtir ces trois formes fausses. Mais d'où venait à l'esprit p295 humain l'idée même de la vie future ? Avant de croire à l'anéantissement en Dieu, à la métempsychose dans les animaux, à des champs élysées et à des tartares, les anciens, dans leur conscience et dans leur intime pensée, ne croyaient-ils pas confusément à quelque idée plus vraie, qui seulement prenait dans leur esprit ces formes fausses, ne pouvant venir à la lumière autrement, ni revêtir une expression plus solide ou plus vraisemblable ? Véritablement, on ne s'est pas encore rendu un compte exact des opinions des anciens sur l'immortalité des âmes et sur la vie future. On n'a pas su démêler le point important de leurs divers systèmes, au milieu des erreurs qu'ils y avaient jointes ; au contraire, on a plutôt fait attention à ces erreurs secondaires qu'à la vérité initiale qui avait inspiré ces erreurs. Les anciens avaient, je le soutiens, le sentiment de la vérité que je m'efforce de rendre évidente, savoir, qu'il y a un lien entre l'homme individu et l'humanité, en sorte que la destinée de l'individu se trouve unie indissolublement, dans la justice divine, à la destinée de l'espèce. Ils avaient si bien ce sentiment, que c'est toujours définitivement à la renaissance de l'homme sous la forme humaine que tendent leurs systèmes. Ces systèmes, loin de porter témoignage contre cette idée, tournent donc en sa faveur ; car au lieu d'avoir été imaginés p296 contre elle, on peut dire qu'ils n'ont été imaginés que pour lui servir d'explication. D'abord, ce qu'on ne peut me nier, c'est que dans tous les systèmes des anciens, cette renaissance se trouve conservée et placée en première ligne. Donc tous ces systèmes, quels qu'ils soient, portent témoignage que le sentiment de la vie éternelle, dans l'antiquité, a toujours été uni d'une certaine façon au sentiment de la renaissance dans l'espèce. Seulement, ne concevant pas encore, au point où nous pouvons le concevoir aujourd'hui, ce lien de l'homme individu et de l'humanité, n'ayant pas d'ailleurs les lumières que le progrès des sciences nous a apportées sur la marche générale de la nature dans la création des êtres, et n'étant retenus, par conséquent, par aucune barrière, les anciens ont presque constamment dévié de la voie droite où leur sentiment les avait fait entrer, pour donner dans les systèmes secondaires de la métempsychose rétrograde et des paradis ou enfers ; car, quant au troisième système, l'absorption en Dieu, il ne mérite guère d'être compté, n'ayant jamais été que le paradis des philosophes, c'est-à-dire une rare exception faite par les ascètes, et à leur seul profit. Mais le sentiment primitif, spontané, fondamental, d'un lien indestructible entre l'homme et son espèce, est resté néanmoins si fortement p297 empreint et si ineffaçable dans ces déviations mêmes d'hommes privés de lumières suffisantes, que je n'aurai pas de peine à démontrer que le système de la métempsychose dans les animaux et celui des paradis et des enfers ne furent jamais, dans la théologie antique, qu'un moyen d'expliquer le passage d'une vie dans l'humanité à une autre vie dans l'humanité. Ce passage restant, pour les anciens, complètement obscur, comme leur science de la nature était d'ailleurs fort médiocre, ils remplissaient ce vide par de pures suppositions, où leur imagination, aidée de leur ignorance, se donnait ample carrière. Je prendrai la religion de l'égypte pour faire comprendre ma pensée. Les égyptiens, au rapport d'Hérodote, croyaient que les âmes des hommes, immédiatement après la mort, entraient dans le corps de quelque animal, et, après avoir accompli, pendant trois mille ans, une sorte de pèlerinage, à travers toutes les formes d'êtres que renferment la terre, l'eau, et l'air, reprenaient finalement la forme humaine. Évidemment, l'idée solide des égyptiens, c'était l'idée de l'immortalité de l'âme p298 humaine en tant que telle ; aussi le but de toutes ces transmigrations à travers des formes d'animaux était le retour à l'humanité. Si donc ils se montrèrent si entêtés de cette chimère de la transmigration dans le corps des animaux, c'est que, tout en ayant le sentiment de la vérité, à savoir que la vie future de l'homme est d'être homme, ils ne savaient comment, de la forme humaine qu'il abandonnait par la mort, cet homme pouvait renaître dans l'humanité. De là le côté erroné de leur idée, dont l'imagination ensuite s'emparait. Les indiens, à leur tour, chez qui l'opinion de l'immortalité est si forte que le temps disparaît pour eux dans la vie éternelle, plaçaient et placent encore aujourd'hui l'immortalité dans la renaissance sur la terre au sein de l'humanité. Et néanmoins leurs sages, n'ayant pas l'idéal du progrès, aspiraient après l'anéantissement. Cela est facile à comprendre : la terre leur paraissant à jamais condamnée au mal, renaître sur la terre, au sein de l'humanité vivante, ne pouvait être qu'une punition. De là un exil volontaire du sage hors de la vie. La nature, la réalité, étant, pour les mounis indiens, le péché, le mal, la souffrance, ils faisaient, pour ainsi dire, de la vie la mort, et de la mort la vie. Leur science, leurs austérités, tout leur art enfin consistait à s'échapper dans le néant, à sortir de la vie par une mort véritable. Plus ils étaient pénétrés p299 de la vie éternelle, plus ils travaillaient à conquérir la mort, parce que la vie était le mal, un mal éternel et sans remède. Il fallait donc s'élancer au ciel de Brahma ;

encore là avait-on une dernière renaissance sur la terre à subir. Mais le *nirvana* ou l'anéantissement au sein de l'être infini était le but promis au sage parvenu à la vertu suprême et à la science de l'absolu. Les sages ainsi sauvés, c'est-à-dire anéantis, les autres hommes restaient soumis à la renaissance dans la vie, conformément au sentiment naturel qui avait inspiré aux indiens leur idée de la vie éternelle. Mais, pour ce vulgaire des hommes, toutes les suppositions étaient admises et épuisées. De là la métempsychose si largement développée des indiens, et leur mythologie céleste, leur paradis *swarga*, leur enfer (le séjour d'*Yama*), leur ciel d'Indra, leur ciel de Brahma, et toutes ces autres imaginations absurdes qui remplissent à profusion leurs poèmes et tous leurs livres, même les plus sérieux et les plus philosophiques. Les chaldéens, les thraces, les gaulois, les perses, les juifs, n'ont cru, comme les indiens et les égyptiens, à l'immortalité, qu'en concevant cette immortalité dans la vie par la transmigration. Le fonds de leur croyance, comme de celle des indiens et des égyptiens, a toujours été la renaissance au sein de l'humanité. Ils n'ont dévié de cette croyance p300 que comme les indiens et les égyptiens, parce que le lien qui unit l'homme à l'humanité ne leur était qu'imparfaitement connu, et que l'idéal du progrès ne les éclairait pas. Les chrétiens eux-mêmes, quand ils sont venus, à la suite de certaines sectes persanes et juives, prêcher la fin du monde, n'ont-ils pas imaginé *la résurrection des corps* ! preuve sans réplique qu'ils n'avaient pu parvenir à séparer ces deux idées inséparables, vie future de l'homme et humanité. Ils imaginaient bien que la nature et la vie, telles qu'elles nous apparaissent, cesseraient, et que l'humanité, par conséquent, s'arrêterait dans ses transformations : mais, du même coup, ils voyaient les morts sortir du tombeau sous forme humaine, et la terre renaissait pour devenir le paradis. Ce temps de *rafraîchissement*, comme parle s. Pierre, cette *résurrection*, fondement angulaire de la foi de s. Paul, c'était donc encore la nature et la vie, c'était encore l'humanité. Quelque effort que l'imagination ait pu faire pour constituer des paradis et des enfers à part de la nature et de la vie, toujours l'imagination s'est vue contrainte à reproduire dans ces demeures chimériques une image de l'humanité, tant il est vrai que notre destinée est d'être hommes, et de rester unis à l'humanité pour nous perfectionner avec elle. p301 En outre, si, laissant la tradition générale des peuples, nous interrogeons, dans toute la profondeur de leur pensée, les hommes qui ont le plus influencé l'esprit humain sous ce rapport, précisément parce que ce sont ceux qui ont eu le plus de lumière, ou, si l'on veut, qui ont reçu d'en haut le plus de lumière sur ce point, nous trouvons que ces hommes, sans avoir montré à cet égard une certitude complète, ont néanmoins incliné avec certitude vers l'opinion de la vie éternelle continuée dans l'humanité. Ces hommes, pour notre Occident, sont incontestablement : Pythagore, Platon, Jésus-Christ. Or Pythagore a enseigné le dogme de cette immortalité, et n'a enseigné, malgré ce qu'on dit ordinairement de lui, que ce dogme. Platon, au milieu de quelques hésitations inspirées par son goût de science et de poésie, a enseigné le même dogme. Enfin Jésus ne me paraît pas avoir pensé autrement que Pythagore et que Platon. Plus, en effet, je lis l'évangile, plus je me persuade que Jésus n'avait pas compris le ciel autrement que Pythagore et Platon. Ce n'est donc pas l'inspiration vraie de Jésus, c'est l'erreur et, à bien des égards, p302 la folie des hommes qui a créé le paradis et l'enfer du christianisme. Je dis donc et je vais démontrer qu'au fond de toutes les traditions religieuses de l'humanité, dans tous les temps et chez tous les peuples, on retrouve, avec le sentiment de l'immortalité, le sentiment de l'immortalité au sein de l'humanité. Je dis que les paradis et les enfers à part de la nature et de la vie ne sont qu'une hérésie dans la tradition humaine. Je dis, enfin, que l'idée des anciens a été *universellement* que l'homme renaissait dans l'humanité ; je dis que ce fut toujours là le point capital de leurs divers systèmes, et que ce ne fut jamais que *secondairement* qu'ils embrassèrent soit la métempsychose indéterminée à travers les diverses formes d'êtres qui remplissent l'univers, soit le passage dans des paradis, des enfers, et des purgatoires. *chapitre ii. preuve par virgile.* Virgile, le poète théologien que les premiers chrétiens admettaient volontiers pour inspiré, p303 qu'ils plaçaient au rang des sibylles et des prophètes, et que Dante, au moyen-âge, par un symbole plein de vérité, prend pour son introducteur dans le paradis, Virgile a résumé, dans un admirable morceau, les opinions de toute l'antiquité sur ce sujet de la vie future. Je dis de toute l'antiquité, je ne dis pas seulement des grecs et des romains. En effet ce poète vivait dans l'âge le plus éclairé, et au moment où le paganisme encore florissant allait céder au christianisme ; à une époque où toutes les traditions subsistaient encore avec autorité, mais étaient interrogées et scrutées avec une curiosité inquiète. Il était initié aux mystères, dans lesquels se conservait, depuis tant de siècles, le sens du polythéisme et de l'ancienne théologie. Il s'était fait de cœur disciple de l'école de Pythagore et de Platon. Il avait à sa disposition tout ce que l'on savait de l'Inde, tout ce qui en avait pénétré en Grèce par l'expédition d'Alexandre et par les voyages. L'égypte n'était pas encore voilée de son temps sous le mystère de ses hiéroglyphes ; elle était encore toute vivante, mais elle n'était plus concentrée ; ses savants avaient reflué dans la Grèce et dans l'Italie, et Rome puisait à profusion dans les bibliothèques d'Alexandrie. Enfin, Virgile, le plus érudit peut-être de cet âge d'érudition, n'avait épargné aucun soin pour retrouver tous les vestiges de l'Italie primitive ; et, comme il s'était enquis p304 des moindres détails de faits ou de lieux qui se rapportaient à son poème, il avait dû interroger les traditions des antiques religions italiennes, soit de Rome même, soit de l'étrurie et de la

Grande-Grèce. Or donc à cette époque où Rome, c' est-à-dire le monde, prétendait se résumer et se constituer dans l' empire, Virgile, le poète de Rome, vient lire à Auguste, le César, l' empereur, son sixième livre de l' *énéide*. et sur quoi roule ce sixième livre de l' épopée nationale ? Sur la religion, sur Dieu, sur la vie future. Les destins de Rome sont là mêlés et identifiés avec la religion même. Et c' est Virgile, une des âmes les plus religieuses et les plus saintes qui aient éclairé l' humanité, qui porte la parole. évidemment c' est l' antiquité qui parle par sa bouche. Que dit donc ce morceau mémorable, que les âges venus ensuite ont toujours contemplé avec respect, et pour lequel les chrétiens eux-mêmes ont toujours professé une admiration profonde, sentant bien que c' était là, en effet, non une oeuvre individuelle, le rêve isolé d' un poète, mais un de ces symboles immortels de foi que l' humanité profère par la bouche d' un homme choisi et prédestiné pour être son organe ? Ce morceau mémorable enseigne positivement, sous de poétiques voiles, la vérité que nous soutenons ici, savoir p305 que les hommes revivent dans l' humanité. Telle a été, en effet, je le répète, l' opinion orthodoxe de toute l' antiquité. énée, armé du rameau d' or, et guidé par la sibylle de Cumès, descend au royaume des morts : *ibant obscuri, solâ sub nocte, per umbram, perque domos ditis vacuas, et inania regna. ils s' avançaient obscurs, sous la nuit solitaire, à travers l' ombre, dans les palais du vide, dans les vains royaumes.* ces deux vers, ainsi qu' une multitude d' autres que je pourrais citer, prouvent d' abord l' idée que Virgile et toute l' antiquité se faisaient de cette existence en dehors de la nature et de la réalité. Ce n' était que l' existence du vide. Les métaphysiciens de l' Orient ont toujours distingué avec raison deux états de l' être : l' état de manifestation, et l' état virtuel ou latent. Ces deux états, que tout philosophe distingue en effet en nous dans la vie présente, et qui reviennent à l' *invisible* et au *visible*, ont constamment été désignés en Orient par les mots de *vide* et de *plein*. la bible juive, parlant de l' état où était la terre avant la création divine, dit qu' elle était à l' état de vacuité, *inanis et vacua*. tous les orientalistes savent aujourd' hui que la philosophie du Sankhya et des bouddhistes repose uniquement sur cette formule du *plein* et du *vide*, constituant les deux états de l' être. Et j' ai montré p306 ailleurs comment les termes de *soñya*, l' état de vide, et de *nirvritti*, l' état de manifestation, des bouddhistes et des philosophes du Sankhya, correspondent parfaitement aux termes des védantins qui appellent ces deux états de virtualité et de manifestation *yoga* et *vibbuti*. au lieu donc que, dans la vie réelle, l' âme passe continuellement d' une manifestation à une autre, sentant bien en elle son état de virtualité, mais recouvrant pour ainsi dire de manifestations toujours nouvelles cette puissance d' être qui cause l' être, et se montrant toujours ainsi à l' état de *plein* ou de *visible*, tandis qu' au fond son essence est d' être virtuelle, c' est-à-dire, pour employer les termes orientaux, *vide* ou *invisible*, les morts, au contraire, n' ont que l' essence de la vie, sans avoir la vie ; il leur manque la puissance de se manifester. Les morts donc, suivant les anciens, étaient des essences *ousiai* qui avaient passé de l' état de manifestation à l' état de pure virtualité sans manifestation, de l' état de *plein* à l' état de *vide*. c' était le vase, comme dit Apollonius De Tyane, qui a laissé écouler la matière qu' il renfermait, mais qui n' en subsiste pas moins, comme une certaine capacité déterminée et éternelle, qui reprendra un jour cette même matière dont il est vide maintenant. p307 Ces êtres vides étaient nommés *ombres*. aussi énée, dans son voyage, ne rencontre à travers les champs élysées que des *ombres*, c' est-à-dire des êtres privés de la vie véritable, quoique vivant néanmoins en tant qu' essences. Cette permanence de l' être dans les champs élysées n' est donc qu' un état d' attente, un passage qui n' a pour but que d' amener un certain oubli, après lequel l' être renaîtra de nouveau à la vie véritable, en reprenant une forme nouvelle. C' est en effet là ce que nous allons voir enseigné de la façon la plus positive dans la suite de ce morceau. Après avoir traversé le Styx, énée parcourt une longue avenue, que le poète appelle le vestibule du palais de Platon. C' est le séjour de ceux qui n' ont mérité ni les champs élysées ni le tartare. Puis s' ouvrent deux routes : à droite sont les élus, dans les champs élysées, à gauche les réprouvés dans le tartare. énée n' entre pas dans le tartare ; seulement la sibylle lui en fait la description. Mais il pénètre dans les champs élysées : *ils parvinrent aux lieux d' allégresse, aux doux ombrages des bois fortunés, aux places heureuses. là, un air plus pur revêt les champs d' une lumière de pourpre. Ces lieux ont leur soleil et des astres en rapport avec ce soleil.* p308 nous voilà dans le paradis des anciens. Mais qu' est-ce que cette existence des ombres les plus heureuses ? C' est, comme je l' ai déjà dit, un état de pure virtualité, en attendant la renaissance. Ces ombres sont de pures ombres, sans autre existence qu' une possibilité d' être. Jusqu' au moment où elles vivront de nouveau, elles reproduisent servilement leur existence antérieure. Aussi Virgile se donne-t-il peu de peine pour décrire cette béatitude ; il se contente de représenter ces âmes comme livrées à un doux loisir, et à des jeux tels qu' elles en avaient sur la terre : *les uns sur les gazons s' exercent à la palestre, se livrent à différents jeux, ou luttent sur l' arène ; d' autres forment des choeurs de danse, et chantent des vers, etc.* énée demande à ces âmes où se trouve, parmi elles, son père Anchise. Musée, l' élève d' Orphée, lui répond que les ombres n' ont pas de demeure assignée : *aucun de nous n' a de demeure fixe ; nous habitons dans les bois épais, et nous prenons pour couchés le bord des ruisseaux et les prairies.* p309 le disciple d' Orphée sert de guide à énée et à la prêtresse, et les conduit vers Anchise : *Anchise alors se plaisait à considérer, au fond d' un vallon verdoyant, des âmes réunies et destinées à revoir la lumière. Dans son esprit, il passait en revue la foule de ses descendants, sa postérité si chère à son coeur, les destins de tous ces héros, leurs fortunes diverses, leurs vertus, leurs exploits.*

énée veut embrasser son père, mais ce n' est qu' une ombre qui échappe à ses caresses : *trois fois il veut le serrer dans ses bras ; trois fois, en vain saisie, l' image échappe à ses mains, pareille aux vents légers, et semblable à un songe qui s' évanouit.* enfin vient la doctrine, vient l' explication de tous ces tableaux par où l' imagination du poète nous a promenés. Virgile se fait philosophe sans cesser d' être poète ; et c' est maintenant Platon, ou Pythagore, que nous allons entendre allégoriser : (...) p311 *cependant énée voit, au point où la vallée se resserre, un groupe isolé de grands arbres, entourés d' une forêt d' arbrisseaux retentissants... etc.* p312 voilà la plus pure essence des doctrines antiques sur la vie future. Ce morceau renferme en effet tous les grands traits de la vérité. Premièrement, Dieu, dit Virgile, est la source de tous les êtres ; tous les êtres émanent de lui, et sont de sa substance en tant que vie. Il est la vie absolue, et il est encore la vie par émanation. Il est, et ce qui n' est pas lui ou de lui n' est pas ; il est l' âme, l' esprit. Virgile le désigne sous les noms d' *animus, psuché*, l' esprit, ou de *mens, nous*, l' âme. C' est l' âme ou la grande âme des philosophes de l' Inde, *paramâtmâ* p313 ou simplement *âtmâ*. " l' âme, dit Manou, est l' assemblage des dieux. L' univers repose dans l' âme suprême ; c' est l' âme qui produit la série des actes accomplis par les êtres animés. -que l' homme reconnaisse dans sa propre âme l' âme suprême présente dans toutes les créatures. " -" que le brahmane réfléchisse avec l' application d' esprit la plus exclusive sur l' essence subtile et indivisible de l' âme suprême, et sur son existence dans les corps des êtres les plus élevés et les plus bas. " de cette âme universelle résultent, par émanation, les différents êtres créés, distingués en espèces. " de la substance de cette âme suprême, disent aussi les indiens, s' échappent, comme les étincelles du feu, d' innombrables principes vitaux qui communiquent sans cesse le mouvement aux créatures des divers ordres. " ce n' était pas la première fois, au surplus, que Virgile, dans ses poèmes, exposait cette théologie. Ces deux grands principes de l' immanence de Dieu au sein de toute créature, et de l' éternité en Dieu de toute créature, étaient si profondément gravés dans son âme, qu' il y revient toujours dans p314 ses chants. Ses trois oeuvres sont également marquées de ce cachet philosophique. Déjà, dans les *bucoliques*, il s' écrit : *commençons, muses, par Jupiter ; car tout est plein de Jupiter.* ce n' était qu' un trait ; mais, dans les *géorgiques*, il prélude à l' exposition plus développée qu' il fera dans l' *énéide* : *Dieu est sur toute la terre, dans toutes les mers, dans toute la profondeur des cieux. C' est en lui que les animaux de tous genres et les hommes, tout être enfin qui vient à la vie, puisent leur faible existence. Et c' est en lui aussi que tout être retourne, et que tout vient se résoudre. rien ne meurt ; tout ce qui vit remonte vers les étoiles, et rentre dans le ciel.* dans ce passage des *géorgiques*, remonter vers les étoiles, rentrer dans le ciel, c' est évidemment, pour Virgile, retourner à ce Dieu qui est partout, sur toute la terre, dans toutes les mers, dans tous les cieux. Sur ce qu' on appelle la mort, Virgile se p315 borne à cette assertion dans les *géorgiques* ; mais dans l' *énéide*, il explique, ainsi que nous venons de le voir, comment se fait ce retour vers Dieu, vers l' âme universelle ; c' est-à-dire comment les âmes se débarrassent de la tache que leur a laissée leur existence, et reprennent leur nature d' émanation divine : *aetherium sensum, atque aurai simplicis ignem.* or il est bien remarquable que, tout en admettant un temps d' expiation et de purgation pour l' âme sous la forme de *mânes*, expiation qui se fait dans le monde visible par la séparation des derniers éléments terrestres, au moyen de l' exposition dans l' air, dans l' eau, ou dans le feu, et en établissant ensuite un séjour de mille ans dans les différentes régions de l' élysée, Virgile exclut néanmoins toute idée de transformation d' une espèce dans une autre. Dans son sentiment, tout ce qui suit la mort n' a pour but que d' effacer par l' oubli la forme d' une existence, afin de donner lieu à une autre existence. Mais, implicitement, il repousse la métempsychose indéterminée, qui faisait passer l' être humain, après la mort, dans des formes d' animaux ou de plantes, de même qu' il repousse également la permanence d' une vie heureuse ou malheureuse dans un séjour particulier et isolé du monde, qui ne serait pas la nature et la vie. p316 C' est la vie dans la nature qu' il sent éternelle, et il sent l' être capable de manifestations ultérieures parce qu' il le sent éternel en lui-même et dans le présent, en tant que cet être remonte à Dieu comme il sort de Dieu. La mort donc n' est pour Virgile qu' un retour à l' état virtuel, à l' état latent, un retour à Dieu, retour qui sera suivi de manifestations nouvelles, en rapport avec les manifestations actuelles de l' être. Or, vivre, pour l' homme, c' est être homme ; donc vivre au futur pour l' homme sera encore être homme. Aussi tout l' élysée de Virgile aboutit-il au fleuve Léthé, après lequel reparait la nature, la vie, la réalité, la terre et le ciel objectif qui l' entoure : *has omnes, ubi mille rotam volvere per annos, lethaeum ad fluvium deus evocat agmine magno : scilicet immemores supera ut convexa revisant, rursus et incipient in corpora velle reverti.* le Léthé, c' est-à-dire l' oubli (de *Léthé, oblivio*, d' où *lethum*, la mort ; racine, *lêthô, lateo*), est le mot de toute l' énigme, le mot de ce passage d' une vie à une autre. Je dis donc de nouveau et j' affirme que tout ce que les indiens, les égyptiens, et les autres anciens peuples, en y comprenant aussi les écoles de Pythagore et de Platon, ont ajouté à cette idée de la renaissance ou de l' immortalité dans la nature ou dans la vie, doit être considéré comme une sorte de mythologie, p317 que la connaissance de la vie éternelle a inspirée, mais qui est une déviation et une corruption du sentiment véritable et profond que les anciens eux-mêmes se faisaient de cette renaissance. Leur sentiment profond était celui que Virgile nous expose si manifestement, c' est-à-dire le sentiment de la renaissance de l' homme individu dans l' humanité. Mais, ne se faisant pas une assez forte idée du lien divin qui unit la vie individuelle de chaque homme à l' humanité, et ne sachant

pas borner leur curiosité ni limiter leur imagination, au lieu de rester dans la vérité dont ils avaient le sentiment, ils ont rempli par une multitude de solutions absurdes le vide de la doctrine que ce sentiment leur inspirait. De là les erreurs du système de la métempsychose, aussi bien que de toutes ces peintures allégoriques d'un ciel imaginaire, comme Platon s'est plu à en faire dans quelques-uns de ses écrits. **L 6 TRADITION VIE FUTURE** p317 *CHAPITRE III. Preuve par Platon.* Il est nécessaire que nous nous expliquions sur les opinions de Platon. p318 Il est infiniment remarquable, en effet, et au premier coup d'oeil fort étrange, que Virgile, son disciple, ait des idées plus pures que lui sur la loi des manifestations ultérieures de l'homme. Ce n'est certes pas qu'au fond Virgile ait une autre doctrine que Platon. Cicéron appelait Platon son Dieu, *Deus ille noster Plato* : il est certain que Virgile n'avait pas non plus d'autre évangile que Platon. D'où vient donc que ce maître de Cicéron et de Virgile est inférieur à Virgile dans les images symboliques de la vie future ? D'où vient que dans le songe de Her l'Arménien (au dixième livre de la *République*), dans le *Phédon*, et dans plusieurs autres de ses ouvrages, il admet la métempsychose dans les animaux, ou raconte avec un air de foi des fables plus ou moins puérides sur le ciel et l'enfer ? J'oserai dire que c'est que Platon n'était pas aussi grand poète dans un certain sens que Virgile, et que, voulant pourtant être poète en ces endroits de ses ouvrages, il n'atteint pas aussi bien et avec autant de justesse le symbole et l'expression allégorique de sa propre doctrine que Virgile, tout en suivant ses traces, l'a fait dans l'*énéide*. Qu'arrive-t-il donc de ce désir de poétiser qui anime Platon ? Il arrive que ce philosophe rend p319 sa doctrine par des fables incomplètes et vicieuses, puisées la plupart du temps dans des récits superstitieux qu'il avait recueillis des égyptiens et des autres Orientaux, et auxquels il s'efforce, tout en badinant et tout en les donnant jusqu'à un certain point pour des fables, d'imprimer un air de philosophie et de profondeur. Mais il a beau faire, ce ne sont pas là des symboles dignes de sa doctrine, adéquats à sa philosophie. Aussi a-t-on remarqué, avec raison, les contradictions choquantes de plusieurs de ces ébauches de vie future qui se trouvent dans Platon. Combien, dans le dernier siècle, ces défauts de Platon ont prêté matière à l'ironie de Voltaire, lequel était enchanté de trouver tant de superstitions grossières dans le plus sublime apôtre de notre immortalité ! On n'avait pas attendu jusqu'à Voltaire pour faire cette remarque ; et pourtant la partie vraie et solide de la doctrine de Platon a subsisté et subsistera. C'est que ce qui est vrai et solide dans Platon, c'est le sentiment et l'idée ; ce qui est faux et faible seulement, c'est la poésie dont il crut nécessaire de revêtir ce sentiment et cette idée. L'idée, dans Platon, c'est la conviction de notre immortalité, et les conséquences légitimes qui en découlent. C'est donc, d'abord et avant tout, la conviction de l'immanence de Dieu dans notre p320 âme, c'est la notion de l'être. Puis c'est encore la conviction du retour par la mort de cet être à sa source, à Dieu. Enfin c'est la conviction de la renaissance de cet être dans la nature, et de manifestations nouvelles de cet être, en rapport exact avec ses manifestations antérieures ; ce qui constitue un système de peines et de récompenses naturelles pour ainsi dire, et qu'on pourrait déclarer fatales et nécessaires, mais qui n'en sont pas moins (puisque la vie de l'être particulier se passe toujours en Dieu) l'effet des dispensations volontaires et positives d'un être libre et intelligent autant que juste et bon, Dieu. Voilà ce qu'on pourrait appeler l'idée chez Platon, sa doctrine, son système métaphysique. Mais se contente-t-il d'exposer abstraitement cette doctrine ? Non ; il veut faire plus, il veut faire la physique de sa métaphysique, c'est-à-dire exposer ce qui se passe entre la cessation de nos manifestations par la mort et le retour de manifestations nouvelles par la naissance. C'est là que Platon se trompe. Ce qui se passe alors est un mystère au sein de l'infini ; ce qui se passe n'a pas de forme ; ce qui se passe ne tombe pas dans le temps et dans l'espace ; ce qui se passe en Dieu, et ne se passe dans l'être particulier que virtuellement. Platon n'est pas assez métaphysicien sur ce point ; il confond sur ce point l'être avec ses manifestations, p321 et, au lieu de s'attacher à déterminer simplement la loi des renaissances, il prend ces renaissances mêmes pour ce qui se passe entre la mort et ces renaissances, c'est-à-dire ce qui se passe en Dieu et qui n'a point de forme. Donc, quoiqu'au fond, comme je vais le démontrer, Platon n'ait rien de plus solide ni qui l'inspire davantage que la renaissance de l'homme dans l'humanité, voulant néanmoins donner une forme à ce qui n'en a pas, c'est-à-dire au passage entre la mort et la renaissance, il tombe nécessairement dans le mensonge et dans la fable. Même la renaissance dans l'humanité, conçue comme il la conçoit, devient une fable ; car elle marche de pair pour lui avec la renaissance dans le corps d'un animal ou avec un séjour de mille ans dans les enfers. Il fallait ne pas prétendre donner une explication finie d'un mystère qui a pour cause et pour théâtre l'infini, l'être. Il fallait constater ce mystère, et chercher seulement la ligne vraie des suites de ce mystère, c'est-à-dire des renaissances. Platon confond ces deux séries de questions ; et, n'ayant pas d'ailleurs, comme je l'ai dit de toute l'antiquité, la vraie boussole qui pourrait le diriger dans la dernière des deux, à savoir une idée suffisante de l'être générique humanité et du lien de l'homme individu à l'humanité, il se livre à son imagination, qui produit mille chimères. Il tombe p322 dans la métempsychose indéterminée, ou bien il adopte l'idée des enfers, et en donne des descriptions qui varient d'un de ses ouvrages à un autre. De là ses faiblesses, ses incertitudes, ses contradictions. "écoutez, s'écrit Eusèbe, écoutez parler les Grecs par la bouche de leur orateur le plus excellent et le plus éminent, rejetant et

adoptant alternativement les mêmes fables." Cicéron fait dire naïvement à un des interlocuteurs de ses *Tusculanes*, à qui l'on conseille de lire le *Phédon* pour se confirmer dans la croyance aux peines et aux récompenses d'une autre vie : "Je l'ai lu, et souvent ; mais je ne sais comment il arrive que je suis de l'avis de Platon lorsque je le lis, mais que lorsque j'ai fermé le livre, et que je commence à réfléchir en moi-même sur l'immortalité des âmes, toute ma conviction s'évanouit." Ce doute après qu'on a fermé le livre tient évidemment, comme nous allons le montrer tout à l'heure par l'analyse du *Phédon*, aux fables dont Platon a obscurci et entaché sa doctrine. Il en est résulté un mélange inouï de bon et de mauvais, de vrai et de faux, la plus grande et la plus importante des p323 vérités morales, la foi à la vie, à l'immortalité, et la plus capitale des erreurs morales, la superstition. Si donc on prétendait tirer parti, contre l'interprétation que nous donnons ici de la tradition sur la vie future, des fables poétiques que Platon a semées dans ses ouvrages ; si, lorsque nous soutenons que toute l'antiquité n'a eu au fond que le sentiment de la renaissance de l'homme individu dans l'humanité, on nous objectait que Platon parle souvent de métempsychose dans le corps des animaux, et de lieux particuliers en dehors de la nature et de la vie qu'il appelle ciel et enfer, nous répondrions hardiment : Ne cherchez pas le vrai symbole poétique de Platon dans Platon lui-même, cherchez-le dans Virgile. Ces peintures allégoriques du grand philosophe ont toutes été épurées, pour ainsi dire, par le poète de ce philosophe, c'est-à-dire par Virgile ; et en ce sens il est vrai de dire, comme je viens de le faire, que le véritable résumé poétique de Platon se trouve être le sixième livre de l' *énéide*. Il serait aisé, en effet, de montrer que tout ce tableau de l'élysée de Virgile est parfaitement conforme à la doctrine de Platon, quoiqu'en désaccord avec certains morceaux poétiques de Platon lui-même, et que Virgile n'a eu qu'à élaguer ceux des essais fougueux et incomplets de l'imagination de son maître qui sortaient du vrai p324 sentiment de sa doctrine. Cette élimination faite, tout l'élysée de Virgile est dans Platon. Le plus célèbre des Dialogues de Platon et celui où il traite avec le plus d'étendue cette question capitale de toute religion et de toute philosophie, l'immortalité de la vie, est, comme tout le monde le sait, le *Phédon*. Dans plusieurs autres de ses Dialogues, et surtout dans le *Phèdre*, Platon établit clairement la vraie métempsychose, c'est-à-dire la métempsychose entendue comme renaissance de l'homme dans l'humanité. Là il n'est nullement question d'une métempsychose dans les corps des animaux ; il n'est nullement question non plus d'une perpétuité d'existence en dehors de la nature, soit dans un monde à part nommé ciel ou enfer, soit au sein de Dieu même, dans l'Infini, par un retour absolu et complet à la Divinité, et par une sorte d'évanouissement de la créature en Dieu, comme les mounis indiens l'imaginent. Mais, dans le *Phédon*, Platon fausse l'idée solide de la renaissance de l'homme au sein de l'humanité, en y mêlant les trois autres hypothèses de la métempsychose dans les animaux, de l'enfer, et de l'absorption en Dieu. Il est remarquable néanmoins qu'il conserve toujours comme base principale la renaissance des hommes dans l'humanité, que cette idée est son point de départ, l'axiome pour ainsi dire dont il s'arme dans tous p325 ses raisonnements, et que, s'il mêle ensuite à cette renaissance les trois autres suppositions, ce n'est qu'après avoir fondé sur cette renaissance sa démonstration même de la vie future. Voici, en effet, la trame de ce livre célèbre. Socrate, prêt à mourir, console ses amis. Un d'eux, Cébès, lui dit que les hommes sont dans une terrible incertitude sur ce que devient l'âme après sa séparation d'avec le corps ; et Socrate lui répond que, suivant une ancienne opinion, les âmes, après cette vie, descendent aux enfers, d'où elles reviennent ensuite en ce monde : SOCRATE. *"C'est une opinion bien ancienne que les âmes, en quittant ce monde, vont dans les enfers, et que de là elles reviennent dans ce monde, et retournent en vie après la mort."* Le retour des âmes à la vie, la renaissance en ce monde, voilà le point fixe sur lequel Socrate bâtit ensuite toute sa doctrine : SOCRATE. *"S'il est vrai que les hommes après la mort reviennent à la vie, il s'ensuit nécessairement que les âmes sont dans les enfers pendant l'intervalle d'une vie à une autre. Car si, dans cet intervalle, elles avaient cessé d'être, elles ne reviendraient plus... etc."* p326 Socrate établit alors que *les vivants naissent des morts*. Il se sert pour cela de deux arguments. Le premier est tout métaphysique, quoiqu'il nous apparaisse à chaque instant sous une forme objective dans tous les phénomènes. C'est celui que S Paul a tant de fois répété, et avec tant d'énergie, savoir que la vie et la mort sont les deux faces d'une même chose, qu'il est nécessaire de mourir pour vivre : "Insensé que vous êtes, s'écrie S Paul, ne voyez-vous pas que même ce que vous semez dans la terre ne reprend point de vie, s'il ne meurt auparavant." C'est aussi l'argument de Socrate. La vie sort de la mort. La vie, en effet, dirions-nous, est un changement. Il y a dans la vie, comme nous l'avons établi précédemment, persistance et changement à la fois. En tant que persistance, l'être se continue identique à lui-même ; il est, il vit : mais en tant que changement, il cesse, il disparaît, il meurt. De là ce dualisme apparent de la vie et de la mort, qui s'engendrent mutuellement, et qui, tout opposées qu'elles soient, naissent l'une de l'autre. C'est ce que Socrate, en généralisant, appelle le lien des contraires, et la p327 génération des contraires par les contraires. Il conclut donc de ce premier argument que les êtres vivants sont engendrés à la vie par la reproduction des êtres morts : SOCRATE. *"Si tout ce qui vit venait à mourir, et qu'étant mort il restât ainsi sans revivre, n'arriverait-il pas nécessairement que toutes choses finiraient enfin, et qu'il n'y aurait plus rien qui vécût ?... etc."* Ce premier argument, qui explique la vie actuelle de la nature et des êtres qui y sont renfermés par la vie antérieure, non pas

d'autres êtres, mais de ces mêmes êtres qui se sont reproduits et se reproduiront éternellement sous des formes toujours nouvelles, en sorte qu'ils auront l'air d'êtres nouveaux, bien qu'ils aient déjà vécu et toujours vécu, ressort en effet manifestement de ce combat que Socrate imagine entre l'idée de la vie et l'idée de la mort. Voilà des êtres vivants actuellement ; voilà donc la vie et la mort aux prises : qui triomphera ? est-ce la vie, ou la négation de la vie ? Si l'être, c'est-à-dire ce qui a vie, ne vivait pas éternellement sous l'ombre pour ainsi dire de ses métempsychoses, p328 n'est-il pas évident que la mort triompherait après l'épuisement de tous les êtres qui ont vie ? Mais, du contraire apparent de la vie, c'est-à-dire de la mort, renaît la vie et toujours la même vie, c'est-à-dire les mêmes êtres qui existaient avant la mort, semblables à un fleuve qui, après avoir quelque temps caché ses eaux sous la terre, reparait à la surface, et qui est encore les mêmes eaux, mais changées d'aspect et de forme, entre des rives nouvelles, sous un autre ciel ; et ainsi la vie triomphe de la mort, et réellement la mort n'est pas ; ce n'est qu'une conception négative occasionnée par l'idée même de la vie. Ce qui existe réellement, ce n'est pas le néant, ce n'est pas la mort ; c'est l'être, c'est la vie. La mort, le contraire apparent de la vie, résulte de la vie même, par une nécessité de l'être, qui ne se manifeste qu'en donnant lieu à une dualité, c'est-à-dire à l'existence relative de la mort ; sorte de contraste et d'ombre de la vie, sans laquelle la vie ne peut pas se manifester. Mais de même que l'ombre ne fait pas le corps, tandis que le corps fait l'ombre, de même la mort n'est que l'ombre de la vie ; et il faut dire avec S Paul, qui avait la même doctrine, et qui sans doute aussi avait lu Platon : "Vivre entraîne mourir ; ô Mort, donc, où est ta victoire ; ô Mort, où est ton aiguillon !" p329 Le second argument qu'emploie Socrate pour prouver que les vivants naissent des morts, ou, en d'autres termes, que les êtres actuellement vivants ont déjà vécu, ce qui emporte que ceux qui vivront un jour seront ceux qui vivent aujourd'hui, est tiré de l'observation et de l'empirisme. C'est cette remarque que l'on peut faire sur tous les enfants, et en général sur tous les êtres, qu'ils arrivent au monde avec une telle prédisposition qu'ils semblent plutôt se rappeler que commencer à vivre. Platon avait déjà établi, d'une façon admirable, cette doctrine de la *réminiscence* dans le *Ménon* ; il la rappelle ici par la bouche d'un des interlocuteurs de Socrate : *Cébès*. "Ce que vous dites là, Socrate, est encore une suite nécessaire d'un autre principe que je vous ai entendu souvent poser, savoir que tout ce que nous apprenons n'est que réminiscence... etc. On voit, j'espère, comme je l'ai annoncé, que la base de tout le *Phédon* est le sentiment de la persistance des êtres d'une vie à une autre, mais toujours dans la nature, et que c'est bien réellement p330 sur le sentiment intime de cette vérité que Socrate établit sa doctrine d'immortalité : SOCRATE. "Il me semble, Cébès, qu'on ne peut rien opposer à ces vérités, et que nous ne nous sommes pas trompés quand nous les avons reçues. Il est certain qu' *il y a un retour à la vie*. Il est certain que *les vivants naissent des morts*. Il est certain que *les âmes des morts existent*. Enfin il est certain qu'à ce retour à la vie, *les bonnes âmes sont comparativement mieux et les méchantes plus mal*." De ces prémisses qu'y avait-il à conclure ? On pouvait : 1 s'élever à des considérations sur la nature même de l'âme et sur son essence ; 2 se livrer à des suppositions sur son existence après la mort, c'est-à-dire sur le mode du retour de cette âme à la vie. C'est ce que Socrate fait en effet dans la suite de ce Dialogue. Il prouve d'abord notre éternité et la divinité de notre nature, par des raisons que rien ne saurait ni combattre ni ébranler. C'est encore une partie sublime et solide à jamais de ce bel ouvrage. Tout ce que le matérialisme a pu ou pourra amasser de plus spécieux contre l'immortalité et la divinité de l'être est combattu là, et foudroyé. Le divin, l'invisible, l'être en un mot, avec son infini virtuel, p331 puisé en Dieu, sort triomphant de toutes les objections que la physique peut faire, en assimilant l'être à la forme de l'être, c'est-à-dire à la matière, qui n'est à l'être que l'ombre de l'être. Mais Platon n'est pas aussi heureux quand il traite le dernier point. Au lieu d'admettre que la renaissance dans la vie est la seule manifestation ultérieure de l'être, bien que l'être soit immortel par lui-même, il se plaît à faire le poète, c'est-à-dire à entasser toutes les suppositions possibles sur la vie au sein de l'invisible après la mort. Il devient donc, en cela, l'émule du vulgaire, obligé qu'il est nécessairement de donner des fables pour des vérités. L'invisible, en effet, en tant qu'invisible, n'a point de forme, et n'est ni dans le temps ni dans l'espace ; et aussitôt que l'invisible a une forme, il est dans la vie, dans la nature, dans la réalité. Pourquoi donc Platon a-t-il recours à ces diverses suppositions qu'il fait sur ce qu'il appelle les enfers ; et pourquoi ne s'attache-t-il pas uniquement à la vérité qui l'avait d'abord dirigé, savoir la renaissance dans la vie ? C'est que l'idée du progrès des créatures et de leur perfectibilité croissante au sein de l'être Infini manquait à Platon, comme à toute l'antiquité. Privé de cette lumière, Platon est obligé, pour p332 trouver une autre lumière, qu'il ne trouve pas, de s'égarer dans un labyrinthe. Au lieu de dire : "L'être, à la mort, rentre en Dieu, en passant à l'état purement virtuel, à l'état d'être sans manifestation. Il y a là un mystère insondable, parce qu'il s'agit d'un état qui a lieu au sein de l'infini. Mais ce qui est certain, c'est que l'être, dans cet état, n'a pas de forme, n'est ni dans le temps ni dans l'espace. Il n'y a donc pas d'enfer, comme le vulgaire le croit. Néanmoins il y a peine et récompense. Car du sein de Dieu, c'est-à-dire de cet infini virtuel où la mort nous fait rentrer, nous revenons à la vie, et notre existence ultérieure est en parfait rapport avec notre vie précédente. Seulement, cette nouvelle existence, en même temps qu'elle est la punition de nos crimes et de nos péchés, est un progrès vers Dieu, une amélioration de

notre être, un perfectionnement. L'être élevé à la dignité d'homme, au grade d'homme, dans l'échelle des êtres, ne retombe pas, quelles que soient ses fautes, dans la condition des brutes. Dieu n'a pas besoin de cela pour le punir ; car ce ne serait pas l'amender, l'élever, le perfectionner, que le punir ainsi ; et Dieu n'a pour but, dans toutes ses punitions, que le perfectionnement des êtres. Dieu, de même, ne livre pas les âmes coupables au feu et à la glace p333 des Phlégéon et des Cocyte rêvés par les poètes. Dieu n'a créé la matière que parce que la matière devait accompagner l'existence des êtres individuels, ou des créatures. Il ne livre donc pas l'être à la matière, pour faire de l'être la proie de la matière, ou des êtres les plus inférieurs de la création ;" Au lieu, dis-je, de raisonner ainsi, Platon, n'ayant pas l'idée du perfectionnement des créatures, ne voit aucun but aux renaissances des êtres, que ces êtres mêmes, considérés dans leur existence antérieure. La peine et la récompense, suivant lui, sont donc données à ces êtres, en vue de ces êtres mêmes conçus sans idée de perfectionnement dans toute la série de leurs vies, et non en vue du perfectionnement général, soit du monde, soit de ces êtres particuliers. Il est donc conduit, dans sa distribution hypothétique des peines et des récompenses, à des suppositions tout à fait grossières et matérielles. Car la balance qu'il met dans la main de Dieu, au lieu de peser la destinée entière d'une créature, et, par conséquent, de lui infliger un châtement qui l'amende, l'élève, l'éclaire, et la perfectionne, ne pesant qu'un seul chaînon de l'existence de cette créature, il s'ensuit que Dieu, dans ses jugements, n'a pas en vue l'avenir, mais uniquement le passé, et ne tend pas, soit par la peine, soit par la récompense, p334 à transformer ce passé en avenir. Pourquoi donc, s'il en est ainsi, d'un homme, Dieu ne ferait-il pas une brute insensée ; ou pourquoi ne livrerait-il pas cette créature qu'on appelle un homme à la matière et aux forces destructives des éléments ? Non, Dieu n'est pas destructeur ; Dieu est continuellement créateur. Mais Platon, faute d'avoir l'idée du progrès et de la perfectibilité, fait de Dieu un destructeur. Ce juge qui punit pour punir, qui d'un homme fait une brute, ou livre un homme à des flammes éternelles, qu'est-ce autre chose, en effet, qu'un destructeur ? On se demande avec effroi pourquoi Platon, qui admet sous le nom de justice une telle destruction, n'a pas admis aussi la dualité de substance en Dieu, et n'a pas fait un Dieu du mal, un Diable, égal de Dieu ? Je sais qu'il y a dans ses ouvrages des traces de cette doctrine des deux principes, quoique ce ne soit pas là véritablement sa doctrine. Mais du moins il aurait été conséquent, s'il eût admis ostensiblement cette dualité d'Ormuzd et d'Ahriman ; tandis que n'admettre qu'un seul Dieu, un Dieu juste et bon, et supposer néanmoins que ce Dieu tout-puissant, et infiniment bon, détruit ses oeuvres en les détériorant, afin de les punir, est une affreuse inconséquence. Mais, je le répète, ce qui a forcé Platon à s'égarer dans ce labyrinthe, c'est que, de même que toute p335 l'antiquité, il n'avait pas l'idée du progrès et de la perfectibilité des créatures au sein de Dieu. Il était donc enfermé dans un cercle immuable. En effet, voilà devant Platon le genre humain ; et parmi ces hommes, les uns pratiquent la vertu, d'autres le crime. Il faut qu'il y ait réparation ; le sentiment le crie, la raison le proclame ; il faut que justice se fasse : cela est évident. Mais comment justice se ferait-elle par la renaissance dans la vie ? Ces méchants revenant dans la vie seront encore les tyrans du monde, les oppresseurs de leurs frères. Ce monde semble livré éternellement au mal. Ce monde est une éternelle répétition de lui-même. Ce qu'on y voit s'y est toujours vu, et s'y verra toujours. Ce monde n'est pas le monde de la justice, et ne le sera jamais. Ainsi raisonnaient les anciens, n'ayant pas l'idéal que nous avons aujourd'hui. Donc, concluaient-ils, ce monde n'est pas le monde de Dieu, ou du moins Dieu ne s'en sert que comme d'un instrument pour accomplir ses jugements. Que cet instrument des justices de Dieu reste éternellement le même, qu'importe, si Dieu y trouve, comme un juge ordinaire qui emploie les prisons, les geôles, les tortures, une sorte d'échelle graduée pour punir et récompenser les créatures considérées en elles-mêmes et relativement à la somme de bien et de mal accomplie par elles pendant une existence déterminée ! p336 C'est ainsi que parle la conscience de Platon, privée de la lumière qui nous éclaire aujourd'hui, c'est-à-dire n'ayant pas, pour résoudre ce problème de la justice, l'ouverture d'un monde progressif et éternellement progressif. Il lui faut la justice : donc, pour les méchants, il lui faut des tortures, il lui faut des enfers ; et après qu'il a rêvé tout ce que la nature peut lui fournir de tortures et d'enfers, il n'est pas encore satisfait. Ces flammes de la terre ne brûlent pas assez, il lui faut celles du Phlégéon. Et de même pour les récompenses : ne sentant pas l'infini que l'idéal du progrès nous révèle aujourd'hui, l'infini dans la vie, dans la réalité, dans la nature, quelle récompense digne d'eux voulez-vous qu'il donne aux bons ? S'il comprenait qu'ils peuvent s'élever progressivement vers Dieu, au sein du monde et de la vie, et que, tout en gravitant ainsi vers Dieu, bien que n'atteignant jamais cette existence infinie, ils peuvent du moins vivre en Dieu sans quitter pour cela la nature et la vie, hommes et Dieu tout ensemble, Platon ne rêverait pas pour eux, comme récompense, une existence purement céleste, c'est-à-dire incompréhensible pour la créature, et qui rend absolument inconcevable toute la théodicée. Mais, faute encore de cette ouverture d'un monde progressif, Platon en est réduit au suicide en Dieu, à l'absorption en Dieu des Orientaux par l'ascétisme p337 et la contemplation, ou bien à rêver des lieux à part éclairés par d'autres astres, et qui font le pendant de l'enfer réservé aux méchants. On voit dans le *Phédon* tout cet effort laborieux d'une pensée qui cherche et qui ne trouve pas. à l'inverse de la statue à la

tête d'or et aux pieds d'argile, la théorie de Platon a une base admirable, que rien n'a renversé, que rien ne renversera ; c'est l'éternité de notre être : mais de cette base ne sortent que des conséquences incertaines et ruineuses. D'un côté, l'assimilation vraie que Platon a faite de notre âme et de la substance divine le conduit à croire, comme les mounis de l'Inde, qu'étant de Dieu, nous pouvons devenir Dieu. Voilà un premier genre de vie future qu'il accorde à certaines âmes, et, comme on peut s'en douter en pensant à la préférence que Platon donna toujours à l'intelligence sur nos autres facultés, aux seuls philosophes. En second lieu, le sentiment qu'il a de la persistance de la vie dans la nature, sentiment qu'il avait exprimé si fortement au début, le porte à admettre, avec toute l'antiquité, que les âmes des hommes reprennent ou tendent à reprendre la forme humaine dans une nouvelle naissance. Voilà un second genre de vie future qui lui paraît être le sort réservé à l'immense majorité des hommes, p338 c'est-à-dire à tout ce qui n'est pas assez philosophe et assez pur pour s'absorber en Dieu. Mais, en troisième lieu, ne comprenant pas le lien divin qui unit les hommes entre eux et en fait un seul être et un corps solidaire, il s'égarer jusqu'à concevoir la vie de l'homme individu comme séparable de la vie de l'humanité. Donc, tandis qu'il vient d'établir et qu'il est toujours tout prêt à admettre que l'humanité actuellement vivante est composée d'individus ayant déjà vécu dans l'humanité, en même temps néanmoins il conçoit que ces mêmes individus puissent être séparés, pendant un espace quelconque de temps, de cette tige de l'humanité, et dévoués à une existence à part, c'est-à-dire retenus dans ce qu'il appelle l'enfer, ou livrés à la métempsychose dans les différentes formes d'êtres que renferme la nature. De sorte que, considérant ainsi l'individu homme indépendamment de l'être générique humanité, il suppose que les hommes, dans la plupart des cas, avant de renaître hommes, séjournent dans des lieux mystérieux nommés les enfers, ou passent dans les corps d'animaux divers. Il y a plus ; comme s'il craignait de perdre un seul genre de suppositions possibles, dans cette espèce de physique métaphysique, ou de métaphysique physique, où il aime à s'égarer, Platon admet la superstition populaire des mânes, c'est-à-dire p339 une sorte de mélange de l'âme et du corps, qui survit à la mort, et qui participe à la fois du visible et de l'invisible. En résumé, il a donc cinq états consécutifs à la mort, ou cinq genres de vie future : 1 l'état de mânes ; 2 l'enfer ; 3 la métempsychose dans les animaux ; 4 la renaissance dans l'humanité ; 5 enfin l'absorption en Dieu. On va en juger d'abord par le passage suivant : *SOCRATE. Quand l'âme et le corps sont ensemble, la nature de l'un est d'obéir et d'être esclave, et celle de l'autre est d'avoir l'empire et de commander... etc.* p344 On voit déjà, dans ce passage, quatre des cinq sortes de vie future que nous avons énumérées. En effet, outre l'absorption des ascètes en Dieu, nous avons ici l'état de mânes ou de spectres, une incarnation nouvelle dans des corps d'animaux, et la renaissance sous forme humaine, ces trois dernières suppositions composant par leur ensemble une espèce de système de métempsychose qu'on pourrait appeler naturelle, nécessaire, et matérielle ; car il semble que la matière, par je ne sais quelle puissance attractive que Platon lui abandonne (comme si toute force, quelle qu'elle soit, n'était pas une dépendance et un attribut de l'être, et par conséquent du Souverain être), il semble, dis-je, dans l'exposition de Platon, que la matière soit directement l'arbitre des transformations de p345 l'âme en ces différents cas. Mais, vers la fin du Dialogue, Platon, sans s'embarrasser au surplus de bien s'accorder avec ce qu'il a dit précédemment, introduit un nouveau système ; c'est celui d'un jugement des morts, suivi d'un séjour de plusieurs siècles dans des lieux particuliers nommés *les enfers* : *SOCRATE. On dit qu'après que chacun est mort, le génie qu'il a eu en partage, et qui l'a conduit pendant la vie, le mène dans un certain lieu où il faut que tous les morts s'assemblent pour y être jugés... etc.* Une fois entré dans ce nouveau système, Platon se livre de plus belle à son imagination ; et, profitant de l'ignorance qui régnait encore de son temps sur la véritable figure de la terre, il construit tout un élysée, paradis et enfer, qu'il place aux extrémités des mers, dans un lieu fort éloigné de la Grèce et de tous les pays alors connus. Cet élysée a d'abord une terre supérieure, plus élevée que le sol où nous vivons, et arrosée de quatre fleuves, p346 qui ont quelquefois rappelé aux érudits les quatre fleuves du Paradis terrestre de la Bible juive ; mais cet élysée a aussi ses abîmes intérieurs et profonds, qui se trouvent ainsi correspondre au centre de notre planète, et où coulent encore, mais pour un tout autre usage, les quatre fleuves de la terre supérieure, qui s'y précipitent par des gouffres. C'est, pour le dire en passant, cette description de Platon qui a fourni à Virgile les principaux traits de sa peinture des Champs élysées. Socrate conclut ainsi, dans ce second et nous pourrions même dire dans ce troisième système : *SOCRATE. Ceux qui se trouvent avoir vécu de manière qu'ils ne sont ni entièrement criminels ni absolument innocents sont envoyés à l'Achéron... etc.* p348 Il est à remarquer que, même dans ce nouveau système d'un lieu particulier où les âmes trouvent leur récompense, Platon ne conçoit leur séjour en ce lieu que comme un passage, un état intermédiaire entre la mort et la renaissance. Il n'excepte que les deux extrêmes de l'humanité, c'est-à-dire les impies et scélérats qu'il condamne à demeurer éternellement en enfer, et les sages ou les saints auxquels il promet de ne plus revenir sur la terre, et qui, suivant lui, de l'élysée, s'élèveront à "des demeures encore plus admirables et plus délicieuses, qu'il n'est pas facile d'expliquer." Quant aux autres, c'est-à-dire quant à l'immense majorité des hommes, "après plusieurs révolutions de siècles, ils reviennent en cette vie." Tel est le *Phédon*. Il se compose évidemment de trois parties. *Première partie* : Socrate tire, de l'existence des êtres

actuellement vivants, cette conclusion que ces êtres ont déjà vécu, et revivront de nouveau après la mort. Le sentiment véritable p349 qui l'inspire dans toute cette portion du *Phédon* est bien le sentiment vif, mais non éclairé, de la renaissance de l'homme dans l'humanité. *Deuxième partie* : s'élevant, de ces inductions que nous donne la vie actuellement existante ou manifestée en nous et hors de nous, jusqu'à la considération de la vie en soi ou de l'être, Platon démontre l'éternité de l'être, et, par conséquent, notre immortalité. Il réfute admirablement toutes les hypothèses matérialistes, qui font de l'âme un *résultat de l'organisation*, comme on dit aujourd'hui, ou une *harmonie*, comme disaient les matérialistes du temps de Socrate. Le sentiment qui inspire Platon dans cette seconde partie est le sentiment de Dieu. L'être, en effet, quelque part qu'il se manifeste, a sa source, sa racine en Dieu, c'est-à-dire dans l'être Universel et Infini ; car non seulement tout être particulier est sorti de cet être Universel, mais il vit continuellement par son intervention. Platon assimile donc notre âme à Dieu. Aussi, dans d'autres de ses ouvrages, appelle-t-il souvent l'âme, sans aucun détour, *Dieu, une partie de Dieu*. Là commence, suivant nous, l'erreur de Platon. L'effort qu'il vient de faire vers l'être Infini l'a emporté trop haut ; à partir de là, il s'égaré. Au lieu de voir que nous sommes seulement de Dieu, il nous fait Dieu. Nous ne sommes donc plus des créatures ; en d'autres termes, de créatures p350 nous pouvons donc redevenir Dieu. Aussitôt que cette conséquence a apparu à Platon, il tombe dans un dédale plein d'obscurités. Car que devient la vie, la réalité, la nature, sinon le contraire de la route qui peut nous mener à Dieu ? Voilà l'ascétisme intronisé, l'intelligence préconisée par-dessus tout, exaltée comme la seule route pieuse et divine. La nature et la vie ne sont plus qu'un exil loin de Dieu. La nature devient la matière ; la vraie vie, c'est l'anéantissement en Dieu. De là la *troisième partie* : Platon, ne considérant plus la vie que comme une prison de l'âme, en fait une prison pour les âmes vulgaires. Mais cette prison ne lui suffisait pas pour établir un système raisonnable de peines et de récompenses, parce qu'en effet, considérée à un moment donné, la vie terrestre nous présente l'idée d'un ordre extrêmement imparfait, ou plutôt d'un très-grand désordre, et que Platon ne la concevait pas perfectible, il est obligé d'avoir recours aux superstitions populaires, c'est-à-dire à la métempsychose et aux fables des enfers et des paradis. Il épuise donc tour à tour ces deux hypothèses, qu'il unit à celle du retour à Dieu pour les intelligences qui se sont tenues pures et isolées du monde. Il a un ciel abstrait pour les ascètes ; un enfer et un paradis, assez semblables à ceux que les Chrétiens ont ensuite pris en partie chez lui, de même qu'il p351 en avait lui-même emprunté les traits principaux à certaines religions ou sectes de l'antiquité ; et enfin toutes les erreurs de la métempsychose vulgaire. Il faut convenir que cette dernière partie du *Phédon* n'est qu'un amas d'hypothèses fausses et contradictoires. Aussi comprenons-nous l'aveu naïf de Cicéron, que nous avons cité plus haut, et ce double effet que produisait sur lui le *Phédon*, de le convaincre de la façon la plus complète de notre immortalité tant qu'il tenait le livre, mais de ne lui laisser aucun moyen de résistance contre les doutes qui, après la lecture, venaient l'assaillir. Ai-je eu tort de dire que Virgile, se mettant à la place de Platon, et cherchant une expression symbolique de sa doctrine, avait mieux réussi que Platon lui-même ? La peinture que nous fait Virgile est d'abord pure des choquantes contradictions qui se rencontrent dans les fables narrées, sinon imaginées, par Platon. Là, point de métempsychose céleste de l'homme en Dieu, si je puis m'exprimer ainsi, ni de métempsychose terrestre de l'homme en animal. La créature reste créature, et créature d'un certain ordre. Toutes les espèces sortent de l'âme suprême du monde, et chaque être, à la mort, rentre dans cette âme suprême, pour se manifester ensuite de nouveau à la vie. Mais il n'y a pas, dans ce passage d'une vie à une autre, confusion des oeuvres diverses de l'être Universel. p352 L'homme ne devient pas animal, pas plus qu'il ne devient Dieu. *Tous*, au contraire, suivant Virgile, viennent boire, après un certain temps écoulé, les eaux du Léthé, et, retournant à la lumière, continuent la vie de l'humanité. N'est-ce pas là une conclusion qui aurait mieux été au *Phédon* que sa fin véritable ? Quoi ! Socrate commence par arguer de la vie présente de l'humanité, pour montrer que ces hommes actuellement vivants ne vivent que parce qu'ils ont toujours vécu et vivront toujours ; et il termine par conclure qu'ils s'en iront les uns dans un Tartare dont ils ne reviendront pas, d'autres dans un Paradis dont ils ne sortiront plus, tandis que le reste, après avoir campé dans des lieux intermédiaires entre cet enfer et ce paradis, seront de nouveau, il est vrai, ramenés à la vie, mais sans que Platon tienne plus à les voir rentrer dans l'humanité que passer leur temps dans les corps des animaux ! évidemment, la conclusion de Platon n'est pas en rapport avec son exorde ; tandis que Virgile, au contraire, saisissant fortement le fil qui a guidé Platon, et qui, plus tard, s'est échappé de ses mains, ne le quitte plus, et fait simplement des enfers un séjour où les âmes des hommes, passées à l'état d'essences ou de virtualités sans manifestation, boivent à la fin le *Léthé*, c'est-à-dire l'oubli, pour revenir ensuite, en se manifestant, continuer la vie de l'humanité. p353 Et qu'on ne dise pas que Virgile, en admettant les spectres ou les mânes, dément lui-même l'unité et la simplicité de sa conception. Il admet, il est vrai, que l'âme, après la mort, conserve encore, pendant quelque temps, une certaine adhérence à la matière corporelle, et garde ainsi quelques-unes des qualités du visible ; mais il attribue cette situation à toutes indistinctement, sans excepter celles des plus ascétiques et des plus philosophes. C'est une condition naturelle, dit-il, et imposée à tous : *quisque suos patimur manes*. Cet état de

mânes ou de spectres, dans Virgile, est donc encore une transformation de l'état correspondant admis par Platon, qui, à la différence de Virgile, représente cet état comme un poids dont sont seules chargées les âmes criminelles, à cause de leur attachement à la terre. Sous tous les rapports, donc, Virgile a un sentiment plus pur de la vie et de la vie éternelle que son maître. Il ne dit pas anathème à la vie, il ne voit pas de crime dans la nature. La nature, par elle-même, n'est ni criminelle ni sainte. La sainteté ou le crime résultent de l'emploi que les êtres en font. Vivre, c'est être manifesté ; et être manifesté, c'est être dans la nature. Cependant, il y a deux états de l'être, l'état de vie ou de nature, et l'état latent qu'on appelle la mort. Ces deux états s'engendrent mutuellement, comme dit Socrate dans le *Phédon*. Ainsi, le chemin que nous p354 prenons à la mort, et que le vulgaire, dans l'antiquité, appelait l'enfer, nous ramène à la vie par l' *oubli*. Voilà l'élysée de Virgile, et le véritable élysée de la doctrine de Platon. Il n'y a qu'un point sur lequel Virgile n'a pas osé rompre ostensiblement avec le vulgaire ni avec les fables rapportées et approuvées par Platon. C'est le point de la durée des peines dans le Tartare. Ici Virgile s'est senti, comme son maître, retenu par la difficulté capitale qu'offrait alors le spectacle du monde. Comment croire que les grands scélérats seraient suffisamment punis en revenant sur la terre ? Souffrent-ils donc réellement sur la terre par leur crime même, et, s'ils revenaient sur la terre, souffriraient-ils réellement par le repentir, assez pour effacer leurs fautes ou en diminuer progressivement les taches ? Faute de concevoir le progrès de l'humanité, Virgile ne peut concevoir cette réapparition des impies dans la nature et dans la vie ; et, un moment, il porte, quoiqu'à regret, le même arrêt de condamnation que Platon contre les crimes éclatants : *Sedet aeternumque sedebit Infelix Theseus*. Mais il semble qu'à la fin de sa description il se rétracte de cette damnation éternelle ; car, lorsque vient, dans la bouche d'Anchise, l'explication p355 philosophique, bien qu'allégorique encore, de tout ce que le poète a fait passer d'images sous les yeux du lecteur, il n'est plus question de cette damnation à jamais, et *tous*, sans exception, se retrouvent aux bords du Léthé. Quant à Platon, s'il n'est pas conséquent avec lui-même dans le *Phédon*, à plus forte raison ne l'est-il pas d'un de ses traités à un autre. Après les fables du *Phédon*, le récit de Her L'Arménien, au dixième livre de la *République*, est l'allégorie la plus étendue et la plus complète qui se trouve sur ce sujet dans ses ouvrages. Cette allégorie a, il est vrai, de nombreux rapports avec la dernière du *Phédon*, que nous avons citée, mais elle en diffère aussi à bien des égards. Suivant cette nouvelle fable, les âmes sont immédiatement jugées après la mort, et envoyées ensuite aux enfers ou au ciel : *Aussitôt que mon âme fut sortie de mon corps, je m'avançai, dans la compagnie de plusieurs autres, vers un lieu tout à fait merveilleux, où nous vîmes, dans la terre, deux ouvertures voisines l'une de l'autre, et deux autres, au ciel, qui répondaient à celles-là... etc.* p356 Les deux autres ouvertures, l'une de la terre, l'autre du ciel, livraient passage aux âmes qui revenaient soit des enfers, soit du ciel ; car il est remarquable encore ici que le retour final à la vie et à la nature suit toujours, dans les idées de Platon, au moins pour la plupart des hommes, un certain séjour dans les Enfers ou dans l'élysée : "Je vis donc d'abord les âmes de ceux qu'on avait jugés, celles-ci monter au ciel, celles-là descendre sous terre, par les deux ouvertures qui se répondaient ;... etc." p357 L'âme de Her, sans pénétrer ni dans le ciel, ni dans l'enfer, est envoyée dans le lieu d'où les âmes revenues de ces deux séjours étaient de nouveau ramenées dans le monde. Platon décrit cet endroit comme le point de réunion des huit cioux que supposaient les anciens ; savoir, le ciel des étoiles fixes, et ceux des sept planètes. Là règne la Nécessité, avec les trois Parques, ses filles : "Lachésis chante le passé ; Clotho, le présent ; Atropos, l'avenir." Les âmes, conduites par un prophète, se présentent devant Lachésis. Le prophète leur assigne à chacune leur rang ; puis il leur fait tirer au sort le rang dans lequel elles auront à choisir de nouvelles existences : "On mit à terre, devant elles, des genres de vie de toute espèce, dont le nombre était beaucoup plus grand que celui des âmes qui devaient choisir. Car toutes les conditions, tant des hommes que des animaux, s'y trouvaient rassemblées." Le prophète avertit les âmes que le choix dépend d'elles : "éphémères, vous allez commencer une nouvelle carrière, et rentrer dans un corps mortel. La faute du choix tombera sur vous. Dieu en est innocent." Il y a, p358 en cet endroit, de remarquables idées sur le choix que font les âmes : "à parler en général, les âmes venues du ciel étaient aussi sujettes que les autres à se tromper dans leur choix, faute d'avoir une certaine expérience des maux de la vie. Au contraire, la plupart de celles qui avaient été sous terre, et qui, à l'expérience de leurs propres maux, joignaient la connaissance des maux d'autrui, ne choisissaient pas ainsi à la légère." Platon, au surplus, expose encore ici largement le système de la métempsychose dans les animaux : "Les âmes passaient indifféremment des corps des animaux dans ceux des hommes, et de ceux-ci dans ceux-là : celles des méchants dans les corps des animaux féroces ; celles des bons dans ceux des animaux doux et bienfaisants ; ce qui donnait occasion à des mélanges de toute espèce." Enfin, après avoir touché le fuseau de Clotho et la trame d'Atropos, les âmes défilent devant le trône de la Nécessité : "Aussitôt que toutes eurent passé, elles se rendirent dans la plaine d'Oubli, où elles essayèrent une chaleur insupportable, parce qu'il n'y avait dans cette plaine ni arbre, ni aucune des plantes que produit la terre... etc." p359 Platon termine ce rêve par un coup de tonnerre, au signal duquel "les âmes, s'étant dispersées, se précipitèrent, avec la rapidité des étoiles, dans les corps qu'elles devaient animer." C'est ainsi que Platon erre de fable en fable, quand il veut préciser

ses idées sur la vie future. Ce n'est pas qu'il doute du fond des choses ; la nécessité de la vie future lui apparaît toujours comme indubitable, et son esprit en est profondément convaincu, pour deux raisons. La première, c'est qu'il n'y a aucun moyen de comprendre la vie présente des êtres, si on n'admet pas leur vie antérieure et leur vie future. L'être en soi est éternel, et chaque être est éternel en tant qu'être. L'être ou l'âme est sans commencement et sans fin. Donc, ce qu'on appelle la mort n'est pas une fin, mais le passage à une renaissance. Voilà le premier aspect sous lequel Platon considère la vie future. Mais, de plus, ces existences p360 successives ne sont pas réglées par le hasard. Il y a un ordre dans ces existences. La vie future est liée à la vie présente, comme celle-ci est liée à la vie antérieure. Les mêmes raisons qui nous font sentir l'éternité de l'être, nous font sentir aussi le lien qui doit exister entre les manifestations successives de l'être. Par conséquent, la croyance à l'immortalité conduit directement à la croyance à une règle certaine de justice dans le déploiement de cette immortalité, c'est-à-dire au dogme des peines et des récompenses après la mort. Le dogme métaphysique de l'immortalité ou de l'éternité de l'être devient donc indivisiblement, dans l'esprit de Platon, le dogme moral des peines et des récompenses dans une autre vie. Sur ces deux points, Platon se montre partout convaincu ; il réunit ainsi en lui, relativement à ce sujet capital, ses deux maîtres Pythagore et Socrate : métaphysicien et religieux comme le premier, moral et pratique comme l'autre. Sur ces deux points fondamentaux, dis-je, je défie qu'on cite une seule hésitation de Platon dans tous ses ouvrages. Il a bien mérité, à cet égard, le témoignage que les anciens lui ont unanimement rendu, d'avoir été le plus zélé défenseur et le plus fidèle croyant du dogme métaphysique de l'immortalité et du dogme moral des récompenses d'une autre vie. On sait que la statuette p361 antique donnait aux bustes de Platon pour emblème, parmi tous les bustes des philosophes, des ailes de papillon, symbole de renaissance : il mérita bien cet emblème. "Certes, s'écrie Cicéron, il croyait fermement à une autre vie ; il a apporté tant de preuves à ce sujet, qu'il paraît bien convaincu lui-même de ce qu'il voulait persuader aux autres." Mais autant Platon est ferme, solide et invariable sur les prémisses, autant il est incertain sur les conséquences. L'esprit demande à une idée telle que l'affirmation d'une autre vie de prendre une forme ; et c'est sur cette forme que Platon dogmatise vainement, sans pouvoir s'arrêter à rien. Son sentiment à lui, son vrai sentiment, comme je l'ai déjà fait remarquer plusieurs fois, serait celui que Virgile a tiré de ses ouvrages, savoir, que la vie future de chaque homme est dans l'humanité, que les hommes renaissent hommes, et que c'est ainsi que le genre humain a une suite. Mais, comme je l'ai déjà dit aussi, en l'absence de l'idée de la perfectibilité, qu'il n'était pas possible à l'antiquité de concevoir, comment une pareille hypothèse, une hypothèse aussi simple, aurait-elle pu satisfaire Platon ? Le dogme moral des récompenses et des peines pouvait-il se concilier avec le cercle éternel d'une humanité non p362 perfectible, où le crime resterait triomphant, et la vertu opprimée ? Que Virgile, qu'un poète se soit contenté de cette hypothèse, et qu'il ait osé s'arrêter au sentiment secret et profond de son maître, cela se comprend ; mais un logicien, qui est obligé de suivre les conséquences d'une idée jusqu'au bout, ne pouvait se satisfaire à si bon marché ! Et encore, remarquez que Virgile, comme nous l'avons vu, a cédé ou paru céder sur le point de la damnation éternelle des méchants, ne concevant pas la défaite du mal au sein de l'humanité, et forcé par là de reléguer hors de l'humanité et de damner à jamais tous les grands coupables. Platon, à force de conséquence, est donc obligé de chercher ailleurs que dans l'humanité la vie future de l'humanité. Il appelle à son secours ses maîtres, les Orientaux. Il ne peut se décider à rompre avec aucune des superstitions qui avaient quelque crédit parmi les ascètes, en égypte et dans l'Inde, où elles avaient pris cours pour le même motif ; et c'est ainsi qu'il se rattache à la religion antérieure, sans pouvoir la faire avancer d'un seul pas. Dans un de ses ouvrages les plus sérieux, j'entends dans un de ceux où il a le moins donné carrière à l'imagination et à la poésie, dans le traité des *Lois*, qui fut probablement un de ses derniers écrits, il indique bien cette situation de sa pensée, et la distinction qu'il faut faire entre les principes métaphysiques p363 dont il se sent assuré, et les conséquences de ces principes, sur lesquelles son esprit n'a aucune lumière certaine. Voici, en effet, comme il résume indirectement sa doctrine : "Il est nécessaire d'ajouter foi en toutes choses au législateur, mais principalement lorsqu'il dit que *l'âme est entièrement distincte du corps ;... etc.* " p364 N'est-il pas remarquable, en effet, que sur ces divers points : "L'être n'est pas le corps ; - le corps n'est qu'une image, une forme, une manifestation de l'être ; - notre être individuel est une substance immortelle de sa nature ;" Platon fait parler le législateur avec toute autorité, ne sentant pas le besoin d'appuyer ces dogmes sur une révélation ou tradition quelconque ; tandis qu'arrivé au dogme des peines et des récompenses, ou plutôt au mode de ces peines et de ces récompenses, il se sent forcé d'appuyer la croyance d'un jugement après la mort, et d'un Enfer pour les méchants, d'un élysée pour les bons, sur l'autorité de la tradition. Au reste, si l'on veut encore mieux se pénétrer de la pensée intime de Platon, il faut lire l'*épinomis*, ou Appendice aux Lois, qui fut certainement un de ses derniers traités, une oeuvre de sa vieillesse. On y sent, comme dans tous ses autres ouvrages, une complète conviction du dogme de l'immortalité, et même du dogme des peines et des récompenses d'une autre vie, mais pris en lui-même et indépendamment de toute affirmation sur la manière dont ce dogme peut se réaliser dans le plan de la théodicée, ou de la justice et providence

divine. Mais en même temps Platon ne cache pas qu'il ne croit sérieusement ni à l'Enfer, ni à l'élysée, ni à rien de semblable. La vie p365 éternelle dans la nature, une métempsychose quelconque, sur laquelle il ne s'explique point, voilà le sort qu'il attribue à l'immense majorité du genre humain, et la solution la plus vraisemblable qu'il trouve, en définitive, au problème de la vie. Il n'y a que le philosophe, le sage, qu'il voit moyen de sauver de ce retour éternel dans l'éternel et uniforme cercle des créatures. Comme chez Platon c'est l'intelligence qui a toujours le haut rang, c'est par l'intelligence seulement que le sage, suivant lui, peut s'arracher au misérable sort réservé à tous ses semblables. Ce traité, auquel on donne aussi pour titre *le Philosophe*, parce qu'en effet Platon y cherche le genre d'éducation propre à former son sage (cet être à part du genre humain, entre lequel et le genre humain Platon établit une ligne de démarcation si tranchée, et qui, tandis que tous les hommes sont condamnés à ne pas se sauver, se sauve lui par la seule route de salut que Platon, au bout de toutes ses incertitudes, aperçoit encore) ; ce traité, dis-je, nous fait toucher au doigt les dernières pensées du philosophe grec sur la vie future, après que tous les rêves du *Phédon*, toutes les fables qu'il avait débitées avec un certain air de persuasion dans l'enthousiasme de sa jeunesse, lui eurent fait défaut. Aussi je crois nécessaire d'en donner une brève analyse, comme j'ai fait du *Phédon*. p366 Platon, si radieux d'espérance dans le *Phédon*, est véritablement plein de tristesse dans l'*épinomis* ; car son sentiment d'immortalité, bien que toujours ferme et vivace, se débat avec la conviction qu'il n'y a pas d'autre vie future que la vie dans la nature et dans l'humanité. Or la nature et l'humanité ne lui apparaissent que "ce monde affreux qui se dévore lui-même et se détruit sans cesse," sans aucun progrès, des philosophes de l'Inde. La question, au reste, est largement abordée, et embrassée dans toute son étendue. Platon commence par s'expliquer sur le bonheur dont la vie humaine lui paraît susceptible : *L'athénien. Vous allez entendre un discours qui vous paraîtra étrange, quoiqu'à certains égards il ne le soit pas... etc.* p367 Voilà, à ce qu'il semble, un programme de salut proposé à tous ; mais on va voir bientôt que, dans la pensée de Platon, il y a bien peu d'hommes qui puissent le remplir. Platon commence par démontrer ce qu'il vient d'énoncer, savoir que pour l'homme, comme pour tout animal, la vie est un état de souffrance : *L'athénien. Je n'avance rien d'extraordinaire, et qui ne soit connu en quelque sorte de tous, tant Grecs que Barbares, lorsque je dis que pour tout animal la vie est un état de souffrance,... etc.* p368 Que propose donc Platon pour arriver à cette vie heureuse dont il a parlé au début, à ce bonheur qu'il a dit réservé à tous, si tous savaient le comprendre. Ce qu'il propose, c'est de s'élever par l'ascétisme hors de ce monde qu'il vient de condamner. C'est de savoir que l'on est Dieu au fond de son être, et que l'on peut devenir Dieu. Le dernier sloka du *Mânava-Dhârma-Sastra* est ainsi conçu : "L'homme qui reconnaît dans sa propre âme l'âme Suprême, présente dans toutes les créatures, se montre le même à l'égard de tous, p369 et obtient le sort le plus heureux, celui d'être à la fin absorbé dans Brahma." Platon ne semble pas d'abord dire autre chose que les Indiens : l'absorption en Dieu, tel est le bonheur qu'il propose à tous les hommes, mais qu'il déclare positivement n'être accessible qu'à un petit nombre de naturels heureux, aidés d'une éducation toute particulière. Nous sommes Dieu, dit-il, nous sommes des dieux. Efforçons-nous donc de retourner à cet être *un* dont nous sommes sortis. Il est bien certain que la plupart des hommes sont incapables de ce retour. La société humaine ne paraît donc à Platon que ce qu'est une ruche d'abeilles considérée au point de vue de la reine. Au point de vue de la reine, la ruche tout entière n'est qu'un troupeau destiné à préparer une nourriture exquise, qui fait reine cette abeille privilégiée. Ainsi la société humaine est composée du vulgaire, condamné à un cercle invariable de renaissances et de maux, mais du sein duquel quelques sages s'élèvent par la science, et retournent à la divine nature dont tous les êtres sont formés. Platon alors aborde cette science, et trace le plan d'éducation de ses sages, préposés d'ailleurs, comme on le sait, au gouvernement de sa république, non qu'ils aiment l'humanité, ni qu'ils se sentent p370 liés à elle, mais parce qu'étant intelligence, ils sont l'intelligence et la tête de l'humanité. Ici reviennent les points toujours fixes et solides de la croyance de Platon. Cette doctrine du sage, cette éducation des élus, cette instruction qui avec des hommes doit former des dieux, ou plutôt prendre l'homme sur la terre et le faire rentrer en Dieu par une céleste métempsychose, repose sur la notion de l'être. L'être, ou l'âme, est éternel de sa nature. L'être, ou l'âme, est infini de sa nature. L'être, ou l'âme, est permanent et toujours le même de sa nature. L'être, ou l'âme, est un de sa nature. L'être, ou l'âme, est Dieu de sa nature. Ce qui n'est pas Dieu, ce qui n'est pas un, ce qui n'est pas permanent et toujours le même, ce qui n'est pas infini, ce qui n'est pas éternel, c'est cet être, ou cette âme, uni à la matière, que Platon appelle l'*autre*, par opposition avec l'être lui-même, qu'il appelle, à cause de son unité, de son identité, et de sa permanence, *le même*. Ce qui est mortel, donc, divers, changeant, fini, et périssable, c'est, non pas cette âme en elle-même, mais seulement cette âme en tant qu'unie à la matière, unie à un corps, et formant ainsi un animal. "Qu'est-ce que l'animal ? dit Platon ; c'est ce qui résulte de l'union d'une âme et d'un corps sous une même forme." p371 Mais puisque dans cet animal il y a une âme en même temps qu'un corps, cet animal, qui est tel par rapport au corps qui entre dans sa formation, est en même temps un dieu par rapport à l'âme qui entre également dans sa formation. Qu'est-ce donc que l'univers ? un composé d'animaux divers, si l'on considère le corps ; un composé de dieux, si l'on considère l'âme. Alors Platon expose une intuition de

l'univers conçu sous cet aspect. Il construit une sorte d'échelle des êtres considérés à la fois, à cause de leur double nature, comme des animaux et comme des dieux. Il prétend que les astres, qu'il place à un haut degré dans cette échelle, ne sont pas des êtres inanimés, mais sont à la fois des animaux et des dieux. La régularité de leurs mouvements lui paraît une preuve de leur perfection, et non pas un résultat de leur nullité comme êtres et de leur inertie : "Les astres et tous les autres êtres que nous jugeons, par les sens, avoir été formés avec eux, sont les premiers, les plus grands, et les plus honorables, parmi les dieux visibles." Au sommet de cette échelle, ou plutôt en dehors d'elle, parce qu'il la comprend tout entière, Platon place le Dieu véritable, le Dieu un : "Pour ce Dieu qui réunit en soi toute la perfection de la Divinité, il est exempt de tout sentiment de joie et de tristesse ; son partage est la sagesse et l'intelligence suprêmes." Nous p372 élever à lui, voilà le but. Or, "l'existence de l'âme est antérieure à celle du corps ; toute espèce d'âme a existé avant toute espèce de corps." Donc, ou l'âme incarnée restera dans cette incarnation, c'est-à-dire restera mortelle, diverse, changeante, finie, et périssable, bien qu'immortelle en soi ; ou, par la science, elle sortira des liens de la matière, et deviendra immortelle, permanente, infinie, éternelle, en un mot Dieu. Mais l'univers étant ce que nous venons de dire, c'est-à-dire un composé d'animaux divers ou de dieux, dans lesquels vit un Dieu Suprême, quelle peut être la science souveraine qui nous conduise à ce Dieu ? évidemment une science qui nous fera connaître comment Dieu gouverne l'univers, et qui, nous faisant voir le *un*, le permanent, l'éternel, l'infini, dans ce gouvernement du monde, imprimera par là même à notre âme ce caractère d'unité, de permanence, et d'infini. Or, les hommes ayant entrevu cette science, mais d'une manière mesquine, ont appelé astronomie, géométrie, physique, l'étude de la nature, des êtres qui la composent, des lois qui gouvernent ces êtres. C'est cette science aussi, mais cette science transformée et tournée vers la métempsychose en Dieu, que Platon propose à ses sages, comme la seule éducation qui puisse les conduire au bonheur. Il s'indigne qu'on ait appelé ridiculement géométrie (*mesure de la terre*) p373 une science toute divine, comme est celle des nombres appliqués aux surfaces et aux solides. L'astronomie, la mécanique, ont pour lui un but spirituel. Enfin il ne nomme pas la physique autrement que "la contemplation de la génération divine, et l'étude de l'admirable et très-divine nature des êtres visibles, autant que Dieu a donné aux hommes de la pouvoir connaître." C'est donc par ces sciences ainsi comprises que l'âme s'élève et se transforme en intelligence pure, une, indivisible, et préparée à devenir éternelle parce qu'elle comprend l'éternel. La connaissance de Dieu par l'étude des oeuvres de Dieu, c'est-à-dire, suivant l'idée que s'est formée Platon, la connaissance des dieux divers qui constituent le monde, voilà la seule route qui puisse nous conduire hors de ce monde ténébreux où s'agitent les créatures inférieures. "Telle est donc la voie, dit-il en concluant, telle l'éducation, telles les sciences qui mènent à la sagesse. Que le chemin soit aisé ou non, c'est par là qu'il faut marcher. Au reste, il n'est plus permis de négliger les dieux, lorsqu'on a conçu clairement, et sous son vrai point de vue, l'heureuse doctrine qui les concerne." On voit manifestement que, dans cette oeuvre de sa vieillesse, Platon, sans abandonner les points essentiels de sa doctrine, a complètement abandonné p374 toute idée d'un monde à part de ce monde de la nature qu'il considère à la fois comme composé dans toutes ses parties d'un élément divin mêlé à un élément corruptible. Plus d'élysée, plus de Tartare, plus de fables. Platon ne voit que la nature et Dieu, le divers et le un, le périssable et l'immortel, le fini et l'infini. Platon suppose que, par la science, l'homme peut communiquer à son âme, dès cette vie, un caractère tout divin ; et il termine en affirmant que ce caractère ne se perdra pas après la mort : "Je dis donc que celui-là est très-sage, dans la plus exacte vérité, qui possède toutes ces connaissances de la manière que j'ai expliquée ; et je soutiens, *en badinant et sérieusement tout à la fois*, que, quand un de ces sages aura fourni ici-bas sa carrière, et que la mort aura terminé ses jours, il n'aura point plusieurs sens comme aujourd'hui ;... etc." p375 J'avoue qu'il reste encore une certaine obscurité dans cette conclusion finale. Platon veut-il indiquer mystérieusement que son sage, ainsi élevé par l'intelligence, ne renaîtra plus, qu'il sera absorbé en Dieu, que la *réfusion* complète de son être aura lieu dans l'être un dont il aura étudié les manifestations et saisi le caractère ? Ou bien veut-il dire que cet homme renaîtra, mais renaîtra plus grand, plus fort, plus divin, qu'il renaîtra Dieu, non pas le Dieu Un, éternel, Infini, mais *dieu du second ordre*, un dieu plus élevé dans l'échelle des êtres, qui, au fond, comme Platon le dit lui-même, sont tous dieux. En d'autres termes, Platon, tout en continuant de rester fidèle à son idée de l'absorption en Dieu, exposée dans le *Phédon*, ne finit-il pas par transformer cette idée, et n'en fait-il pas, dans l'*épinomis*, une simple renaissance de la créature en un état plus rapproché de la nature divine ? Pour moi, j'adopte ce dernier sens. Autrement, je ne concevrais pas pourquoi cette échelle des êtres, sur laquelle Platon a tant insisté dans ce traité de l'*épinomis*. Je ne concevrais pas le lien qu'il établit entre les animaux et les dieux, qu'il considère sous un même aspect comme composés, à des degrés différents, d'une âme et d'un corps, c'est-à-dire du principe divin et du principe mortel. Je ne concevrais pas sa définition des sciences, telles que la physique, l'astronomie, la p376 mécanique, qui deviennent pour lui la plus sublime théologie, et le chemin même de notre élévation vers Dieu. Que Platon ait eu de la peine à abandonner son système de l'absorption en Dieu, en même temps qu'il abandonnait si complètement son autre système des paradis et

des enfers, et qu'ainsi réduit et se réduisant lui-même à la nature, à une seule nature, à un seul monde, il ait comme reculé dans ses dernières paroles, cela se comprend aisément. Mais il n'en est pas moins vrai que dans toutes les lignes de l'*épinomis*, non seulement il condamne les fables du *Phédon* sur un monde différent de celui-ci, mais qu'il transforme son autre système de l'absorption en Dieu, au point que cette absorption en Dieu devient une renaissance. Ainsi, voilà qui est certain, Platon lui-même a fini par rejeter toute hypothèse sur la vie future qui s'écartait de l'ordre naturel de l'univers. Il est resté seulement fidèle à sa distinction de l'âme et du corps, distinction qui représentait pour lui l'être et le non-être, l'immortel et le périssable. L'âme donc, suivant lui, dans l'*épinomis* comme dans le *Phédon*, se détachait du corps. Qu'est-ce à dire, sinon que l'être continuait d'être, que l'être était immortel ? Mais, ainsi immortel, que devenait-il ? Dans l'*épinomis* comme dans le *Phédon*, il remontait par la mort à sa source, à Dieu. Mais qu'est-ce à p377 dire encore, sinon que l'être, étant de l'être, c'est-à-dire participant de l'être Universel, éternel, Infini, de Dieu enfin, ne périssait jamais, mais continuait, après la mort, à vivre en Dieu ; tout ce qui est de l'être étant, de sa nature, éternel et infini, comme Dieu même, par lui, et en lui. Mais cet être ainsi vivant éternellement en Dieu, et ainsi conservé par conséquent, que devenait-il en tant que manifestation, en tant que créature ? C'est ici que la doctrine de l'*épinomis* diffère essentiellement de la doctrine du *Phédon* ; c'est ici que, du *Phédon* à l'*épinomis*, Platon a deux doctrines : des fables dans le *Phédon*, la vérité dans l'*épinomis* ; vérité relative sans doute, ébauchée seulement et entachée d'erreurs, mais vérité pourtant dans sa partie essentielle. Dans le *Phédon*, l'être ainsi conservé allait dans les enfers, ou s'anéantissait en Dieu. Dans l'*épinomis*, plus d'enfers, plus d'absorption complète en Dieu. Un seul univers, un seul mode de vie, un seul monde, comprenant toutes les manifestations de Dieu, et, par conséquent, tous les êtres, aussitôt que de l'état de pure virtualité ils passaient à l'état de manifestation. L'être donc, ainsi conservé, restait attaché à la nature, à la vie, au corps ; car les dieux eux-mêmes n'étaient pas autre chose qu'un pareil mélange, un semblable composé de l'*un* et du *divers*, du *même* et de l'*autre*. L'universalité donc des hommes renaissait p378 à la vie ; seulement le sage renaissait supérieur et plus imprégné de la nature divine. Les fables du *Phédon* ne firent, à ce qu'il paraît, aucune fortune dans l'antiquité parmi les philosophes et les penseurs ; et il est infiniment probable que ces fables contribuèrent pour une large part au peu d'empire que le Platonisme, considéré comme doctrine religieuse, prit sur les esprits. On sait comment l'école de Platon, immédiatement après lui, tomba dans le scepticisme. Il est non seulement présumable, mais évident et certain, que les contradictions du maître sur ce sujet capital furent en grande partie cause de la prompte décadence de l'Académie. Quant aux néoplatoniciens, plus dogmatiques et plus croyants, du siècle d'Auguste, et des premiers temps du christianisme, c'est à la doctrine de l'*épinomis*, plutôt qu'aux fables du *Phédon*, qu'ils s'attachèrent, si nous en jugeons par Maxime de Tyr. Seulement, ils trouvèrent encore moyen de se faire avec cette doctrine un monde fantastique et une espèce d'empyrée assez semblable soit au ciel du Polythéisme, soit au ciel du Christianisme du moyen-âge. On se fera une idée de leur croyance par cette peinture que nous a laissée le déclamateur que je viens de nommer : "Pendant la vie, l'âme soutient le corps et le p379 fait surnager au milieu des flots irrités qui l'agitent... etc." p381 Warburton, celui de tous les savants des derniers siècles qui a le plus profondément étudié les opinions des anciens sur la vie future, voyant les contradictions et les incertitudes de Platon à ce sujet, et ne pouvant se les expliquer, n'a pas craint d'accuser formellement ce grand homme, et l'antiquité en général, de mensonge et d'hypocrisie. Suivant lui, Platon croyait, il est vrai, à la vie éternelle, mais il ne croyait pas au dogme moral des peines et des récompenses : "On ne doit pas confondre, dit-il, le sentiment des anciens philosophes sur la nécessité du dogme des peines et des récompenses d'une autre vie, avec leur sentiment sur la vérité de ce dogme... etc." Platon, et en général tous les anciens philosophes qui ont enseigné le dogme des peines et des récompenses, auraient donc, suivant Warburton, pensé comme pensaient Polybe et les *politiques* du temps de Polybe, que "de pareils dogmes étaient nécessaires p382 aux états, et que le vulgaire avait besoin d'être conduit par la terreur des châtiments d'un autre monde." Ils se seraient donc dirigés dans leurs écrits par ce principe, "qu'il est utile et même à propos de tromper les hommes pour le bien public." De là, surtout pour les philosophes *législateurs*, c'est-à-dire pour ceux qui ne cultivaient pas seulement les sciences physiques et naturelles, mais aussi l'éthique et la politique, la nécessité, suivant Warburton, d'une double doctrine, l'une externe, publique, ou *exotérique*, l'autre interne, secrète, ou *ésotérique*. Or, relativement à la vie future, la doctrine ésotérique de Platon, comme de tous les autres philosophes p383 de l'antiquité, à l'exception de Socrate, que Warburton veut bien ne pas regarder comme un *politique* et un imposteur, aurait été qu'il n'y a après la mort ni peine ni récompense. Et néanmoins Platon aurait cru fermement à la permanence et à l'immortalité de notre être. C'est que, suivant Warburton, ces deux dogmes sont absolument distincts, et n'ont point un rapport nécessaire l'un avec l'autre : "Pour connaître, dit-il, quelle espèce d'immortalité Platon attribuait à l'âme, il ne faut que considérer la nature des arguments qu'il emploie pour la prouver... etc." Sur quoi se fonde ce paradoxe de Warburton ? Sur les contradictions de Platon, qui, à moins de cette supposition, lui ont paru complètement inexplicables. Mais, d'un autre côté, combien cette supposition

même d'un mensonge concerté et suivi est inadmissible ! Et quand on l'admettrait, quand on se persuaderait que Platon, et en général tous p384 les philosophes de l'antiquité, ont menti sciemment toutes les fois qu'ils ont prêché la religion aux hommes, ce qui serait faire à la nature humaine la plus grande injure qu'on lui puisse faire, serait-on pour cela plus avancé ? Cette subtile distinction entre la croyance à la permanence pure et simple de l'âme, et la croyance à la permanence de l'âme accompagnée de châtiments et de récompenses, est-elle soutenable ? Quoi ! vous admettez hautement que Platon croyait à l'immortalité de l'âme ; et lorsque, dans ses écrits, il unit indissolublement l'idée métaphysique à l'idée morale, vous soutenez qu'il ne croit qu'à la première, et qu'il ment à dessein sur la seconde ! Mais qu'entendait donc Platon, et que pouvez-vous vous-même entendre par une immortalité qui n'aurait pas de suite et de conséquence ? Une telle immortalité serait donc abandonnée au hasard. Car, dès que vous admettez que Platon croyait à l'immortalité, vous admettez au moins des effets consécutifs quelconques pour l'être ainsi immortel. Donc, ou ces effets consécutifs sont liés à l'existence antérieure de cet être, ou ils n'y sont liés en aucune façon et dépendent uniquement du hasard. Mais quoi ! Platon croyait-il que le monde était l'oeuvre du hasard, et que le monde était gouverné par le hasard ! Ne croyait-il pas, au contraire, à un ordre nécessaire et en même temps p385 divin ? Ses arguments en faveur de l'immortalité ne sont-ils pas pris dans une conception générale de ce genre ? Il part de l'être et de la nécessité de l'être, sans doute ; mais l'être, pour lui, c'est, avant tout, Dieu, c'est-à-dire le Beau, le Bon, le Sage par excellence, l'être un et infiniment intelligent, infiniment bon, infiniment puissant. Platon aurait donc menti, non seulement sur ce chapitre des peines et des récompenses, mais sur tous les sujets et dans tous ses écrits ! évidemment Warburton s'égare. Mais son erreur nous sert, et confirme admirablement tout ce que nous venons de dire sur Platon. Le savant évêque a bien compris que Platon a une doctrine solide, sur laquelle il ne varie jamais : c'est l'idée de l'immortalité, non pas seulement de l'être en soi, c'est-à-dire de l'être en tant que sortant de Dieu, émanant de Dieu, et possédant, à ce titre, virtuellement l'infini, mais encore de l'être en tant p386 que créature. Aussi est-il forcé d'accorder que Platon croyait fermement à l'éternité et à la permanence des âmes. Il a très-bien vu aussi, d'un autre côté, que Platon hésitait et se contredisait sur les formes hypothétiques de la renaissance de ces âmes, et qu'il finissait par abandonner, comme un pur badinage, ce qu'il avait avancé dans des écrits antérieurs. Il a donc cru que ce philosophe n'avait pas plus de foi au principe même des peines et des récompenses qu'à ces hypothèses de lieux infernaux et célestes dont il avait quelquefois revêtu ce principe. Mais c'est là qu'est l'erreur de Warburton. Platon ne crut jamais fermement à ces paradis et à ces enfers dont il parlait d'après les traditions sacerdotales ou populaires, ce qui ne l'empêcha jamais néanmoins de croire, et très-fermement, au dogme des peines et des récompenses. Ce dogme fut toujours pour lui indissolublement lié à celui de la permanence des âmes. Mais, par les raisons que j'ai exposées, et qui se résument en celle-ci, que l'idéal du progrès et de la perfectibilité des créatures en Dieu ne pouvait luire aux yeux de Platon comme il luit aujourd'hui aux nôtres, Platon dut nécessairement errer dans ses hypothèses sur le mode de réalisation de ce dogme des peines et des récompenses. Ainsi les remarques de Warburton confirment les nôtres ; et, après avoir lu et pesé ce que cet p387 érudit a écrit sur Platon, nous n'en sommes que plus fondés à affirmer : 1 Que Platon n'a enseigné d'une façon certaine que le dogme de l'éternité et de la permanence des âmes, mais uni indissolublement au dogme des peines et des récompenses ; 2 Que, quant au mode de la permanence de ces âmes après la mort, et au mode par conséquent des peines et des récompenses, le seul dogme constant que l'on rencontre dans ses écrits, et dont il n'ait jamais dévié, est celui même qui a été la base de ses démonstrations de notre immortalité, savoir, la persistance de l'homme dans l'humanité, ainsi que Virgile, le vrai poète de Platon, l'a exposé dans l' *énéide* ; 3 Que Platon n'a jamais embrassé que dubitativement toute autre hypothèse, et même qu'il s'est contredit et rétracté sur toute autre hypothèse. Ces conclusions nous paraissent certaines. *CHAPITRE IV. Preuve par Pythagore.* Puisque Platon a pu se laisser aller, par moments, à croire à la métempsychose de l'homme dans les p388 animaux, il semble qu'on ne soit pas bien venu à prétendre que son maître Pythagore fut exempt de cette superstition. Quoi ! dira-t-on, Platon était-il moins avancé que Pythagore ? D'ailleurs, n'est-ce point une opinion bien accréditée que Pythagore enseignait la métempsychose ! Son nom même n'est-il pas, pour ainsi dire, synonyme de cette doctrine ! L'antiquité grecque et romaine ne l'en a-t-elle pas cru le père et l'inventeur ! N'est-ce pas lui, du moins, qui l'a importée d'Orient ! Enfin, ne la lui assigne-t-on pas, à différents titres, nommément et expressément, tandis qu'au contraire Platon échappe presque à l'accusation d'une erreur si grossière, parce qu'on attribue en quelque sorte les traces d'une pareille opinion dans ses écrits à des restes de préjugés pythagoriciens dont il n'avait pas su se guérir ? Ces raisons peuvent paraître plausibles, et pourtant c'est le contraire qui résulte de l'examen attentif des monuments de l'antiquité. Pythagore a enseigné, il est vrai, la métempsychose, mais la métempsychose véritable, c'est-à-dire la renaissance de l'homme dans l'humanité ; tandis que Platon, en voulant vulgariser la doctrine de son maître Pythagore, et de leurs maîtres communs les philosophes de l'Inde et de l'égypte, a été conduit quelquefois à appeler à son aide la croyance *vulgaire* sur la métempsychose, ne p389 trouvant pas, dans la croyance *philosophique* des

Pythagoriciens à ce sujet, assez de ressources pour justifier aux yeux du vulgaire, et à ses propres yeux, le dogme moral des peines et des récompenses. Gardons-nous bien de croire que Pythagore ait enseigné l'absurde naturalisme qu'on lui prête ordinairement ; et ne croyons pas non plus, comme l'ont insinué, dans ces derniers temps, quelques historiens de la philosophie, que les principes de l'école pythagoricienne ne furent que de vagues commencements et comme une sorte de chaos qui attendait le génie de Platon pour se préciser et se formuler. Pythagore, c'est la métaphysique, la science, et la politique de l'Inde et de l'égypte. Or ne savons-nous pas aujourd'hui, par ce que nous avons commencé à connaître des monuments de l'Inde, comment le principe de l' *éternité des âmes* a donné lieu, en Orient, à l'idée de la *transmigration*, et comment l'idée de la transmigration a dégénéré en *métempsychose* indéterminée, confuse, et rétrograde ? De même donc que, dans les livres de l'Inde, à côté d'idées vraies et sublimes se placent d'absurdes superstitions, de même, dans l'importation p390 de la philosophie et du régime de vie des Orientaux, le vrai et le faux, la religion et la superstition, durent nécessairement se produire ensemble. Il reste peu de monuments et de témoignages de l'ancien Pythagorisme ; mais il en reste bien assez pour traiter de fable absurde l'idée que l'on donne ordinairement du système de Pythagore sur la métempsychose. Quoi ! un aussi grand philosophe, élevé à l'école des métaphysiciens de l'Orient, aurait cru que "les âmes erraient de côté et d'autre dans l'air, et s'emparaient, sans distinction, des premiers corps qu'elles rencontraient ; qu'une âme, par exemple, sortant du corps d'un homme, entrait dans le corps d'un cheval, d'un loup, d'un âne, d'une souris, d'une perdrix, d'un poisson, ou de quelque autre animal, comme dans celui d'un homme, sans en faire aucune différence ;... etc." Il n'y a rien d'assez ridicule pour être comparé à cette opinion sur Pythagore, à moins que ce ne soit la conséquence qu'on en tire, que l'abstinence pythagoricienne n'avait pas d'autre origine : "C'est pourquoi, dit encore Fénelon, Pythagore défendait p391 expressément de manger des animaux. Il croyait qu'on ne faisait pas un moindre crime en tuant une mouche, un ciron, ou quelque autre petit insecte, qu'en tuant un homme, puisque *c'étaient les mêmes âmes pour toutes les choses vivantes*." Eh ! non, précisément, Pythagore ne croyait pas que ce fussent les mêmes âmes pour toutes les choses vivantes, puisqu'il donnait de l'âme de l'homme une formule qu'il déclarait ne pas convenir aux animaux. Comment croire que les anciens Pythagoriciens qui connaissaient la vraie formule de l'âme humaine, et qui, j'ose le dire, la connaissaient mieux que Platon, lequel l'apprit d'eux, mais ne la posséda qu'imparfaitement, se soient jamais imaginé que l'être qui réalisait en lui la triade et la tétrade divine pût redevenir animal ou plante ! Je dis que les anciens Pythagoriciens connaissaient de l'homme une formule psychologique qui rendait presque impossible qu'ils crussent à la métempsychose de l'homme dans les animaux. "Pythagore, dit Diogène de Laerte, distingue dans l'âme humaine trois parties, la *raison*, le *sentiment*, la *sensibilité*." - "Le ternaire, dit p392 Macrobe parlant de la théorie pythagoricienne des nombres, est la formule de l'âme complète ou absolue en ses trois parties, dont la première est la *raison*, la seconde le *sentiment*, la troisième l'*appétit sensible*." Diogène de Laerte ajoute : "Pythagore enseigne que le sentiment et la sensibilité appartiennent aussi aux autres animaux, mais que la raison ne se trouve que dans l'homme." Ensuite, après avoir dit que Pythagore retrouvait dans le corps humain le symbole de cette trinité de l'âme humaine, et qu'il localisait, sans les diviser, ces trois principes de l'âme, l'intelligence dans la tête ou dans le cerveau, infiniment plus développé dans l'homme que dans les animaux, le sentiment dans le coeur, et la sensibilité dans les organes des sens, il ajoute encore que "suivant Pythagore, de ces trois parties, celle qui consiste dans la connaissance est immortelle, à l'exclusion des deux autres qui sont périssables." Que ce dernier texte, si positif, ait besoin d'explication, je le veux bien. Mais je demande s'il p393 est possible, avec une telle psychologie, de tomber dans l'erreur de la métempsychose, telle qu'on l'attribue à Pythagore ! Pythagore, comme Hermès, comme Moïse, voyait dans l'homme une image de Dieu. La Bible ne dit-elle pas que Dieu créa l'homme *à son image* ? Pour les Pythagoriciens, l'homme était un abrégé et un miroir de la Divinité. Dieu est l'être infiniment sage, infiniment bon, infiniment puissant. L'homme est créé par Dieu, est de Dieu, est Dieu au fini. Tandis donc que Dieu est connaissance infinie, sagesse infinie, intelligence infinie, l'homme est simplement connaissance. Tandis que Dieu est amour infini, sentiment infini, bonté infinie, l'homme est simplement sentiment. Tandis que Dieu est puissance infinie, activité infinie, espace et temps infini, l'homme est simplement sensation. Dieu n'est pas seulement intelligence infinie, bonté infinie, puissance infinie, il est tout cela ensemble et indivisiblement. L'homme n'est pas seulement connaissance, sentiment, sensation, il est tout cela ensemble et indivisiblement. Mais tandis que ces trois attributs de Dieu, étant tous les trois infinis, sont parfaitement égaux et harmoniques en Dieu, l'homme, ne possédant les attributs correspondants que finis, ne les possède pas égaux et harmoniques. Il les possède inégalement et inharmoniquement, quoiqu'il tende à p394 l'unité. Son bien est dans la plus grande unité possible de ces éléments associés mais contrastants de son être ; son mal est dans la séparation par inégalité et disproportion de ces mêmes éléments. Dieu est donc parfaitement *un*, tandis que l'homme, à cause de la prédominance constante ou alternative de tel ou tel des attributs qui le constituent, n'est pas parfaitement *un*, mais est au contraire *divers*, et sent son être dans un combat perpétuel et dans une sorte de constante

anarchie. Dieu étant à la fois un, d'une part, et, d'autre part, infiniment sage, infiniment bon, infiniment puissant, son vrai nom, dans la théorie symbolique des nombres, est exprimé par le nombre *quatre*. De là le *Tétragrammaton* des Hébreux, nom ineffable de la Divinité, tout rempli d'une vertu secrète, et qu'il était défendu de prononcer. Le *Tétragrammaton* des Hébreux est la *Tétractys*, la tétrade, le quaternaire des Pythagoriciens, nom saint et sacré dans l'école de Pythagore, expression symbolique de la triplicité et de l'unité de l'être universel, ou de Dieu, qui a marqué du même cachet, c'est-à-dire du cachet même de la divinité, mais d'une manière finie, l'âme de l'homme. Aussi Lysis, ou plutôt Pythagore lui-même (puisque les *Vers dorés*, bien qu'écrits par Lysis, remontent à l'époque de Pythagore), après avoir donné *au disciple* des conseils détaillés pour p395 soigner à la fois la santé de son intelligence, de son coeur, et de son corps, et pour arriver le plus possible à l'*unité* harmonique de ces trois principes de la nature humaine, ajoute : "Suis mes conseils, et *tu seras heureux*. J'en jure par Celui qui a donné à notre âme la tétrade, source de l'éternelle nature : Nai ma ton émetéra psucha paradonta tétraktun, Pagan aenaou phuseôs." Je le répète, était-il possible, avec une telle psychologie et une telle théologie, de tomber dans l'erreur de la métempsychose, telle qu'on l'attribue à Pythagore ! Mais, dira-t-on, Platon y est bien tombé quelquefois, et il avait pourtant connaissance de la même doctrine. Je réponds d'abord que Platon, comme je l'ai prouvé, n'est tombé dans cette faute qu'accidentellement. J'ajoute qu'il a montré, par ses erreurs sur d'autres sujets, qu'il ne possédait qu'imparfaitement la formule pythagoricienne de l'homme et la formule pythagoricienne de Dieu. Enfin je dis qu'il était entraîné presque fatalement à l'erreur de la métempsychose indéterminée et p396 rétrograde, par le rôle qu'il avait pris de vulgariser le Pythagorisme. Il est facile de se rendre compte de la différence de situation entre Platon et Pythagore. Platon, avant de se faire disciple des Pythagoriciens, avait été huit ans disciple de Socrate. Or, Socrate, c'était la morale et la politique plus que la science et la métaphysique. Le dogme moral des peines et des récompenses dut donc prendre, aux yeux de Platon, une importance de premier ordre. Mais bientôt, à l'école des Orientaux et des Pythagoriciens, Platon fondit dans son esprit ce dogme avec celui de l'éternité des âmes. Qu'en résulta-t-il ? c'est qu'il se vit forcé de donner au dogme Pythagoricien une expression ou une forme adéquate aux tendances socratiques, c'est-à-dire d'exposer l'éternité des âmes de telle sorte qu'on y vît clairement le dogme des peines et des récompenses mis en action et parfaitement réalisé. Or, ici revenait toujours la difficulté d'expliquer, avec un genre humain impropressif, la providence et la justice divine. Pythagore ne s'était pas trouvé dans le même cas que Platon. Car, à l'exemple des prêtres d'égypte, il avait tenu sa doctrine secrète, et renfermée dans sa secte, divisée elle-même en plusieurs ordres d'initiés. Or, avec des disciples appliqués avant tout à la vertu et à la science, p397 quelle nécessité de justifier la doctrine métaphysique de la transmigration de la vie par des prescriptions pénales du genre de celles que Platon était obligé d'employer, lui qui s'adressait à des esprits aveugles et dominés par toutes les passions, à la foule, en un mot, soit des oppresseurs de la terre, soit des opprimés ? Platon fut donc, sur ce point, par le fait même de sa mission de disciple à la fois de Socrate et de Pythagore, et de vulgarisateur du Pythagorisme, précisément dans la même infériorité relative avec son maître Pythagore qu'avec son propre disciple Virgile. Nous avons vu, en effet, que Virgile, n'étant point tenu, comme poète, à une parfaite rigueur dans les conséquences d'une idée, avait pu s'arrêter et se borner à l'idée vraie de la métempsychose ou de la renaissance, tandis que Platon, obligé, comme moraliste et politique, de suivre la chaîne complète de ses raisonnements, n'avait pas toujours pu se tenir à la vérité pure. De même, Pythagore, n'ayant pas affaire à la foule, put enseigner la transmigration des âmes sans enseigner pour cela des erreurs sur cette transmigration. Il avait, lui, l'ésotérisme, l'école secrète, la secte religieuse et politique, une sorte de caste supérieure, élevée par l'initiation à l'intelligence, et ayant pour mission de moraliser, d'enseigner et de gouverner le vulgaire. Vainement les historiens p398 cherchent dans Platon cette distinction des deux doctrines. Cette distinction n'a plus ou presque plus de sens pour Platon, dont le rôle fut celui de vulgarisateur. Les historiens s'embrouillent lorsqu'ils veulent, sur quelques notions obscures et contradictoires laissées par les anciens, séparer, dans les ouvrages de Platon, ce qui était écrit pour l'école et ce qui était écrit pour le public. L'ésotérisme et l'exotérisme chez Platon, s'il y en eut, se réduisirent à la forme, c'est-à-dire à une manière plus ou moins savante ou populaire de traiter les mêmes sujets et d'exposer les mêmes idées. Mais Pythagore, au sein de son collège de prêtres ou d'initiés, pouvait enseigner la vérité dans l'école, et laisser bien des superstitions régner dans le peuple et germer à l'ombre même de sa doctrine secrète. "Les égyptiens, dit Clément d'Alexandrie, ne révèlent point leurs mystères indistinctement à toutes sortes de personnes ; ils n'exposent point aux profanes leurs vérités sacrées. Ils ne les confient qu'à ceux qui doivent succéder à l'administration de l'état, et à un certain nombre de leurs prêtres les plus recommandables par leur éducation, leur science, et leurs qualités." Pythagore était un vrai prêtre d'égypte ; il n'avait pas renversé mais au contraire p399 transplanté dans la Grande-Grèce ces difficultés d'initiation que lui avaient fait subir à lui-même, avec tant de rigueur, les collèges de Thèbes et d'Héliopolis. Le dernier but de son institut était le gouvernement des peuples. De toutes les sciences, celle du gouvernement était la dernière dont il instruisait ses disciples les plus intimes ; et "ce n'était, dit Varron,

qu'après qu'ils étaient devenus savants, sages, et heureux." La *doctrine secrète* de Pythagore était, dans l'antiquité, une phrase proverbiale. On attribuait aux Pythagoriciens cette maxime que "tout ce qui regarde les Dieux ne doit pas être révélé à tous." Soit donc par politique, soit uniquement par sagesse et par la difficulté de transmettre la vérité, au point où il la possédait, à des esprits grossiers séduits par leurs sens et peu disposés à comprendre les choses invisibles, Pythagore put réserver la science pour son école, et n'enseigner dans son école que l'idée philosophique. Car la science, distribuée à des initiés qui trouvaient dans cette science même et dans la vertu, considérées en soi, la plus grande des récompenses, dans la privation de la science et de la vertu la plus grande des peines et des privations, n'avait nul besoin de ce cortège de peines et de récompenses p400 sensibles qui seules pouvaient impressionner les esprits vulgaires. Je n'invente pas cette explication. Elle résulte manifestement d'un monument certain du Pythagorisme. Timée de Locres, un des plus anciens disciples de l'école de Pythagore, et que Platon a célébré, nous a laissé un petit traité de *l'âme du monde*, écrit en dialecte dorique, et qui a donné à Platon l'idée de son *Timée*. Or on y trouve la preuve la plus évidente que la métempsychose de l'école de Pythagore n'était pas ce que l'on suppose ordinairement. Timée, après avoir montré que la morale conduit au bonheur un esprit naturellement bien fait, en lui révélant les effets directs du juste et de l'injuste sur nous-mêmes, ajoute qu'il y a des esprits moins raisonnables, qui ne peuvent être contenus que par la crainte des lois ou par les terreurs de la religion : "C'est pour ceux-ci, dit-il, qu'il a fallu faire usage de la crainte des châtimens, soit de ceux qu'infligent les lois civiles, soit de ceux que la religion évoque sur les coupables du haut du ciel et du fond des enfers : châtimens sans fin, réservés aux ombres des malheureux, tourmens dont la tradition a perpétué l'idée, p401 afin de purifier les esprits des vices qui les souillent, et la terre du crime." Et, continuant, Timée assimile à ces fables de lieux infernaux la métempsychose, telle qu'elle était adoptée par le vulgaire : "Ainsi, dit-il, que l'on guérit quelquefois le corps par des remèdes nuisibles, lorsque des remèdes innocents ne peuvent produire aucun effet, de même on retient les esprits par des fictions, lorsqu'on ne peut les persuader par la vérité... etc." p402 Ce témoignage de Timée est précis. Prétendrait-on le rejeter, et dire, comme Tennemann, je crois, l'a dit dans ces derniers temps, que le traité de *l'âme du monde*, loin d'être l'original sur lequel Platon a travaillé, pourrait bien n'être qu'un abrégé du *Timée* même de Platon ? C'est d'abord une pure hypothèse, contraire à l'opinion de tous les savants jusqu'à nos jours. Mais pourquoi cette hypothèse, sinon parce que ceux qui la font ne savent comment concilier avec ce témoignage de Timée la réputation de Pythagore d'avoir enseigné la métempsychose ? Mais quoi ! est-il donc si difficile de concilier ces choses ? Pythagore a enseigné la métempsychose ; et le Pythagorisme, si l'on veut, a été la doctrine même de la métempsychose. Mais il y a la métempsychose vraie, et la métempsychose fautive et absurde. Les Pythagoriciens ont cru à la première, et ont laissé la seconde au peuple. "Le dogme de la métempsychose, dit un historien de la philosophie, souffrit, dans le cours des âges, trois espèces de révolutions... etc." p403 Mais c'est précisément ce troisième système, attribué par l'auteur que je viens de citer aux néo-pythagoriciens, qui était le fond et la doctrine secrète de l'ancien Pythagorisme. Il n'y a pas là trois systèmes successifs produits par le cours des âges. Il y a la métempsychose fautive et populaire, et la métempsychose des sages, des Pythagore et des Timée, comme des Celse, des Crescent, des Porphyre. p404 Les savants qui ont étudié un peu sérieusement le Pythagorisme ont été presque unanimes pour repousser l'idée que Pythagore ait enseigné le système de métempsychose qu'on lui attribue. Seulement, n'ayant pas saisi la distinction, fort simple et fort naturelle, que nous venons de faire, ils sont restés très-embarrassés d'expliquer en quoi consistait précisément la métempsychose des Pythagoriciens. Dacier, dans sa *Vie de Pythagore*, dit que toute l'antiquité s'est trompée en croyant que ce philosophe admettait le dogme de la métempsychose ; et il en donne pour preuve le passage de Timée que nous avons cité. Un autre savant de la même époque, Le Clerc, entreprit de réfuter le paradoxe de Dacier, et alléguait une multitude de raisons et d'autorités qui prouvent incontestablement que Pythagore enseignait la métempsychose. Ces deux érudits ont également tort et raison. Leur erreur provient de ce qu'ils n'ont pas fait attention aux deux différentes espèces de métempsychose. Warburton, à son tour, voulut résoudre le problème, en expliquant Pythagore à peu près comme il avait expliqué Platon. Suivant lui, de même que Platon aurait enseigné, par politique seulement p405 et sans y croire, le dogme des peines et des récompenses, ne croyant réellement qu'à la permanence pure et simple de l'âme et à sa résorption dans l'âme Universelle, de même Pythagore aurait, par politique, laissé croire ou fait croire au vulgaire la métempsychose accompagnée de peines et de récompenses, ne croyant pour sa part et n'enseignant à ses disciples que la métempsychose pure et simple, c'est-à-dire sans accompagnement de peines et de récompenses. "Pythagore, dit-il, prit originairement l'idée de la métempsychose en égypte ; mais il se l'appropriait d'une manière toute particulière, en lui donnant une modification différente... etc." p406 On sent aisément tout le faible et tout le faux de cette explication. Il n'y a rien là de solide que la distinction de la doctrine réservée aux initiés, et cachée soigneusement au vulgaire, distinction qui est vraie pour Pythagore, et qui ne l'est pas pour Platon. Mais que la doctrine secrète des Pythagoriciens se réduisît à

croire à une sorte de physicalisme, par lequel l'âme, sans conséquence avec la moralité de la vie, aurait passé de corps en corps, voilà qui est radicalement absurde. Warburton peut bien, jusqu'à un certain point, se tirer par là du passage de Timée ; mais on lui alléguerait une foule d'autres monuments certains qui prouvent incontestablement p407 la haute moralité religieuse du Pythagorisme. D'ailleurs, comment croire qu'un métaphysicien profond comme Pythagore se fût amusé à dépouiller le système oriental de sa partie métaphysique, pour le réduire à une pareille physique ! Puis, en définitive, il en résulterait que Pythagore et Timée auraient cru précisément à ces transformations dont se rit Timée, et, qui plus est, y auraient cru indépendamment des idées morales qui en faisaient le prestige. Il est impossible d'errer plus étrangement sur la sainte religion de Pythagore, comme l'appelait l'antiquité. Dans ces derniers temps, un homme d'un esprit pénétrant et d'une immense érudition, Fabre d'Olivet, le théosophe, pour lui donner le nom qu'il aimait à prendre, a cherché, par une autre route, à expliquer la véritable opinion de Pythagore sur la métempsychose. Il s'indignait que l'on prêtât à ce grand homme une doctrine aussi méprisante et aussi puérile que la métempsychose de l'homme dans les animaux et les plantes. "Le dogme de la transmigration des âmes, disait-il, reçu par tous les peuples et expliqué dans les mystères antiques, a été absolument défigurés dans ce que les modernes ont appelé métempsychose." Il est malheureux que Fabre d'Olivet n'ait pu accomplir la p408 promesse qu'il avait faite d'exposer complètement son sentiment sur cette question. Mais son idée néanmoins me semble bien accusée dans ce passage de son Commentaire sur les *Vers dorés* : "Pythagore considérait l'homme comme tenant le milieu entre les choses intellectuelles et les choses sensibles, le dernier des êtres supérieurs et le premier des inférieurs, libre de se mouvoir soit vers le haut, soit vers le bas, au moyen de ses passions qui réduisent en *acte* le mouvement ascendant ou descendant que sa volonté possède en *puissance* ;... ETC." p409 Ces pensées ont une profondeur vraie, et me rappellent une très-belle réflexion de Boëce, qui peut servir encore à les élucider ; c'est dans sa *Consolation de la Philosophie*. Après avoir montré l'identité du *bien* et du *bon*, qui ne sont que des aspects différents de l'*être*, lequel de sa nature est *un*, Boëce ajoute : "De cette façon tout ce qui s'éloigne du bien s'éloigne de l'être, et en partie cesse d'être ; d'où il résulte que les méchants p410 cessent d'être ce qu'ils étaient... etc." p411 Boëce, Jacob Boehme, Fabre d'Olivet, ont raison : voilà bien, d'une certaine façon, le mode de transformation qui s'opère en nous par la direction que nous donnons à notre nature. Semblables à ces malheureux que l'on appelait Lycanthropes, et qui se croyaient changés en animaux sans perdre pour cela la forme humaine, nous changeons réellement la nature humaine en nous, au point de ressembler aux êtres inférieurs, aux animaux, quand nous suivons aveuglément nos vices et nos passions. L'âme trouve dans le vice des tourments intrinsèques, qui sont pour ainsi dire des métamorphoses. Et même, ainsi que dit Boehme, la manifestation de notre être, ou notre corps, se moule sur le modèle de notre être ; et, par le fait de l'harmonie des êtres et des formes, nous nous transformons, même physiquement, en êtres inférieurs, quand nous inclinons vers le mal, de même que nous créons avec nous-mêmes des types nouveaux dans le monde, et des représentations supérieures de l'idéal divin, quand nous nous élevons au bien. Cette idée me paraît solide et incontestable. Mais ce n'est pas là, certes, toute la question. L'opinion pythagoricienne sur la métempsychose p412 n'est pas expliquée par là. Le problème de ce qui succède à la mort revient toujours. Fabre d'Olivet pouvait-il croire sérieusement que Pythagore et tous les anciens sages n'avaient entendu par la transmigration des âmes que cette influence *actuelle* du bien et du mal sur l'âme ? En ce cas la fable des compagnons d'Ulysse changés par Circé en pourceaux, et le symbole que cette fable renferme, seraient toute la philosophie de Pythagore et des anciens sages sur ce point. Certes, ce n'était pas là toute la pensée de Fabre d'Olivet. Mais je serais tenté de croire que ce mystique remarquable, entraîné par ses tendances à la théurgie et à toute la partie fautive de la magie, a bien pu se faire illusion sur la portée de son explication, et la regarder comme suffisante et complète, ne voulant pas d'ailleurs lui donner le développement, étrange pour presque tous les lecteurs, qu'elle pouvait avoir dans sa pensée. Voici pourquoi. Pénétré de l'idée que nous créons nous-mêmes les formes et le monde, et que nous pouvons les créer *isolément et instantanément*, idée qui a égaré tant d'esprits, il a pu croire qu'au-delà de cette porte qu'il ouvrait, se plaçaient immédiatement la théurgie et les sciences occultes. Ce qui me le ferait penser, c'est ce qu'il ajoute, en déclarant qu'il n'a rien de plus à dire pour le moment : "Je tâcherai plus tard, dit-il, d'exposer mon sentiment sur ce p413 mystère, en traitant de la théurgie et des autres sciences occultes, auxquelles il se lie." Mais vraiment, au point de vue philosophique où nous sommes, nous ne pouvons nous contenter de son explication ; et celle qu'il aurait pu enter dessus, par la théurgie, le pouvoir magique, les fascinations, les extases, les hallucinations de tout genre, et tout le prestige des sciences occultes, ne nous aurait pas satisfait davantage. Nous acceptons, mais *philosophiquement*, sa pensée ; et nous allons au-delà, en la poussant à sa dernière conséquence. Nous reconnaissons cette modification du bien et du mal sur l'âme ; mais nous soutenons que cette modification a une suite *après la mort*, et que la métempsychose pythagoricienne avait pour but d'admettre et d'expliquer cette suite après la mort. Donc Fabre d'Olivet n'a exprimé là que la moitié de sa pensée, ou bien sa pensée n'est que la moitié de la vérité. évidemment pour achever

philosophiquement la pensée de Fabre d'Olivet, il faudrait dire que - de même que, dans notre vie présente, tel ou tel vice nous transforme, d'une façon idéale, en tel ou tel animal, sans que nous cessions pour cela d'être hommes, et sans que nous prenions la forme de cet animal, de même cette modification p414 actuelle en nous, ou cette transformation de nous-même, amènera, par une conséquence nécessaire, une métempsychose adéquate dans une autre vie après la mort, sans que nous cessions pour cela d'être hommes dans cette autre vie, et d'appartenir à l'humanité, en d'autres termes sans que nous prenions en aucune façon la forme spécifique de l'animal dont l'idée répond à ce vice de notre nature et à cette chute de notre âme dans notre vie présente. Ainsi, de toute façon (pourvu qu'on ne s'égare pas dans les illusions des prétendues sciences occultes), on est conduit, par cette voie d'explication, à conclure comme nous, et à admettre que la renaissance de l'homme dans l'humanité était le vrai dogme des Pythagoriciens. En résumé, Pythagore est incontestablement le père, pour notre Occident, de l'idée de perpétuité de l'être, de persistance et d'éternité de la vie, et en même temps de l'idée de mutabilité de la forme, ou de changement dans les manifestations de la vie. Il y a, en effet, ces deux idées dans la notion vague, et cependant certaine, qu'exprime le mot de *métempsychose*. La métempsychose est donc bien le dogme sacré de Pythagore. Mais ceux qui ont considéré, en différents siècles, cette grande figure voilée qu'on nomme Pythagore, se sont souvent trompés, en ne lisant sur cette figure que l'une p415 ou l'autre de ces idées, ou, ce qui est encore la même erreur, en les lisant l'une après l'autre, et en ne les unissant pas indivisiblement. L'idée de persistance et d'éternité de la vie, jointe à l'idée de changement de la forme, peut conduire et a véritablement conduit l'humanité, par une voie providentielle, à la Doctrine moderne de la perfectibilité. J'entends qu'on m'interrompt là. Vous reprenez les choses de bien haut, me dit-on ; convenez au moins qu'il a fallu à l'humanité plus de vingt siècles pour faire le chemin que vous dites, pour passer de l'idée de Pythagore à celle de Leibnitz et de Saint-Simon. Je réponds à cela : Qu'importe ! Le lien que j'aperçois entre cette doctrine si antique et cette autre doctrine si moderne n'en est pas moins certain et évident. Je suis un être éternel, mais les formes de mon être sont muables. Donc je puis être perfectible. Le monde est éternel, mais les formes du monde ont changé, changent, et changeront. Donc le progrès peut entrer dans le monde. Dans ce raisonnement sur l'homme et sur le monde, sur le *moi* et sur le *non-moi*, qui pose les prémisses ? Pythagore. Et qui conclut ? Leibnitz ou Saint-Simon. Qu'importent les vingt-quatre siècles de distance ! Donc la *mutabilité*, fond du système pythagoricien, p416 renferme implicitement ce que nous appelons aujourd'hui *progrès*. Mais cette idée de *mutabilité*, de changement, et implicitement de *progrès*, avait deux faces, et conduisait à deux conclusions. Ou bien l'on pouvait comprendre la *mutabilité* comme un progrès régulier, harmonique, divin ; et de là une *théodicée* raisonnable et morale. Ou bien on pouvait l'entendre comme un changement incessant et désordonné ; et de là un *fatalisme*, plutôt qu'une théodicée. On n'a guère entendu jusqu'ici la mutabilité des formes dont parlait Pythagore que dans ce dernier sens, qui est le mauvais ; et de là sont sortis les préjugés, favorables aux yeux des uns, défavorables aux yeux des autres, qui règnent sur Pythagore. Les uns invoquent avec honneur le dogme Pythagoricien de la métempsychose, à l'appui d'une doctrine de hasard et de fatalisme. Tout change, disent-ils, dans la nature, tout se transforme, tout se métamorphose : Pythagore l'avait bien vu. Il faut répondre à ces physiiciens fatalistes : Sans doute Pythagore avait bien vu que tout change ; mais il avait bien vu aussi que tout change suivant une théodicée régulière, normale, et divine. Les autres, ne comprenant pas comment cette mutabilité de la forme peut être le moyen même de la persistance de l'être dans son aspiration infinie, p417 repoussent avec une espèce de dégoût et d'horreur le dogme de la métempsychose ; et, s'accordant en cela avec les premiers, ils imaginent que parce que Pythagore a enseigné la mutabilité des formes, il a enseigné une mutabilité quelconque, sans raison, sans loi, sans ordre ; et ils arrivent, comme les premiers, mais dans un esprit contraire, à ne voir dans le dogme de la métempsychose qu'une sorte de grossier naturalisme. Pythagore se trouve ainsi le philosophe de l'antiquité le plus difficile à comprendre, et il ne sera réellement compris que lorsque la Doctrine de la perfectibilité, dont sa propre Doctrine de persistance et de mutabilité est un germe et comme une prophétie, aura pris les développements nécessaires. Jusque là on doit naturellement incliner à ne saisir de son idée que ce qui concerne la forme, c'est-à-dire l'idée de la *mutabilité*, et, par conséquent, à ne saisir de sa philosophie que la forme même. C'est ce qui est arrivé à l'antiquité, et particulièrement à Ovide, qui, par son poème des *Métamorphoses*, a répandu le jour le plus faux et le plus trompeur sur cette grande philosophie. Tandis que Lucrèce et Horace s'inspiraient d'épicure, tandis que Virgile s'attachait à Platon, p418 Ovide cherchait un maître et une source d'inspiration dans Pythagore. Les philosophes de la Grèce trouvèrent ainsi leurs poètes à Rome, à plusieurs siècles de distance. Et comme le Christianisme approchait, qui, synthèse philosophique nouvelle, et primitivement rattachée à une autre tradition, allait les effacer et anéantir leur crédit et leur autorité sur les hommes, la Providence donna à ces anciennes philosophies et à leurs auteurs de reflurir et de renaître encore une fois pour elles-mêmes en poésie, avant de céder l'empire du monde à Moïse et à Jésus, en s'unissant à eux. Le Platonisme et l'épicurisme, dans cette renaissance poétique, furent plus heureux, si je puis m'exprimer ainsi, que le

Pythagorisme. Lucrèce et Horace ont si bien fait, qu'ils ont rendu peu regrettable pour nous la perte des écrits d'épicure. Virgile a été digne de Platon, tandis qu'Ovide n'a pas été le poète digne de Pythagore. Et pourtant, malgré ses défauts et son infériorité de génie, Ovide n'a pu s'empêcher de saisir en partie le caractère de l'idée de Pythagore, savoir, comme nous venons de le dire, la *mutabilité des formes* et la *persistance de l'être*. Mais il a outré, exagéré, cette *mutabilité des formes*, en poète déclamateur, au point que, bien qu'il veuille continuellement faire contraster avec elle la *persistance p419 de l'être*, il se trouve, en définitive, que cette persistance n'est plus, dans son poème, qu'un mot et une chimère. Ovide fut d'ailleurs conduit à fausser l'idée du Pythagorisme par le sujet même qu'il avait adopté. Certes, les formes de l'être changent *pendant la vie*, mais suivant des lois régulières et connues. Donc, point de *miracle*. Ovide s'attacha, au contraire, à faire un recueil de *changements par miracles*. C'est ce que l'on appelait *métamorphoses*. Ce fut évidemment ce côté de son sujet qui le séduisit d'abord. Puis, en creusant l'idée, il en vint à généraliser, et à voir que la *métamorphose* n'était que la *métempsychose miraculeuse*. Il unit donc tout cela ensemble, et, sous les auspices de Pythagore, il prétendit embrasser la série entière de l'histoire des *miracles*, rattachés pourtant à une philosophie, celle de la *mutabilité des formes*, depuis la création du monde jusqu'à son temps : L'esprit me porte à dire les formes changées en de nouveaux corps. Dieux, qui avez fait ces formes, et qui les avez changées, soyez favorables à mon entreprise, et, depuis l'origine du monde jusqu'au siècle présent, conduisez mon chant ininterrompu. Ovide arriva ainsi à composer un grand poème p420 religieux, ou plutôt superstitieux, fait de pièces toutes diverses en apparence, mais entre lesquelles cependant il y a une unité évidente et incontestable. Ceux qui n'ont pas compris cette unité se sont étonnés de voir apparaître Pythagore et sa doctrine au beau milieu du poème des *Métamorphoses*. Mais c'est, au contraire, à notre avis, ce qu'il y a de mieux dans toute cette composition, que d'avoir fait surgir ainsi tout à coup, à propos des origines romaines, la figure du législateur de la Grande-Grèce. Rien n'est plus beau, dans tout le poème, que cette apparition subite, quand Pythagore vient révéler aux hommes le secret de la vie future, de la vie éternelle, en donnant aux idées d'immortalité un fondement philosophique, qui ruine et renverse néanmoins de fond en comble les fables des enfers et des paradis : ô race des humains, qui vous laissez épouvanter par les terreurs de la mort, pourquoi craignez-vous le Styx, l'empire des ténèbres, et toutes ces chimères qui servent de matière aux poètes ; vains périls p421 d'un monde imaginaire ! Quand la flamme du bûcher a dissous les corps, ou quand la vieillesse et le temps les ont détruits par la putréfaction, pouvez-vous vous imaginer qu'ils souffrent encore ? Les âmes ne meurent point ; et sans cesse, délaissant leur ancienne demeure, elles vivent et habitent dans des maisons nouvelles. Voilà qui est vrai et bien dit : l'éternité de l'être et des êtres ou créatures, en même temps que la diversité de ces êtres dans le temps et l'espace, ou la création successive, sont admirablement exprimées dans ces vers. Mais, comme Ovide n'a pas une idée suffisante de l'être et de sa permanence, il est ébloui de cette mutabilité de la forme, aussitôt qu'il l'aperçoit ; et le voilà, à l'instant même, qui met dans la bouche du sage qu'il fait parler une absurde doctrine, qui ne fut jamais la sienne : Tout change, rien ne périt. L'esprit voyage de corps en corps, tantôt ici, tantôt là, et se revêt de toutes sortes de membres. L'âme passe indifféremment des animaux en nous, de nous dans les animaux, et un meurt à aucun instant... etc. p422 Voilà l'ignorance et la déclamation ; voilà la fausse interprétation du Pythagorisme. De ce que Pythagore croyait à l'éternité des âmes, il ne s'ensuit pas qu'il crût que les âmes des hommes passaient dans le corps des animaux. Ceci était la doctrine du peuple ; ce ne fut jamais la doctrine des sages. Tout au plus, pourrait-on dire, comme Timée l'insinue, que les sages crurent utile de respecter cette fausse interprétation de leur idée, ne pouvant, sans cela, se faire comprendre. En résumé, sur Pythagore, ni l'opinion subtile, et qui échappe, de Fabre d'Olivet, ni l'opinion vulgaire, ne sont acceptables. Le dogme pythagoricien de la métempsychose ne fut, certes, ni une idée aussi purement morale et mystique, que Fabre d'Olivet le donnerait à croire, ni une idée matérialiste et fataliste comme Ovide l'expose. Ce n'est ni dans les notions, très-vagues d'ailleurs, que nous avons sur les représentations et les enseignements moraux des anciens mystères, ni dans les vers d'Ovide, qu'il nous faut chercher une explication. p423 Ces deux interprétations, si opposées entre elles, peuvent seulement corroborer l'opinion que nous défendons. Fabre d'Olivet nous dit que la transmigration était expliquée dans les anciens mystères. Que ne nous donnait-il lui-même clairement cette explication ! Nous savons, par Porphyre, que dans certains mystères tels que ceux d'éleusis on recommandait aux initiés "d'être doux envers tous les êtres vivants." Nous savons encore, par le même Porphyre, que dans les mystères de Mithra, les initiés prenaient les noms de certains animaux, et revêtaient des costumes représentant ces animaux. Mais Porphyre cite, à ce sujet, un ancien auteur qui avait écrit sur ce culte de Mithra, et qui expliquait naturellement ce rit comme se rapportant à la représentation des signes du zodiaque. Or en effet le zodiaque jouait un grand rôle dans le culte persan. Porphyre ne dit rien de plus, sinon que ces représentations pouvaient bien indiquer aussi la transmigration des âmes, ou plutôt "notre société avec tous les êtres animés." Je ne crois pas que Fabre d'Olivet eût d'autres indications p424 plus certaines sur cette partie des antiques mystères. Mais lors même qu'il eût pu démontrer que la métempsychose jouait un grand rôle dans les mystères, on lui aurait toujours

demandé le sens de ce dogme de la métempsychose. Or nous avons vu que l'explication qu'il en donne, ou plutôt qu'il commence à en donner, et qu'il interrompt brusquement, n'a, comme explication, aucune solidité, aucune valeur. Pythagore enseignait-il, oui ou non, quelque chose sur la vie et sur la mort, sur la persistance de l'être et sur la mutabilité des formes ou manifestations de cet être, sur la vie future, en un mot, ou sur l'immortalité, voilà la question, à laquelle on ne répond pas en disant, comme Fabre d'Olivet, que nos passions nous transforment en animaux ou nous font ressembler aux anges, suivant qu'elles sont dirigées vers le bien ou vers le mal. Après la mort, que devenons-nous ? Ne sommes-nous plus, et le néant est-il vainqueur et nous absorbe-t-il ? Et, si nous sommes encore, sommes-nous hommes, ou animaux, ou anges, ou démons ? Encore une fois, voilà la question. Il y a des hommes, il y a des animaux. Y a-t-il des anges et des démons ? Pythagore enseignait la métempsychose : enseignait-il qu'il y eût des anges et des démons, et que nous nous transformions en anges et en démons ? Non, il enseignait la métempsychose ; p425 et s'il eût enseigné les paradis et les enfers, on ne lui eût pas attribué, comme on l'a fait, sans aucune indécision ni hésitation, le dogme de la métempsychose. Il enseignait donc qu'après la mort nous renaissions dans la nature, soit hommes, soit animaux. Mais vous soutenez, et en cela vous avez raison, qu'il n'enseignait pas que nous pussions redevenir animaux. Donc nécessairement il enseignait que nous renaissions dans l'humanité. Voilà ce qu'on peut dire à Fabre d'Olivet. Quant à l'idée vulgaire exposée par Ovide, que, suivant Pythagore, nous renaissions indifféremment hommes ou animaux, et que la mutabilité des formes était telle que toute persistance et toute nature générique des êtres disparaissait dans les renaissances, toute l'antiquité savante est là pour protester contre cette fausse interprétation du Pythagorisme. Pythagore, avant ses voyages, eut pour maître Phérécyde, et Phérécyde enseignait à la fois que l'âme humaine était immortelle, et que les animaux n'étaient que des machines. En restreignant cette expression de *machines* pour les animaux p426 à la sensation et à l'instinct sans connaissance, c'est précisément l'opinion que Diogène de Laerte, comme nous l'avons vu, attribue à Pythagore. Quelle plus grande absurdité, donc, Ovide pouvait-il faire dire au disciple de Phérécyde, que de lui faire expliquer la métempsychose comme lui-même, Ovide, l'entendait ! Rappelons-nous qu'un des axiomes de la philosophie de Pythagore était : "L'espèce humaine a toujours été, et ne cessera jamais d'être." C'est en rapportant la métempsychose de Pythagore à cette pensée, que nous comprendrons la métempsychose de Pythagore. CHAPITRE V. *Preuve par Apollonius de Tyane*. Non, Ovide, avec sa métempsychose confuse et indéterminée, n'est pas ce qu'il a cru être, le poète de Pythagore. La faiblesse et l'incertitude de sa pensée se montrent partout dans son poème, et p427 jusque dans ces vers orgueilleux par lesquels il le termine : J'ai achevé un monument que ni la colère de Jupiter, ni le feu, ni le fer, ni le temps, ne pourront détruire. Vienne quand il voudra ce jour qui n'a de droit que sur mon corps ; qu'il finisse pour moi l'incertaine durée de la vie. Immortel, je serai, dans la meilleure partie de moi-même, emporté au-dessus des astres, et mon nom sera indélébile. C'est l' *Exegi monumentum* d'Horace : Non omnis moriar ; multa pars me Vitabit Libitinam. Qu'Horace, qui ne croyait pas à une autre immortalité, ait dit précisément la même chose qu'Ovide en plus beaux vers, on le conçoit. Mais que le poète de la métempsychose n'ait pas eu à dire autre chose sur sa propre immortalité, sinon qu'il resterait de lui un livre et un nom célèbre, cela montre, comme le prouvent d'ailleurs les autres ouvrages d'Ovide, qu'il avait, par distraction, quitté un jour l'école d'épicure pour celle de Pythagore. Supposez le sage et judicieux Virgile traitant un sujet tel que celui qu'Ovide ne craignait pas p428 d'aborder : quelles méditations différentes il aurait fait passer dans ses vers ! Au surplus, on peut dire avec assurance que les morceaux dans lesquels Virgile a exprimé ses convictions religieuses sont l'expression poétique la plus vraie du Pythagorisme, comme du Platonisme. Et la chose est bien simple : Platon avait puisé sa doctrine dans Pythagore, et en général dans la métaphysique des grandes philosophies de l'Orient. Les Grecs eux-mêmes l'ont parfaitement reconnu : "Platon, dit un ancien, réunit en lui Héraclite, Pythagore, et Socrate. Car il prit à Héraclite sa physique ; à Pythagore, sa métaphysique ; à Socrate, sa morale." Tout ce que nous savons d'un peu détaillé sur la doctrine de Pythagore a la plus grande affinité avec les idées que nous retrouvons dans Platon. On peut donc soutenir que Virgile s'était inspiré à la fois de l'école pythagoricienne, si vivante en Italie, et des écrits de Platon, regardant ces deux écoles comme n'en faisant au fond qu'une seule. Combien cette induction, si naturelle, p429 confirme ce que nous soutenons, savoir que Virgile, dans le sixième livre de l' *énéide*, nous a donné le meilleur résumé de la vraie doctrine des anciens sur la vie future ! N'est-il pas évident, en effet, si on adopte cette induction, que Virgile a corrigé les erreurs passagères de Platon, et s'est sauvé de ses contradictions, en se replongeant à la source, c'est-à-dire en se réglant d'après Pythagore ? Au surplus, nous avons un autre témoin encore que Virgile de la véritable métaphysique des anciens, et du sentiment pur qu'ils se faisaient de la vie future. Nous avons le témoignage d'un philosophe contemporain de Jésus-Christ, et que ses disciples ont égalé à Jésus-Christ. Je veux parler d'Apollonius de Tyane. Certes, si quelqu'un a bien connu le sens de la doctrine secrète où Platon avait tant puisé, c'est-à-dire du Pythagorisme, c'est le Pythagoricien Apollonius de Tyane. Si quelqu'un a bien connu les plus intimes mystères du Polythéisme, c'est celui qui voulait maintenir, en la

renouvelant, l'antique théologie des Grecs et des Romains, c'est Apollonius. Si quelqu'un a su tous les secrets des temples, c'est celui qui passa sa vie à visiter tous les autels et à converser avec tout ce que les sanctuaires renfermaient encore de pontifes. Si quelqu'un a connu l'Égypte, et le fond de sa science, c'est celui qui vécut et conversa avec ce que l'Égypte p430 avait encore de plus érudit dans ses collèges sacerdotaux et de plus ascétique parmi ses moines. Si quelqu'un a connu l'Inde antique, c'est celui qui, avec de grandes pensées, visita l'Inde, et vécut avec ses Gymnosophistes et ses Brahmanes, au premier siècle de notre ère ; c'est celui qui mettait les Indiens au-dessus de tous les peuples, et qui les appelait les pères de la science et les inventeurs de la sagesse ; c'est encore Apollonius. En un mot, si quelqu'un a pu légitimement résumer toutes les antiques religions de l'Orient et des bords de la Méditerranée, c'est le prêtre synthétique de toutes ces religions. Et enfin, si quelqu'un a droit de suffrage et de vote, au nom de l'antiquité tout entière, sur cette question de la vie éternelle et de la vie future, c'est incontestablement celui qui disait et répétait, comme le premier de tous les aphorismes, que toute philosophie roulait sur ce point, et que c'était de l'immortalité et de l'immutabilité de l'âme que la philosophie tirait son origine. Que dit donc ce grand homme, auquel l'antiquité érigea des autels, et que plus d'un sage mit dans son cœur en balance avec Jésus ? Voici ce que le disciple des prêtres d'Égypte et des Brahmes de l'Inde, le hiérophante des mystères, le prêtre d'Apollon, le successeur légitime de Pythagore, l'Initié, le Voyant, l'épopote de l'antiquité, nous révèle. p431 J'ai déjà cité ailleurs ce monument précieux, jusqu'ici fort dédaigné ou plutôt tout-à-fait oublié, parce que, pour l'apprécier, il fallait le rapprocher des livres de l'Inde, dont la connaissance est encore si nouvelle. C'est une lettre d'Apollonius, conservée par Philostrate, lequel, bien évidemment, nous l'a transmise sans la comprendre. La doctrine qu'elle renferme est, au premier coup d'oeil, tellement indienne, soit pour le fond des idées, soit pour la langue métaphysique, qu'il semble entendre un lecteur des Védas, un disciple de l'école du Sankhya, ou un Bouddhiste, plutôt qu'un philosophe grec ; et néanmoins, au fond, on y sent parfaitement le disciple de Pythagore et de Platon, l'initié des mystères et le théologien du paganisme. Voici cette lettre ; elle est adressée à un proconsul d'Asie, qui avait perdu son fils ; Apollonius lui écrit pour le consoler de cette perte : *Apollonius à Valérius*. "Rien ne meurt qu'en apparence, de même que rien ne naît qu'en apparence. Quand quelque chose passe de l'état d'essence à l'état de nature, nous appelons cela *naître* ; de même que nous appelons *mourir*, retourner de l'état de nature à l'état d'essence. Toutefois, en réalité, aucune p432 chose n'est jamais ni créée ni détruite ; mais seulement elle devient visible, ou bien elle est soustraite à la vue ... etc." p435 Non seulement la doctrine d'Apollonius rappelle le Védantisme, mais elle porte des traces évidentes du langage métaphysique de l'école du Sankhya et du Bouddhisme. *Rien ne naît, rien ne meurt* ; la naissance n'est que le passage de l'état latent ou virtuel, de l' *état d'essence*, de l'état d' *être* sans manifestation, (...), à l'état de manifestation, à l'état phénoménal, à l' *état de nature*, comme dit Apollonius. La mort n'est que le retour de l'état de manifestation à l'état latent. Ce principe est l'axiome fondamental p436 de toutes les sectes de l'Inde ; il se retrouve dans toutes sans exception, dans le Brahmanisme antique comme dans les religions postérieures, dans les diverses orthodoxies comme dans les sectes dites purement philosophiques. Il y a plus ; la manière dont Apollonius explique cette disparition apparente de l'être dans le phénomène qu'on appelle *mort*, et cette réapparition dans ce que nous nommons *naissance*, rappelle complètement, comme je viens de le dire, le langage métaphysique des philosophes de l'école du p437 Sankhya et des Bouddhistes. L'être est substantiellement tenu, c'est-à-dire *vide*, suivant Apollonius : *invisibile fit, si vacuum quasi fiat raritate sua*. Quand donc il se débarrasse de la matière, il ne paraît plus, il devient invisible ; ce qui ne l'empêche pas d'être. Il ne paraît, il n'est visible que parce qu'il s'est chargé de matière, parce que, "en vertu d'une certaine force qui le constitue, il a agrégé et tient rapprochées un certain nombre de parties matérielles, ce qui lui donne la qualité du *plein* : *Plenum quod sit, id visibile fit propter crassitie renitentiam ; invisibile autem fit, si vacuum quasi fiat raritate sua ; materia, quae vi quadam detinetur, ex continente etiam vase oeterno, quod nec ortum habet nec interitum, diffluente*. " Voilà positivement ce que dit Apollonius. Dieu, l'être suprême, l'essence première, comme l'appelle Apollonius, est donc, d'après cela, le *Vide* par excellence. N'est-on pas étonné de retrouver là jusqu'aux termes de la philosophie indienne ! "Les Bouddhistes, dit M Bochinger, d'après Hodgson et les autres voyageurs et savants qui ont commencé à nous les faire connaître, les Bouddhistes appellent Dieu le Vide, *Sunya*, ou l'Espace, *Akasa*, parce qu'ils ne veulent lui donner aucun attribut positif ni de forme ni de p438 couleur, ni de modification quelconque... etc." p439 J Klaproth dit à peu près la même chose : "La perfection bouddhique est ce qu'on nomme *vacuité*. Cette vacuité (*sohnyā, sohnyata*) ne doit pas, comme l'expression paraîtrait le donner à entendre, être regardée comme un anéantissement total ou comme la destruction de l'intelligence, mais comme la réunion intime et la concentration de l'intelligence, et comme l'état de l'existence la plus parfaitement vraie... etc." Il me paraît évident, comme je l'ai déjà dit, que cette dualité du *vide* et du *plein* chez les philosophes du Sankhya et chez les Bouddhistes n'est autre chose qu'une nouvelle formule des deux états de la vie ou de Brahm chez les Védantins. Quand les forces divines sont concentrées en elles-mêmes sans agir au dehors, disent les Védantins, p440 c'est l'état du *yoga* ; quand elles se manifestent par les merveilles de la création, c'est le

vibhuti de Dieu. Dans le Sankhya et chez les Bouddhistes, cet état virtuel de la vie se caractérise par l'état de *vacuité*, l'état ou l'être réellement existant ne saisit pas la matière, sa modification, où le *moi* n'a pas de *non-moi*, quoique virtuellement il le comprend ; et au contraire l'état de manifestation de la vie se caractérise par l'état de *plénitude*, celui où l'être prend une forme, une modification, où le *moi* se remplit d'un *non-moi*. Mais laissons ce curieux rapport du philosophe grec avec les métaphysiciens de l'Inde, et suivons les principes qu'il expose dans sa lettre. L'essence ou l'être, ou la vie, suivant son principe que la naissance et la mort ne sont que de fausses apparences, ne diffère donc jamais de lui-même que par le mouvement et le repos. Vivre, c'est être livré à une nécessité incessante de changements ou de mouvements. Être mort, c'est jouir du repos ; mais c'est encore vivre, vivre à l'état d'essence. Sur ce point, je le répète, l'Inde tout entière n'a jamais bronché. Tout ce qui nous reste de vestiges de sa civilisation de trente siècles atteste sa ferme croyance à l'immortalité, à l'éternité, à la durée antécédente, à la durée subséquente du principe de la vie, de l'être, de ce qui est. Apollonius a bien raison de dire, comme il le fait dans sa harangue p441 aux égyptiens, que l'Inde est le pays où l'immortalité de l'âme a été reconnue de tout temps et par tous. Les Indiens ne se font pas même une idée de la mort : tout est vie pour eux, avant comme après l'existence présente ; tout est vie aussi dans la nature, et non seulement les animaux et les plantes, mais les minéraux mêmes et tous les corps leur paraissent vivants : singulière différence avec nous Occidentaux, à qui l'état que nous appelons mort semble la condition normale et naturelle des choses, et à qui au contraire la vie paraît le plus étonnant des miracles ! De là cette conséquence que le philosophe grec, imbu d'Indianisme comme son maître Pythagore, tire ensuite pour réprimer la douleur de son ami : Les pères, lui dit-il, ne sont réellement pas pères, en ce sens qu'ils n'engendrent pas, qu'ils ne sont pas cause efficiente de la naissance de leurs fils. Ces fils existaient de fait ou virtuellement de toute éternité ; ils sont venus, dans le cours de leurs métempsychoses, prendre place dans votre famille, s'asseoir à votre foyer, étrangers qui n'avaient, pour naître ainsi près de vous, que certains rapports d'affinité causés par leurs vies antérieures et par les vôtres, mais qui n'en étaient pas moins indépendants de vous. Leur venue en ce monde n'a p442 dépendu que de Dieu, de l'Essence première, dont ils étaient des parties, et à laquelle ils peuvent par conséquent retourner comme ils en sont descendus. *Deus dedit, Deus abstulit*, ont dit les Chrétiens. Mais si celui que vous appelez votre fils, croyant l'avoir engendré, est ainsi retourné vers Dieu, devez-vous vous en affliger ? Non, non, dit le Grec Brahmane ; si vous étiez raisonnable, vous ne prendriez pas la mort en horreur, mais vous auriez au contraire pour elle du respect, et vous lui voueriez même un culte. Toutes les religions, toutes les sectes de l'Inde ont encore professé en tout temps ce sentiment, suite nécessaire de cette négation de la mort sous le rapport de l'essence dont nous parlions tout à l'heure. Pourquoi plaindre votre fils ? dit Apollonius ; *il est devenu Dieu*. Devenir Dieu, voilà le grand mot de l'Inde. D'après le Védanta, c'est-à-dire d'après la théologie fondée sur les Védas, il n'existe réellement qu'un seul être qui a la cause de son existence en lui-même de toute éternité (*Swayambhou*, l'être existant par lui-même ; *Bramh* ou *Bramba* au neutre) : il est la cause créatrice et matérielle de ce monde ; créateur et création, moteur et matière mise en mouvement ; tout émane de lui, tout est lui, tout rentre en lui. "Comme l'araignée projette p443 et retire ses fils, comme les plantes sortent de la terre et y retournent, comme les cheveux de la tête et les poils du corps croissent sur un homme vivant, ainsi l'univers émane de l'être suprême et inaltérable, subsiste en lui, et retourne à lui :... etc. Rammohun Roy." Si les créatures s'attribuent une existence individuelle hors de la Divinité, c'est l'effet d'une illusion ou d'une puissance magique (*maya*) par laquelle Dieu lui-même captive leurs sens. Dieu est la cause immédiate de tous les changements, sans qu'il en soit jamais affecté. L'univers n'est qu'un jeu immense qui se passe dans l'esprit suprême par des raisons incompréhensibles. On voit qu'Apollonius reproduit fidèlement ce point fondamental du Védantisme ; certes, on ne peut rien demander de plus clair que sa formule : "La modification des êtres visibles n'appartient en propre à aucun être individuellement ; mais toute modification appartient au seul être universel. Et comment la nommer cette cause de tous les phénomènes, sinon l'essence première, p444 laquelle indubitablement agit, et consent, et devient tout en toutes choses, Dieu éternel, qui seulement, par la variété des noms et des représentations, perd à nos yeux son propre nom, quoique à tort :... etc." Ce qui n'empêche pas Apollonius, dans un autre endroit de sa lettre, de parler de "la nature particulière de chaque espèce d'êtres placés dans le monde : *ut fert generis cujusvis rerum in mundo positarum ingenium*, " et d'invoquer cette nature spéciale pour expliquer les phases de vie et de mort, ou plutôt de visibilité ou d'invisibilité diverses pour chaque être. Il fait plus, il donne à chaque être individuel l'éternité, lorsqu'il dit, au même endroit, que nous ne paraissions mourir que "parce que l'âme, comme un vase, laisse écouler la matière qu'elle tenait retenue ; mais que ce vase ainsi vidé de matière est éternel, qu'il n'a pas eu de commencement et qu'il n'aura pas de fin : *materia, quae vi quadam detinetur, ex continente etiam vase aeterno, quod nec ortum habet nec interitum, diffluente*. " p445 Certes, ce serait une grande contradiction dans nos idées d'Europe, que cette existence d'un seul être et cette éternité d'une infinie multitude d'êtres divers ; mais ce n'en est pas une dans le système indien. Pour être Dieu, chaque partie de l'univers n'en est pas moins elle-même. Manou ne dit-il pas : "Lorsque le Souverain Maître a destiné

d'abord tel ou tel être animé à une occupation quelconque, cet être l'accomplit de lui-même toutes les fois qu'il revient au monde... etc." C'est ainsi, suivant le système indien, que la variété existe au sein de l'unité, l'individualité au sein de Dieu. Chaque partie de Dieu, quoique étant Dieu, a sa nature propre ; elle est Dieu, et cependant elle est distincte de Dieu en ce quelle s' imagine être elle-même. Elle est Dieu, et ne saurait se concevoir p446 séparée de Dieu ; car il n'y a qu'un seul être qui existe par lui-même : et cependant elle n'a pas conscience de sa divinité, et elle a conscience au contraire d'une existence individuelle ; c'est le phénomène du *moi*, ou l' *abankara*. Imbue à doses diverses des trois qualités fondamentales du principe vivant, on des trois *gounas*, chaque *moi* ou chaque partie de l'univers reçoit par ces *gounas* l'impulsion de l'être Suprême, et agit en conséquence de cette impulsion et de la proportion d'instincts ou de *gounas* qui lui a été attribuée par le Créateur. On peut, si l'on veut, appeler cela *panthéisme* ; mais il faut convenir que la création et la prédestination des Chrétiens ressemble fort à ce panthéisme. Assurément cette théorie anéantirait complètement la liberté de l'homme, et ne ferait de lui qu'une machine de bonheur et de malheur mise en mouvement à son insu par une main inconnue, si l'école du Védanta n'admettait pas que l'homme a la faculté et l'obligation de se débarrasser de cette fatalité, en reprenant conscience de sa véritable nature, c'est-à-dire en se rejoignant à Dieu, ou plutôt en devenant Dieu, par la destruction plus ou moins rapide de l'ignorance et de la passion, qui font de lui un Dieu ignoré de lui-même, en l'enchaînant aux apparences et aux phénomènes. Cet art de retourner à Dieu, en échappant, p447 comme je l'ai déjà dit, à la nécessité de la métempsychose, fut la source de la vie ascétique et contemplative. Chaque homme qui meurt est bien Dieu, comme dit Apollonius, chaque mort est bien un retour provisoire à Dieu, en ce sens que l'être qui meurt passe à l'état invisible, à l'état virtuel, à l'état de *vide*. Mais ce n'est pas un retour définitif ; il faudra, si on n'a pas obtenu et conquis le *nirvana*, revenir de nouveau dans le monde, et être encore la proie de l'illusion. Pour être Dieu véritablement, il n'y a pas d'autre voie que la contemplation et la vie ascétique. Et maintenant, je demande si la doctrine de Platon et de Pythagore n'est pas tout entière dans ce morceau, et si elle n'y est pas sans voiles, et formulée en langue métaphysique pure ? Tout homme qui aura étudié les philosophes grecs, et qui voudra examiner la question que je pose, en laissant de côté les préjugés et les puérilités qu'on enseigne dans nos chaires de philosophie et d'histoire de la philosophie, en tombera manifestement d'accord. Il est vraiment impossible, quand on entend quelque chose aux questions métaphysiques, de ne pas voir l'identité de la doctrine orientale et de la haute philosophie grecque, que résume, en les unissant, ce fragment bien authentique d'Apollonius. Apollonius, en effet, pour être Indien, ne sort p448 pas du cadre de l'antiquité grecque et romaine. Traduisez les termes orientaux de *vide* et de *plein* par les termes occidentaux de *visible* et d' *invisible*, vous aurez ce que vous êtes accoutumé à lire dans Platon, dans les divers fragments que nous avons de la philosophie pythagoricienne, dans Virgile, le vrai poète de cette philosophie, et dans Ovide, qui n'en fut qu'un mauvais interprète. Je vais le prouver aisément. Apollonius dit d'abord : "Rien ne meurt qu'en apparence, de même que rien ne naît qu'en apparence. Quand quelque chose passe de l'état d'essence à l'état de nature, nous appelons cela *naître* ; de même que nous appelons *mourir*, retourner de l'état de nature à l'état d'essence." Ovide ne fait-il pas dire à Pythagore : Rien ne périt dans l'univers entier, croyez-moi ; mais tout varie, et change de figure. Nous disons qu'un être vient de *naître* quand il commence à être autre qu'il n'était auparavant, et, quand il cesse d'être le même, nous appelons cela *mourir*. N'est-il pas évident que c'est le même principe, exprimé presque dans les mêmes termes ? Et pourtant Ovide altère, évidemment aussi, d'une façon très-grossière, la pensée philosophique. Il ne comprend p449 pas le passage alternatif de l'état de visibilité, ou de manifestation, ou de nature, comme dit Apollonius, à l'état d'invisibilité, d'essence, ou d'être. Il ne voit que la forme ; il voit la forme succéder à la forme ; l'état d'essence, ou d'être, ou de virtualité sans manifestation, disparaît dans ses vers. Il reproduit ainsi, sans la comprendre, la pensée de Pythagore. Mais enfin, il la marque et la reproduit assez pour que nous la retrouvions clairement dans Apollonius. Apollonius dit ensuite : "En réalité, aucune chose n'est jamais ni créée ni détruite ; mais seulement elle devient visible, ou bien elle est soustraite à la vue." N'est-ce pas précisément la distinction que nous avons rencontrée si souvent dans Platon, de l'*âme* et du *corps*, de l'âme qui est l'être, et du corps qui est la manifestation de l'être. Platon ne dit-il pas positivement : "L'être n'est pas le corps ; - le corps n'est qu'une manifestation de l'être ; - notre être individuel est une substance immortelle de sa nature." Seulement Platon, préoccupé surtout de distinguer et de faire distinguer aux Grecs l'âme et le corps, ou les deux états de l'être, force la séparation, la distinction de ces deux états, comme si l'être ou l'âme, étant manifesté dans le corps, restait pourtant un être complet en lui-même, indépendamment de cette manifestation. Et c'est ainsi qu'on p450 peut justement accuser Platon d'avoir été le père du faux et absurde Spiritualisme qui règne encore aujourd'hui. Si Platon se fût contenté de dire : "L'âme ou l'être est entièrement distinct du *cadavre*," il n'aurait rien dit que de vrai ; mais quand il dit : "L'âme ou l'être est entièrement distinct du *corps*," il se trompe. Car l'être se manifeste par ce corps vivant ; donc la distinction est impossible. Combien la formule d'Apollonius est plus exacte, plus profonde que ces phrases dans lesquelles Platon, comme nous l'avons vu plus haut, se résume en son traité

des *Lois* : "Il est nécessaire d'ajouter foi en toutes choses au législateur, mais principalement lorsqu'il dit que *l'âme est entièrement distincte du corps* ; que, dans cette vie même, *elle seule nous constitue ce que nous sommes* ; que *notre corps est une image qui accompagne chacun de nous*, en sorte que l'on a eu raison d'appeler simulacres les corps des morts ;... etc." Non, l'âme n'est pas distincte du corps, comme Platon l'entend ou le laisse entendre. Car, dans l'être vivant et manifesté par un corps, il n'y a véritablement ni âme ni corps ; et tous ceux qui, à la suite de cette distinction forcée et exagérée de Platon, ont voulu chercher p451 l'âme et le corps, comme choses distinctes, ont perdu leur peine à courir après des chimères. Et cette fausse analyse a engendré le Spiritualisme et le Matérialisme, qui sont deux erreurs et deux sources de maux pour l'humanité. Il ne faut donc pas non plus, comme Platon, en conséquence de cette fausse distinction métaphysique, dire que, "dans cette vie même, *l'âme seule nous constitue ce que nous sommes*." Car cette conclusion conduit et a conduit le monde à un ascétisme insensé, et, par suite, à une réaction matérielle également aveugle. Enfin, quant à la question de ce qui suit la mort, il ne faut pas dire non plus, comme Platon, que "l'on a eu raison d'appeler simulacres les corps des morts, parce que notre corps est un simulacre de notre âme." Entre le *cadavre* et le *corps* il y a une différence telle, que le cadavre n'est pas le corps. Le cadavre est un autre corps : il sera la *matière*, si vous voulez le nommer ainsi ; mais il n'est pas le corps. L'être, comme dit Apollonius, a cessé de se manifester ; de visible qu'il était, il est devenu latent ou invisible ; et en devenant invisible, il a laissé dans le monde visible un *cadavre*. Apollonius dit encore : "La modification des êtres visibles n'appartient en propre à aucun de ces êtres individuellement, mais toute modification appartient au seul être universel. Et comment p452 la nommer cette cause de tous les phénomènes, sinon l'essence première, laquelle indubitablement agit, et consent, et devient tout en toutes choses, Dieu éternel, qui seulement, par la variété des noms et des représentations, perd à nos yeux son propre nom, quoique à tort." N'est-ce pas là aussi la pensée unanime de tous les anciens législateurs religieux et de tous les philosophes ? N'est-ce pas la pensée de toute la philosophie grecque, comme de toute l'ancienne poésie religieuse de la Grèce ? Ne retrouve-t-on pas cette pensée suprême dans tous les monuments qui nous restent d'Orphée, de Pythagore, de Platon ? ne la retrouve-t-on pas dans Homère, dans Euripide, dans Sophocle, dans Ménandre, dans les fragments d'Aratus, dans la Prière de Cléanthe ? N'est-ce pas de cette pensée que S Paul s'emparait dans son discours à l'Aréopage, comme d'une vérité évidente et consentie, et au nom de laquelle il prétendait convertir au dogme de la résurrection, transformation du dogme de l'immortalité, ces Grecs si savants : "Hommes athéniens, en passant et en regardant vos divinités, j'ai trouvé jusqu'à un autel sur lequel il y a cette inscription : *Au Dieu inconnu... etc.*" p454 De même donc que S Paul, voulant enseigner cette immortalité de résurrection, qu'il croyait prochaine, la rattache à la nature essentielle de Dieu, et, de *l'immanence* de Dieu en toutes ses créatures, conclut cette justice et cette possibilité du jugement universel qui, suivant lui, a été décrété par l'être Absolu Seigneur de l'univers, de même Apollonius, pour expliquer la vie et la mort alternatives des créatures, c'est-à-dire aussi leur résurrection éternelle, montre que toute modification des êtres appartient à l'être Universel, en qui vivent le monde et toutes les créatures qui composent ce monde, en qui nous vivons, en qui nous nous mouvons, en qui nous sommes, comme dit S Paul. C'est le Dieu, en effet, de Pythagore comme de Moïse ; et le disciple de Pythagore devait parler de l'être *un et existant par lui-même*, absolument comme le disciple de Moïse. Aussi, lorsqu'un siècle après S Paul, S Justin d'Alexandrie, poursuivant la mission de S Paul, exhortait ces mêmes Grecs à se convertir à la religion nouvelle, il ne manquait p455 pas de s'autoriser particulièrement de Pythagore, et du sentiment de Pythagore sur l'unité de Dieu, et l'immanence de Dieu au sein de toutes les créatures. Soit que les écrits de Pythagore n'eussent pas encore péri, ou que son école eût conservé traditionnellement des textes remontant jusqu'à une haute antiquité, et qui lui étaient attribués, S Justin s'appuie sur l'autorité directe de ce philosophe. "Il n'a enseigné sur Dieu, dit-il, que des idées dignes de l'initiation qu'il avait reçue en égypte ; seulement il a exposé ses idées sous le voile mystérieux des symboles... etc." p456 Sur ce point donc encore, Apollonius, tout en s'exprimant comme s'expriment les livres de l'Inde, ne parlait pas autrement, au fond, que l'école grecque pythagoricienne. Enfin, Apollonius conclut de cette intervention perpétuelle de Dieu dans tous les phénomènes, que les êtres particuliers rentrent à la mort dans son sein, mais pour renaître par sa grâce ; et il se rit de la folie des hommes qui s'imaginent que les êtres réapparaissant à la vie sont des êtres nouveaux, et que l'être particulier peut engendrer quelque chose. L'être particulier, dit-il, ne peut réellement ni naître, ni mourir, ni engendrer d'autres êtres. Tout cela n'est qu'une vaine apparence. Ce qui fait naître, mourir, engendrer, c'est p457 l'être universel. Les êtres particuliers ne sont que l'ombre, pour ainsi dire, qui nous fait apercevoir et découvrir la vie, que sans cela nous ne verrions pas ; mais la vie, dans sa réalité, c'est l'être universel. Et néanmoins les êtres particuliers existent ; ils *existent* au sein de l'être universel, parce que l'être universel *est* en eux. Cela est la vérité, en effet, cela est la vraie religion, cela n'est pas le panthéisme. Voulez-vous savoir ce que serait le panthéisme ? Spinoza, *ce sage éveillé en Dieu*, comme dit Hegel, mais ébloui, selon nous par cet éveil soudain, et par conséquent à demi éveillé seulement et comme endormi encore, Spinoza, en un endroit de ses écrits,

nomme les âmes particulières *des modifications subites et passagères de l'âme du monde*. Voilà ce que serait le panthéisme. Mais si Spinoza avait dit : *Des modifications durables d'une certaine façon et véritablement éternelles de l'âme du monde*, il n'aurait dit que la vérité. Ai-je besoin, après ce que j'ai rapporté jusqu'ici, de prouver qu'Apollonius, dans cette formule de la *nie* des créatures en Dieu et de l' *être* de Dieu dans les créatures, n'est pas encore tellement Oriental, Indien ou égyptien, qu'il ne soit aussi Grec, pythagoricien ou platonicien ? p458 En décomposant cette idée, en la retournant de toute manière, en l'analysant, qu'y trouve-t-on ? Trois points : 1 Dieu, source immanente de tous les êtres ; 2 Retour par la mort de toute créature à Dieu ; 3 Persistance néanmoins et d'une certaine façon immutabilité des créatures, qui réapparaissent à la vie en se manifestant de nouveau. N'avons-nous pas trouvé ces trois points aussi dans Virgile ? Il n'y a entre la science d'Apollonius et la poésie de Virgile qu'une différence de forme : le fond est identique. N'avons-nous pas trouvé également ces trois points dans Platon, excepté lorsque Platon erre jusqu'à absorber complètement et éternellement les âmes dans l'être universel, ou lorsqu'il les fait passer, par une sorte d'attraction physique, et sans intervention pour ainsi dire de l'être universel, dans de nouveaux corps par la métempsychose, c'est-à-dire lorsque Platon tombe dans le panthéisme des deux façons dont on peut y tomber ? Enfin ces trois points ne sont-ils pas aussi fortement accusés que possible dans tout ce que nous avons cité sur Pythagore ? Certes, il est curieux d'entendre un philosophe grec, contemporain de Jésus-Christ, professer avec assurance la doctrine des Brahmes, dans la langue métaphysique des Brahmes ; c'est un témoignage p459 unique en son genre. Mais qu'on ne nous dise pas qu'il faut reléguer ce témoignage parmi ceux des écoles indiennes, et que ce témoignage n'est pas compétent pour expliquer synthétiquement le sentiment des anciens sur cette question de la vie éternelle et de la vie future. Je dirais plus volontiers que ce témoignage est de nature à nous expliquer radicalement et complètement tout le mystère de la philosophie grecque, et à dissiper ainsi les nuages qui couvrent encore cette philosophie. En effet, nous avons là la vérité même dont les Grecs ont fait un usage souvent admirable et souvent fort défectueux, et dont ils ont ainsi tiré soit la vérité, soit l'erreur. Ils la possédaient, au fond, cette vérité, et néanmoins ils en ont souvent tiré l'erreur, et principalement l'espèce d'erreur où Spinoza, dans ces derniers temps, paraît s'être jeté à son tour, l'idée de la réfusion des âmes particulières dans l'âme du monde. "à peine, dit Gassendi, y a-t-il eu aucun philosophe (tel est l'aveuglement et la faiblesse de l'esprit humain !) qui ne soit tombé dans l'erreur de croire la *réfusion de l'âme humaine dans l'âme du monde... etc.*" p460 Le docte Gassendi croit résumer là d'une façon complète, absolue, et en se fondant sur l'évidence du fait, une foule de témoignages qui nous restent de l'ancienne philosophie grecque. Il se trompe néanmoins. On pourrait lui soutenir, avec solidité et en s'appuyant d'autant de témoignages, que les anciens philosophes n'ont pas cru à cette réfusion dans l'âme universelle. Pythagore (tous les monuments l'attestent) maintient à la fois l'être universel et les êtres particuliers. Platon, vulgarisateur de la philosophie, fut obligé de se tromper, à cause de sa mission même, comme je l'ai montré ; et pourtant (je crois l'avoir prouvé) il n'erra pas foncièrement, et, au principe, il n'y a pas d'erreur chez lui. Apollonius, à son tour, répond à l'accusation portée par Gassendi ; car, bien loin de *briser le vase*, il appelle l'être particulier un *vase éternel*. Il faut distinguer. Quand Cicéron dit que "nous tirons et puisons nos âmes en Dieu," et que p461 "telle est l'opinion des plus sages et des plus savants des hommes," ni Cicéron ni les philosophes dont il invoque le témoignage ne se trompent. Quand ailleurs il dit que "l'esprit humain, tiré de l'esprit divin, ne peut être justement comparé qu'à Dieu," il n'est pas non plus dans l'erreur, quoique son expression soit imparfaite. Quand il dit que "rien dans le monde visible ne peut nous expliquer l'origine de cet invisible qui est en nous, et que nous appelons esprit ou âme ; que rien ne se montre dans les corps, tels que nous les considérons, qui ait mémoire et pensée, qui retienne le passé, prévoie l'avenir, embrasse le présent ;... etc." p462 Cicéron ne profère encore là que des vérités irréprochables. Quand Sénèque, cet autre écolier des philosophes grecs, s'écrie : "Eh ! pourquoi ne croirait-on pas qu'il y a du divin dans celui qui est une partie de Dieu ? Ce Tout qui nous contient est Un, et ce Un est Dieu ; et nous sommes ses associés et ses membres," Sénèque aperçoit et indique une grande vérité, quoique les mots de *partie de Dieu* et de *membres* qu'il emploie puissent aisément conduire à une grande erreur. Quand Sextus Empiricus, s'appuyant du sentiment de Pythagore, d'Empédocle, et de toute l'école Italique, dit "qu'il n'y a qu'un seul esprit infus dans l'univers, qui lui fournit des âmes, et qui unit les nôtres avec toutes les autres," Sextus ne dit pas autre chose que ce que dit bien mieux encore S Paul. Je pourrais citer, des anciens, cent autres passages semblables, c'est-à-dire irréprochables, et pourtant aussi voisins de l'erreur que de la vérité. Poussez, en effet, l'idée plus loin, demandez à Cicéron ce que devient *cette âme puisée en Dieu*, ce que devient après la mort *cet esprit p463 comparable à Dieu*, ce que devient *ce principe invisible qui est en nous, qui est nous, et qui sent, qui veut, qui sait, qui vit en un mot* ; Cicéron vous répondra bien d'abord que ce principe, cette âme, cet esprit est *éternel* (éternel dans le vrai sens du mot, non pas *immortel pour l'avenir* seulement, comme on s'est habitué à dire depuis les derniers siècles, quand on parle de ce que l'on appelle aujourd'hui l'immortalité de l'âme ; mais *immortel au passé, au présent, au futur ; éternel, en un mot, à parte ante et à parte post*, comme on disait dans la Scolastique, c'est-à-dire sans commencement et sans fin, ce que

les Latins exprimaient surtout par le mot de *sempiternus*). Mais pressez encore Cicéron, et vous le verrez incertain arriver, sans pouvoir ni les accepter ni les rejeter, aux fables de Platon, à sa métempsychose, à son absorption en Dieu. Cicéron, en vrai représentant de l'école directement sortie de Platon, après vous avoir répété avec conviction les enseignements supérieurs de l'Académie primitive, finira par se fondre insensiblement dans l'académie sceptique de Carnéade et d'Arcésilaüs. Faites la même question à Sénèque, et bientôt vous verrez p464 que l' *être qui a du divin*, suivant Sénèque, pourra bien devenir *Dieu* ; que *la partie de Dieu* pourra bien se perdre dans le *Tout* ; et que de *membres* et d' *associés* de ce *Tout qui est Dieu*, nous pourrions bien devenir *rien* : "On se fâcherait volontiers, écrit Sénèque à un de ses amis, contre quelqu'un qui nous réveille lorsque nous sommes occupés d'un songe agréable. Il nous enlève un plaisir, qui, quoique faux, a cependant tous les effets d'un plaisir véritable... etc." C'est ainsi p465 que tant de philosophes, dans l'antiquité, et tant de disciples de ces philosophes, perdaient aisément leur *beau songe*. Pourquoi ? parce que cette vérité que "Dieu est un esprit répandu dans tout le monde, et qui pénètre la substance intime de toutes choses," vérité qu'ils sentaient profondément, n'est que la moitié de la vérité, et devient une erreur, si l'on n'ajoute immédiatement que "chaque être particulier, quoique vivant au sein de l'être universel et par sa perpétuelle intervention, n'est pourtant pas, comme dit Spinoza à l'endroit que j'ai cité, une modification subite et passagère de Dieu." Il faut savoir que Dieu est l'Océan éternel dont parle Spinoza, mais que l'être particulier n'en est pas moins pour cela un *vase éternel* au sein de cet éternel, comme dit Apollonius. Rien donc de plus aisé que de tomber de la proposition vraie, évidente, certaine, sur Dieu, dans la proposition fautive sur la créature. Et de là cette accusation que porte Gassendi contre la plupart des anciens philosophes, d'avoir adopté le système de la *réfusion dans l'âme universelle*. Gassendi ne s'est pas aperçu que la philosophie grecque n'erra sur ce point, comme nous l'avons vu si manifestement de Platon, que dans les conséquences de son principe ; qu'au début de ses raisonnements elle ne partait pas de cette *réfusion*, qu'elle partait au contraire de l'existence certaine p466 des êtres particuliers ; qu'elle avait proclamé, sans mensonge, sans hypocrisie, avec une foi complète, l'éternité de l'être particulier ; mais qu'arrivée à ce point, elle se trouva fort embarrassée de cette durée éternelle des êtres particuliers ; qu'elle épuisa toutes les hypothèses qui pouvaient se présenter naturellement à cette époque du développement de l'esprit humain, et que de là sortirent pour elle les erreurs, savoir : soit la confirmation de la croyance populaire aux paradis et aux enfers, soit la confirmation de la croyance populaire à la métempsychose confuse et indéterminée, soit enfin la confirmation de la croyance également populaire au néant après la mort, que les philosophes transformèrent en une *réfusion* dans l'être universel. Il ne faut donc pas imputer à la philosophie grecque, comme une erreur radicale et de principe, ce qui n'était qu'une erreur dans les conséquences et dans les déductions. Pour conduire à fin ce grand principe de l'existence des êtres particuliers dans l'être universel, que manquait-il à l'esprit humain à cette époque de l'humanité ? que manquait-il, dis-je, à cette grande philosophie qui réunit tous les sages ? Ce qui lui manquait, je l'ai montré : une conception suffisante de la perfectibilité des êtres, ou, en d'autres termes, de la création éternelle. p467 Et, encore une fois, je n'invente pas cette explication. Voulez-vous l'entendre de la bouche même des anciens ? Un des plus célèbres Platoniciens, Hiéroclès, qui enseignait à Alexandrie au cinquième siècle, et dont il nous reste un précieux Commentaire sur les *Vers dorés de Pythagore*, avait composé un autre livre sur la Providence et sur le Destin, dont Photius nous a conservé des extraits. Or, dans un de ces fragments, méditant sur le principe de l'éternité de l'être, Hiéroclès arrive à admettre la métempsychose, ou la transmigration des âmes, parce que "*sans elle*, dit-il, *on ne peut justifier les Voies de la Providence*." Ne sentez-vous pas, dans cet aveu, avec une parfaite évidence, ce qui a fait errer Platon, et ce qui a conduit, de conséquence en conséquence, par une route presque inévitable, la philosophie grecque soit à la métempsychose, soit aux fables des enfers et des paradis, soit à l'absorption en Dieu ? *Il fallait justifier la Providence*, et, l'idée divine de la perfectibilité n'étant pas encore assez clairement révélée au sein de l'esprit humain, on ne savait justifier la Providence et expliquer la *causalité* des choses qu'avec ces fausses hypothèses. Aujourd'hui nous pouvons justifier autrement la Providence. p468 chapitre VI. Preuve par Moïse. Je passe à la seconde branche de la tradition de notre monde occidental, à la tradition sémitique ou hébraïque. Il y a une chose, une chose grave, qui n'a pas encore été bien comprise jusqu'ici. Pourquoi Moïse, ce grand prophète, ce grand législateur, souche, en apparence, plus directe que toute autre de toute la religion des temps modernes, prédécesseur de Jésus-Christ, révélateur avant lui, et par là même auteur de ce que nous appelons encore, nous autres occidentaux, la vraie révélation et la vraie religion ; pourquoi, dis-je, ce grand homme, nourri dans toute la science de l'égypte, n'a-t-il pas enseigné le dogme de l'immortalité de l'âme ? "Il est très-certain, dit avec raison Voltaire, que Moïse, en aucun endroit, ne propose aux Juifs des récompenses et des peines dans une autre vie ; qu'il ne leur parle jamais de l'immortalité de leurs âmes ; qu'il ne leur fait point espérer le ciel, qu'il ne les menace point des enfers... etc." p471 Tout le monde sait que, sur ce point de fait, il n'a pas été possible de répondre à Voltaire. L'abbé Bergier, qui a résumé, dans son *Dictionnaire de Théologie*, toute la controverse catholique contre les protestants et les philosophes, rassemble vainement sept à huit passages,

non pas du *Pentateuque* (où il n'y a pas un mot qui ne soit positivement opposé au dogme de l'immortalité de l'âme, comme on entend ordinairement ce dogme), mais des Prophètes ou autres écrivains sacrés antérieurs à la captivité de Babylone ; et ces passages, loin de prouver en faveur de l'opinion de Bergier, prouvent plutôt le contraire. Croirait-on que p472 Bergier est obligé, par exemple, d'avoir recours à ce texte de l' *Ecclesiaste* : "La fin de l'homme et des animaux est la même, et leur condition est égale. Comme l'homme meurt, ainsi meurent les animaux. Tous les êtres respirent par le même mode, et l'homme n'a rien de plus que l'animal. Tout est vanité. Tout va en un même lieu... etc." On demandera comment il est possible que Bergier ait songé à se servir d'un semblable témoignage ! C'est que, dans l'extrême pénurie où il se trouve de citer quelque chose de la Bible qui ait trait à l'immortalité de l'âme comme l'entendent les Chrétiens, il prétend prouver au moins par ce texte que la question même n'était pas aussi complètement p473 ignorée des Juifs que la Bible le ferait croire. Vous voyez bien, s'écrie-t-il, que les Hébreux, dès avant la captivité, s'étaient posé le problème de l'immortalité de l'âme ! Salomon, ou l'auteur, quel qu'il soit, de l' *Ecclesiaste*, conclut son chant de douleur sceptique par une exhortation épicurienne, dans le sens de la vraie doctrine d'épicure. Il conseille aux jeunes gens de jouir de la vie, mais de ne pas s'y attacher follement, et de songer aux infirmités de la vieillesse et à ce jour fatal "où l'homme va à sa maison éternelle, et où les pleureurs le pleurent dans les rues et dans les places publiques ;" à ce jour "où la poudre retourne dans la terre, telle qu'elle avait été avant notre vie, et où le souffle qui nous animait retourne à Dieu, qui nous l'avait donné." C'est la morale d'Horace. Bergier y voit l'immortalité de l'âme et la menace du jugement dernier ! Son plus fort argument est celui-ci : "Les égyptiens, les Chananéens, les Chaldéens, les Perses, les Indiens, les Chinois, les Scythes, les Celtes, les anciens Bretons, les Gaulois, les Grecs et les Romains, les sauvages mêmes, ont cru de tout temps à l'immortalité de l'âme, et l'on s'imaginerait p474 que les Juifs ignoraient profondément cette vérité !" Cela peut paraître étrange, en effet ; mais il est certain néanmoins qu'on ne trouve aucune mention quelconque de cette vérité dans la Bible avant l'époque de la captivité, et qu'au contraire tout dans le *Pentateuque* et dans les autres ouvrages du Canon juif antérieurs à la captivité est directement contraire au dogme de la vie future, tel qu'on le comprend dans le Christianisme moderne. Il y a eu sur ce point de fait, longtemps avant les remarques de Voltaire, une longue et importante controverse, dont il est nécessaire que j'indique en peu de mots les phases. En 1672, le savant Dodwell, professeur à Oxford, publia une *Lettre sur la manière d'étudier la théologie*, où il prétendait que "l'âme n'était rendue immortelle que par un esprit d'immortalité que Dieu y joignait à l'égard de ceux qui étaient dans son alliance." Plus tard, en 1704 et 1706, il développa sa pensée dans deux ouvrages, dont le dernier parut sous ce titre : " *Discours épistolaire*, où l'on prouve, par l'écriture et par les premiers Pères, que l'âme est un principe naturellement mortel ; mais qu'il est actuellement rendu immortel par la volonté de Dieu pour le punir ou p475 le récompenser : immortalité qui lui est communiquée en vertu de son union avec l'Esprit divin qu'il reçoit dans le baptême, et où l'on fait voir que personne, depuis les Apôtres, n'a le pouvoir de donner ce divin esprit immortalisant, excepté les évêques." Cet ouvrage de Dodwell fit beaucoup de bruit : en effet, c'était établir l'immortalité de l'âme sur un fondement bien ruineux, que de la faire dépendre du pouvoir spirituel des évêques. Les esprits forts triomphèrent de voir un membre des plus illustres de l'église anglicane réduit à soutenir que l'âme est un principe naturellement mortel, qui a besoin d'être uni à l'esprit divin pour participer à l'immortalité. Les théologiens les plus contraires aux idées épiscopales de Dodwell furent très-embarrassés de répondre. Il était si évident que l'écriture juive ne connaît pas ce qu'on appelle aujourd'hui l'immortalité de l'âme, que Dodwell paraissait triompher par ce seul motif. Comment croire, en effet, que si les âmes des hommes étaient immortelles par elles-mêmes, Dieu n'aurait rien révélé aux Juifs de la vie future ? Le sentiment de Dodwell expliquait à la fois deux points fort difficiles à justifier de toute autre façon : savoir, d'une part, la nécessité de la mission de Jésus, de sa Révélation, et de l'institution du baptême ; et, d'autre part, le silence absolu de Moïse sur la vie future, et son rejet absolu des p476 opinions égyptiennes, indiennes, chaldéennes, ou persanes, sur l'âme. Aucune réponse théologique de quelque valeur ne fut faite à Dodwell. Ce fut Clarke qui le réfuta ; mais, au lieu de le suivre sur le terrain de la tradition et de la théologie, Clarke se retrancha prudemment dans une question de pure métaphysique, et prétendit donner une "démonstration philosophique rigoureuse de l'immatérialité et, par suite, de l'immortalité naturelle de l'âme." C'était mettre la Révélation dans un autre embarras. Car si l'âme est naturellement immortelle, et que nous puissions naturellement aussi le savoir, à quoi bon la Révélation, et qu'est venu faire Jésus ? De simples mortels, Hermès, Pythagore, Platon, Descartes, ou même Clarke au besoin, auraient pu suffire à notre salut et à notre rédemption. Véritablement le Christianisme ne s'est jamais relevé de cette dernière controverse, qui venait après tant d'autres. Elle eut un grand éclat et une grande importance au dix-huitième siècle ; mais ce fut l'incrédulité, ce fut Bayle, ce fut Voltaire, qui en recueillirent les fruits. L'incrédule Collins répondit à Clarke, et n'eut pas de peine à rendre fort douteuse sa démonstration de l' *immatérialité* de notre âme. Le scepticisme eut finalement gain de cause. Cette controverse fixa du moins, d'une manière p477 irrévocable, ce point d'histoire, que Moïse ne parle en

aucun endroit de l'immortalité de l'âme, et que toutes les promesses de l'Ancienne Alliance sont tournées vers la vie présente, ou du moins vers une tout autre conception de la vie future que celle que l'on entend ordinairement par ce mot. à partir du commencement du dix-huitième siècle, il ne s'est pas trouvé un seul théologien consciencieux et savant qui ait osé révoquer ce fait en doute. Mais à partir de cette époque on a cherché à expliquer ce fait. Au plus fort même de la dispute entre Dodwell, Clarke, et Collins, Guillaume Sherlock, doyen de Saint-Paul et chapelain du roi, publia un traité *De l'immortalité de l'âme et de la Vie éternelle*, où il essaie de résoudre les difficultés qu'on avait soulevées. Il reconnaît positivement qu'il n'y a aucune trace quelconque de vie future différente de la vie terrestre dans les livres hébreux. Il veut seulement que ces livres aient été une induction pour y faire songer les Juifs. Après avoir cité un certain nombre de faits *insinuatifs*, suivant lui, de cette idée de la vie future : "Ainsi, dit-il, quoiqu' on ne trouve aucune promesse positive d'une autre vie sous l'Ancienne Loi, tous ces événements l'insinuaient et la faisaient espérer aux Juifs." p478 Et plus loin : "On m'objectera peut-être que ce que je viens de rapporter de la Bible ne prouve point qu'il y ait une vie à venir, puisque la Loi n'en dit pas un seul mot, et que toutes les promesses qu'elle renferme sont temporelles... etc." Sherlock, par cette explication du Mosaïsme, p479 préluait à l'explication plus complète, mais non encore suffisante suivant nous, qu'en ont donnée depuis Warburton et Lessing. L'idée de ce théologien est celle-ci : Que tous les arguments psychologiques, à la façon de Descartes ou de Clarke, pour prouver l'immortalité de l'âme et une vie à venir, n'ont pas en eux-mêmes de solidité et de certitude ; - Que le simple argument tiré du désir naturel que nous avons de l'immortalité, et du sentiment également naturel que nous avons de la justice et de la providence de Dieu, est plus fort et en dit plus que ces prétendues preuves ; - Que le véritable fondement sur lequel notre espérance de la vie éternelle est bâtie ne doit pas être cherché en dehors de la religion ; - Que la religion a eu deux phases, l'Ancienne et la Nouvelle Loi ; - Que l'Ancienne Loi ne fut qu'une préparation à la Nouvelle ; - Que la vie future n'était pas enseignée ostensiblement dans l'Ancienne Loi, mais qu'elle y était implicitement exprimée dans l'idée explicite d'une Providence divine s'appliquant à toute la nation juive, et d'une Alliance entre Dieu et Abraham, c'est-à-dire entre Dieu et la postérité d'Abraham ; - Enfin que la Nouvelle Loi, ou la seconde Alliance, a confirmé ces promesses obscures de vie et d'immortalité par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts et par la promesse d'une résurrection générale. p480 On ne saurait nier qu'il n'y ait dans ces idées une véritable profondeur. Aussi ce traité eut-il en son temps beaucoup de célébrité. Enfin, vers le milieu du dix-huitième siècle, le savant évêque de Gloucester, Warburton, publia son grand ouvrage de la *Divine Légation de Moïse*. Non seulement il constata, avec une érudition invincible, que Moïse n'a pas enseigné la doctrine de l'immortalité des âmes, mais il osa faire de cette lacune la preuve que Moïse avait été divinement inspiré. Pour comprendre l'idée de Warburton, il faut avoir le secret de sa façon de penser, en général, sur la religion et sur la politique. Ce fut certainement un des plus forts génies du dix-huitième siècle que cet évêque anglais. Atteint lui-même par l'incrédulité générale de son époque, il essaya pourtant de résister à ce torrent, qui détruisait, disait-il, la société, la religion, tout bonheur et toute moralité dans le monde. Son principe était l'alliance nécessaire de la société civile et de la société religieuse, pour assurer le bien-être et la félicité des hommes. Il écrivit un livre savant et solide sur ce sujet, et son ouvrage plus célèbre sur le Mosaïsme n'est réellement qu'une application du même principe : "Tous les anciens législateurs, tous les anciens sages, disait-il, étaient convaincus que la religion p481 et la police civile sont inséparables, et c'est pourquoi ils les ont toujours enseignées et établies de concert... etc." Véritablement, au fond, Warburton pensait que Moïse ne croyait pas à l'immortalité de l'âme, et qu'il ne croyait qu'à la réfusio des âmes dans l'âme Universelle, sans peine ou récompense après la mort. Et, en effet, si Warburton, comme nous l'avons vu, a soutenu cela de Platon, de Pythagore, et de tous les philosophes grecs, sans autre exception que Socrate, malgré tant d'écrits et de monuments où le contraire est affirmé, combien, à plus forte raison, devait-il le penser de Moïse, qui n'enseigne que la vie terrestre, et qui n'a pas une seule prescription relative à la vie future ! Mais tandis que, suivant Warburton, les antiques législateurs des Gentils, et, à leur suite, les philosophes p482 païens qui s'occupèrent de législation et de morale, avaient eu besoin de tromper les hommes, et, tout en ne croyant, pour leur part, qu'à la réfusio des âmes dans l'âme Universelle du monde, avaient inventé néanmoins ou répandu les fables des paradis et des enfers, et la fable de la métempsychose, en un mot le dogme moral des peines et des récompenses après la mort, pour donner appui aux lois civiles et combler les lacunes de ces lois, Moïse, plus franc, plus sage, et plus fort, n'avait pas eu besoin d'enseigner aux Juifs des dogmes auxquels il n'ajoutait pas foi. Il n'avait pas flétri sa bouche par le mensonge ; il avait donné une loi pure ; il avait été réellement le législateur sacré. Saisissant, par une inspiration céleste, le lien de toute chose, le lien de la religion et de la politique, l'union du principe infini et du fini qui en est la manifestation, l'identité et l'unité de la vie, Moïse avait fait une législation toute terrestre, mais qui n'avait pas besoin, pour être parfaite, de la connaissance d'une vie future, ni, par conséquent, besoin de s'étayer de prescriptions prises dans cette vie. Deux objections renversaieent ce système. La première, c'est qu'on peut accuser Moïse, dans cette hypothèse, d'un bien plus grand mensonge que s'il eût parlé de vie future, même

en n'y croyant pas. Car n'est-il pas évident que ces menaces p483 toutes temporelles et ces récompenses toutes temporelles, dont Dieu frappe sans cesse les oreilles des Juifs dans la Bible, ne pouvaient pas s'exécuter et avoir un exact accomplissement ? Dieu dit : "Si vous gardez mes ordonnances, je vous enverrai de la pluie quand il vous en faudra, du soleil, et tous les biens de la terre." évidemment la chose était impossible. Moïse, en resserrant ainsi la vie, en ne lui donnant que l'espace et l'étendue du présent, avait trop présumé du bonheur qui pouvait résulter collectivement, et, à plus forte raison, individuellement, pour les Juifs, de sa législation. Le présent ne saurait nous remplir, ni porter en lui-même le bien, récompense du bien, le mal, punition du mal. Et il est si vrai que c'est là, en effet, le défaut de la législation de Moïse, que les livres saints eux-mêmes nous montrent les Juifs déserteurs de cette loi, précisément à cause qu'ils ne trouvaient pas que la compensation entre le bien ou le mal qui leur advenait et leur attachement à la loi fût exacte ; en d'autres termes, parce que ni ces récompenses temporelles, ni ces peines temporelles, annoncées et jurées par le Dieu de Moïse, ne s'accomplissaient exactement. Warburton sentit la force de cette objection ; mais ce savant homme aima mieux avoir recours à un miracle, et adopter une absurdité, que de renoncer à la perfection absolue du Mosaïsme. p484 Il imagina donc un miracle continu de Moïse à Jésus, et consistant en ce que Dieu aurait attribué à chaque Juif individuellement le degré de bonheur ou de malheur que méritait son obéissance ou sa désobéissance à la loi. Ainsi une espèce d'ordre surnaturel aurait régné parmi le peuple de Dieu, en même temps que l'ordre naturel. Et, pour avoir voulu trouver parfaite la législation sans vie future, ou sans ordre surnaturel, de Moïse, Warburton se vit à la fin obligé d'admettre quelque chose de tout-à-fait inconcevable, savoir un ordre naturel au sein d'un miracle continu, ou, ce qui revient au même, un miracle continu pour réparer et rectifier l'ordre régulier de la nature et de la vie. Mais une autre objection, non moins terrible, s'élevait encore contre ce système. Puisque cette législation avait eu un terme ; puisque les Juifs eux-mêmes, dès une haute antiquité, s'étaient laissés aller en grand nombre aux opinions des nations étrangères sur l'âme et son immortalité ; puisque finalement le Christianisme était venu, et avait développé non le Saducéisme, mais le Phariséisme et l'Essénianisme, c'est-à-dire celles des sectes juives qui avaient embrassé l'idée de l'âme et de la résurrection ; en un mot, puisque le Christianisme s'était fondé sur la résurrection de Jésus, et sur la résurrection promise de tous les p485 hommes ; la Loi de Moïse, qui avait laissé ignorer ce dogme d'une vie future, était donc imparfaite pour cela même. Que répondre à cette dernière objection, qui porte sur l'idée ? Il n'y avait pas là à répondre par un miracle. Warburton ne répondit pas. évidemment, comme le dit Lessing, qui reprit plus tard et corrigea l'idée de Warburton, ce savant homme avait tendu l'arc outre mesure. Il aurait dû se contenter de soutenir que l'absence du dogme de l'immortalité, qu'il apercevait dans Moïse, n'ébranlait en rien le caractère divin de sa mission ; mais il n'aurait pas dû voir là une perfection absolue. Une perfection absolue attribuée au Mosaïsme est inexplicable avec le Christianisme. Tout considéré, le livre de Warburton, quelque riche qu'il soit d'érudition, et bien qu'il ait donné naissance à un grand nombre de réhabilitations modernes, plus ou moins remarquables, de l'ancien Judaïsme, ne valait pas, pour la théologie, le livre plus modeste du docteur Sherloch, qui l'avait précédé. Aussi est-ce au système de ce dernier que Lessing se trouva naturellement ramené, quand, frappé de la science de Warburton, et effrayé de son audace, il essaya de s'expliquer à lui-même ce grand problème. Lessing ne cite pas et probablement ne connaissait p486 point son devancier Sherloch ; mais il y a néanmoins une grande analogie pour le fond entre leurs théologies. Seulement, le docteur anglais de la fin du dix-septième siècle est profondément enfoui sous la superstition de la forme chrétienne, tandis que le théologien et philosophe allemand de la fin du dix-huitième siècle sort de cette forme usée de toute la hauteur d'un géant. Qui ne connaît pas le petit livre de Lessing intitulé *l'éducation du genre humain* ? C'est un livre sublime, un livre prophétique, un de ces livres jetés hardiment à un instant solennel entre le passé et l'avenir. On prétend que, quand le paganisme tomba, le dernier Oracle émit cette parole : *Les dieux s'en vont*, que les Chrétiens interprétèrent en disant que les démons qui, suivant eux, étaient ces faux dieux, cédaient la terre à Jésus-Christ. à la fin du dix-huitième siècle, on pouvait dire aussi : *Les dieux s'en vont*. Toutes les religions étaient détruites, toutes les croyances dissoutes. Le Christianisme s'en allait rejoindre le Mosaïsme dans la tombe. Mais où était le principe nouveau destiné à sauver le monde, et devant lequel fuyaient les anciens dieux ? Lessing, le plus grand penseur de l'Allemagne depuis Leibnitz, fut, pour suivre ma comparaison, un des mages qui visitèrent le nouveau-né dans sa crèche, et qui l'annoncèrent à l'univers. Qu'il est touchant de voir ce théologien p487 enthousiaste du Christianisme annoncer qu'il a aperçu une nouvelle lumière : "Je me suis placé sur une colline d'où je crois découvrir plus loin que la route tracée de mon temps. Mais je n'appelle pas hors du sentier frayé le voyageur pressé qui ne cherche qu'à atteindre bientôt le gîte... etc." Quelle était donc cette indication que Lessing rapportait à ce dix-huitième siècle qui avait entendu retentir l'oracle : *Les dieux s'en vont* ? "Lessing, dit Madame de Stael, soutient, dans son *Essai sur l'éducation du genre humain*, que les révélations religieuses ont toujours été proportionnées aux lumières qui existaient à l'époque où ces révélations ont paru... etc." p488 Ce résumé de Madame de Stael n'est qu'une expression fort incomplète du livre de Lessing. L'idée profonde de Lessing est précisément celle que nous

soutenons dans tout cet ouvrage, savoir que "le genre humain est un être collectif, animé d'une vie propre, et dont Dieu fait l'éducation." Et, au-dessous, et plus profondément encore, on trouve dans Lessing cette autre idée dont nous sommes occupés à fournir la démonstration en ce moment, savoir que "Moïse a eu raison de ne pas enseigner aux Juifs l'immortalité de l'âme, telle que les païens l'ont en général comprise, telle que le vulgaire l'a acceptée chez tant de peuples, et telle qu'on la conçoit ordinairement aujourd'hui ; car l'immortalité, ainsi comprise, est une erreur et une chimère." Enfin, au-dessous encore et plus profondément, se trouve aussi dans Lessing, la vérité fondamentale que nous proclamons, savoir que "l'immortalité des âmes humaines est indissolublement attachée au développement de notre espèce ; que nous qui vivons p489 sommes non seulement les fils et la postérité de ceux qui ont déjà vécu, mais au fond et réellement ces générations elles-mêmes, et que c'est ainsi, et uniquement ainsi, que nous vivons toujours, et que nous sommes immortels." Toutes ces pensées, dis-je, sont dans Lessing très-explicitement, bien qu'elles n'y soient ni développées ni démontrées. Lessing les sentit, et ne les démontra pas ; il les comprit plutôt par le cœur que par l'intelligence, lui pourtant si grand philosophe que beaucoup de juges en Allemagne, et des meilleurs, le déclarent le prince des penseurs modernes de cette Allemagne, sans excepter de la comparaison ni Kant ni personne. Mais n'anticipons pas sur ce qui trouvera plus loin sa place indiquée. Nous citerons textuellement et presque en entier le court chef-d'oeuvre de Lessing : le lecteur pourra juger si son témoignage a la valeur que nous lui donnons. Bornons-nous ici à l'explication que Lessing a fournie de ce problème : "Pourquoi Moïse et toute l'Ancienne Loi n'ont-ils pas professé le dogme de la vie future ?" Lessing répond : "Parce que le genre humain est progressif, parce que la religion est progressive, parce que la Révélation au sein de laquelle vit et se développe l'esprit humain est progressive." p490 Pour expliquer cette progression ou ce développement successif de la vérité religieuse ou de la Révélation, en rapport avec le développement naturel de l'humanité, Lessing commence par comparer la Révélation à une sorte d'éducation, et pose ainsi son idée : "La Révélation est au genre humain ce que l'éducation est à l'individu. L'éducation est une révélation qui a lieu chez l'individu, et la Révélation est une éducation qui a eu lieu et qui a lieu encore chez le genre humain." On sent ici, dès le début, le théologien chrétien qui ne veut pas renoncer à une Révélation particulière, distincte du développement de la raison humaine. Mais qu'importe, puisque Lessing convient que la Révélation, ainsi entendue par lui, n'est pas autre chose qu'un cas particulier de cette raison humaine, qu'elle n'est que cette raison plus éclairée, plus directement inspirée de Dieu. Partout où brille la raison, Dieu éclaire. Seulement, dans certains hommes, dans certains peuples, à certaines époques, la raison brille d'un plus grand éclat, c'est-à-dire que Dieu, voulant former le genre humain, éclaire davantage en certains points du genre humain. C'est ce que dit positivement Lessing, quand il ajoute : "L'éducation ne donne à l'homme rien qu'il ne pût aussi bien avoir de p491 lui-même ; seulement elle le lui donne plus vite et plus facilement. Pareillement, *la Révélation ne donne au genre humain rien à quoi la raison humaine ne pût parvenir aussi, abandonnée à elle-même* ; mais seulement la Révélation a donné et donne plus tôt les choses importantes." La religion, à une époque quelconque, n'est donc pas la vérité absolue, mais seulement la vérité relative, la vérité telle que les hommes à cette époque pouvaient la concevoir. Elle ne peut jamais être le mensonge, mais elle n'est pas toute la vérité ; elle contient en germe la vérité de l'avenir, mais en germe seulement et comme à l'état d'enveloppement. Une condition essentielle, en effet, c'est que la religion soit comprise, et, pour être comprise, qu'elle ne soit pas trop supérieure à ce genre humain qui l'accepte. De quelle utilité serait-elle à ce genre humain, je le demande, s'il n'y avait entre elle et ce genre humain aucune relation, aucun rapport, aucune harmonie ? Cette vue si vraie et si raisonnable nous montre quel sentiment nous devons avoir aujourd'hui pour les religions du passé : "Pourquoi, dit Lessing, ne pas mieux aimer considérer, dans toutes les religions positives, *la marche nécessaire de l'esprit humain* en tous temps et en tous lieux, dans le p492 passé comme dans l'avenir, que de prodiguer le sourire ou la colère à l'une d'elles ? Rien, dans le meilleur des mondes, ne mériterait notre dédain, notre haine, et les religions seules seraient exceptées ! Dieu aurait une part dans tout, et il n'en aurait pas dans nos erreurs !" Lessing pose donc comme indubitable que la Révélation, pour être vraie, a dû être accommodée à la raison humaine, et que, comme cette raison est progressive, la Révélation a dû être également progressive : "De même que l'ordre dans lequel l'éducation développe les facultés de l'homme n'est pas indifférent, de même qu'elle ne peut pas donner à l'homme tout à la fois, de même aussi Dieu a dû garder *un certain ordre, une certaine mesure* dans la Révélation." On serait en droit de demander à Lessing, au nom même de ces principes, d'embrasser, dans une acception plus grande qu'il ne fait ensuite, ce mot de Révélation. On serait en droit de lui dire que la Révélation n'a pas dû se borner à notre Occident ; que notre monde occidental lui-même, éclos à une certaine époque, avait été couvé pour ainsi dire en germe dans une Révélation antérieure ; qu'il est venu à son moment, mais qu'il avait été précédé, préparé, amené ; et qu'ainsi borner la p493 Révélation à la tradition juive-chrétienne, à Moïse et à Jésus, c'est resserrer infiniment son point de vue, après l'avoir si largement étendu. Mais n'oublions pas que Lessing est un théologien chrétien. C'est donc uniquement dans la tradition juive-chrétienne, dans les deux

Alliances, dans Moïse et Jésus, que se montre à ses yeux le progrès religieux successif, le développement gradué de la Révélation ou de la vraie religion ; et voici comme il expose ce progrès : "Quoique le premier homme eût été doté immédiatement de l'idée d'un Dieu unique, cependant cette idée communiquée, *et non acquise*, ne pouvait subsister longtemps dans sa pureté... etc." p499 J'espère que voilà l'idée de Lessing qui commence à se montrer. Peu importe, suivant lui, que Moïse ait donné aux Hébreux d'alors, au peuple israélite d'alors, des idées incomplètes, erronées, fausses, non pas en elles-mêmes, mais par l'interprétation qu'en faisaient ces Hébreux, pourvu que ces idées fussent conformes, d'une part, à la capacité de ce peuple israélite d'alors, et, d'autre part, à la destination du peuple israélite futur, ou plutôt encore à la mission de ce peuple israélite futur relativement à l'humanité tout entière, c'est-à-dire, en définitive, pourvu que ces idées fussent en rapport avec le futur développement de l'humanité. Mais quoi ! ces Hébreux, ce peuple israélite d'alors, comme dit Lessing, en était-il moins dupe d'une grossière erreur ? Que Moïse, eu égard à l'état d'enfance de ce peuple, et eu égard aussi à sa destination future et aux progrès futurs du genre humain, ait eu raison de lui laisser ignorer la vie p500 future, cela est possible ; mais il n'en est pas moins vrai que voilà le peuple élu de Dieu qui se trouve autorisé par son Prophète, c'est-à-dire par Dieu même, à nier cette vie future, cette immortalité de l'âme, qui doit devenir ensuite la base fondamentale de la Révélation ! Comment accorder une telle contradiction ? D'un autre côté, l'objection qu'on faisait à Warburton revient encore. Dieu mentait (et tout Israélite pouvait aisément s'en apercevoir), Dieu mentait, dis-je, lorsqu'il disait aux Juifs, à chaque verset de ses ordonnances, que le bien ou le mal dans leur vie présente paierait rigoureusement et équitablement leur obéissance ou leurs transgressions à la loi. Car la réalité assurément ne répondait pas à cette promesse ou à cette menace. Faut-il donc admettre le miracle continu de Warburton ? Lessing rejette cette prétendue rémunération miraculeuse dont Warburton avait étayé son système. Il admet donc que Dieu mentait aux Hébreux, en ce sens qu'il laissait croire ou faisait croire aux Hébreux une erreur, ne pouvant encore, vu leur situation et leur peu d'intelligence, leur faire comprendre la vérité. Mais pourquoi ferais-je attendre plus long-temps le lecteur ? Qui ne voit dès à présent l'idée de Lessing ? Dieu mentait, et ne mentait pas. Les Hébreux d'alors étaient trompés, et pourtant ils ne p501 furent pas trompés. Le secret de l'énigme, c'est que *le peuple israélite d'alors* et *le peuple israélite futur*, c'est au fond *le même peuple, la même humanité* qui croît et se développe, enfant avec Moïse, plus avancée avec Jésus-Christ, parce que l'homme et chaque homme est immortel dans l'humanité, et n'est immortel que par l'humanité et en elle. C'est-à-dire qu'il se trouve, au fond, que Moïse avait raison. Sa négation de l'immortalité de l'âme, comme on l'entend vulgairement, et son rejet absolu des paradis et des enfers, loin d'être une erreur, est la plus grande des vérités. Voilà où Lessing fut conduit, par une logique rigoureuse, en examinant, avec toute la force de sa pensée et toute la droiture de son coeur, ce problème si embarrassant : "Pourquoi, dans l'Ancienne Loi, la vie future n'est-elle pas enseignée ;" si embarrassant, dis-je, dans l'hypothèse ordinaire sur le sens du dogme de l'immortalité. Gloire à Lessing d'avoir, tout chrétien fidèle qu'il était, au sein de l'Allemagne, il y a déjà plus d'un demi-siècle, proclamé une telle vérité ! Cependant, comme effrayé de sa propre idée, Lessing l'a voilée autant qu'il a pu ; mais elle perce dans toutes ses paroles : p502 "On peut bien douter, dit-il, que Dieu ait voulu à cette époque communiquer le dogme de la vie future. Mais certainement il ne voulait pas non plus rendre cette vérité plus obscure... etc." Donc, aux yeux de Lessing, la Bible contient, sur l'immortalité et sur la vie future, sinon la vérité, du moins *la vérité relative*. C'est ce que p503 Lessing reconnaît, et c'est en ce sens qu'il explique ce qu'il appelle des *préparations*, des *allusions*, et des *indications*, relativement à la vérité future : "J'appelle, dit-il, *préparation* au dogme de l'immortalité de l'âme la menace divine, par exemple, de punir les méfaits du père dans la personne de ses enfants, jusqu'à la troisième ou quatrième génération... etc." p504 Lessing a oublié la plus remarquable préparation, allusion, et indication biblique, à la véritable doctrine de l'immortalité : c'est le Dogme même de l'humanité, considérée comme formant un seul être collectif, dogme qui se trouve expressément dans la Bible, qui s'y trouve partout, et qui ne se trouve au même degré de lucidité dans aucun autre monument de l'antiquité. Je veux parler du mythe d'Adam. On ne trouvera pas étonnant que, dans un livre sur l'humanité, je m'efforce d'expliquer ce mythe d'Adam. CHAPITRE VII. Suite. - Explication du mythe d'Adam. Je me figure quelquefois Moïse, sous la figure sauvage et sublime à la fois que lui a donnée Michel-Ange, apparaissant tout-à-coup au milieu de ses critiques, soit chrétiens, soit philosophes, p505 qui lui reprochent aigrement et ironiquement de n'avoir pas enseigné l'immortalité de l'âme. Il dirait aux Chrétiens : J'ai si bien enseigné l'immortalité, mais la vraie immortalité, que votre religion tout entière s'est ensuite rattachée à la notion que j'en ai donnée dans la *Genèse*. N'avez-vous pas, en effet, admis la réversibilité, n'avez-vous pas admis le péché originel ? N'avez-vous pas lié la mission du rédempteur Jésus au crime du premier homme ? Qu'était-ce donc que ce premier homme, sinon l'homme même, l'espèce homme, l'humanité ? Si vous n'aviez pas senti la profonde vérité cachée sous cet emblème d'Adam, auriez-vous jamais fait du péché originel le fondement de votre religion ? Si la vie des hommes n'était pas collective, si elle n'était pas en un seul faisceau, et si, de cette façon, l'Adam qui vit aujourd'hui n'était pas l'Adam qui a vécu hier, l'Adam qui

a vécu il y a six mille ans, ou plutôt l'Adam éternel, auriez-vous jamais imaginé un Dieu assez injuste pour rendre responsable du péché d'un homme qui a vécu il y a six mille ans les hommes qui naissent journellement sur la terre ? Donc, c'est parce que ma leçon sur l'immortalité, bien qu'indirecte et détournée, a été comprise par vous, que vous avez, sans hésiter, adopté cette réversibilité, qui, au fond, n'était qu'une expression voilée de l'immortalité des p506 hommes dans le genre humain. Vous ne pouvez donc pas me condamner sans vous condamner vous-mêmes ; car c'est la vérité cachée dans le mythe que je vous ai légué qui peut seule expliquer et justifier l'adoption que vous avez faite du péché originel, sur lequel vous avez fondé la Rédemption et tout le Christianisme. Et que dirait ce géant qu'on nomme Moïse à Voltaire et à tous les philosophes voltairiens, qui, sur les ruines des religions positives, parlent tant de l'humanité, et n'ont d'autre religion qu'elle ? Qui vous a appris, leur demanderait-il, qu'il y avait une humanité, qu'il y avait un lien collectif entre les hommes, que les hommes formaient une unité ? N'est-ce pas moi qui ai fait sortir cette vérité du sanctuaire des temples d'égypte pour vous la donner ? N'est-ce pas moi qui ai confié à une nation d'esclaves ce palladium de l'humanité ? Voltaire lui-même rend indirectement, et sans le savoir, témoignage à Moïse, lorsqu'il s'attache à prouver, avec tous les secours de l'érudition, que le mythe d'Adam ne se trouve que dans Moïse. Après avoir démontré, par ce qui nous reste des plus anciennes traditions, ce qu'il appelle ironiquement "le *profond secret gardé sur Adam* dans toute la terre habitable, excepté en Palestine, jusqu'au temps où les livres juifs commencèrent p507 à être connus à Alexandrie," il ajoute : "Il est donc avéré que nos premiers parents furent toujours ignorés des nations. Il faut avouer qu'une telle réticence est sans exemple... etc." Si Voltaire, au lieu de ne s'attacher dans le récit génésiaque de Moïse qu'aux images matérielles, comme un enfant, sans pénétrer dans le symbole, s'était adressé ces questions : "Le genre humain a-t-il connu et connaît-il bien encore aujourd'hui son unité, sa solidarité, sa loi de développement ? L'homme se connaît-il, connaît-il sa relation avec p508 les autres hommes qui l'ont précédé sur la terre, qui vivent contemporanément avec lui sur la terre, et qui le suivront sur la terre ? En d'autres termes, le mystère de la génération de l'homme individu dans l'espèce est-il connu ?" Voltaire ne se serait pas étonné que les antiques traditions qu'il rapporte ne disent rien sur ces questions ; leur silence complet à cet égard ne lui aurait pas paru un étonnant mystère : mais il aurait admiré que Moïse ait pu donner une solution si précise et si nette, bien que cachée sous le voile hiéroglyphique, et enveloppée de ténèbres, de ce problème de l'homme individu et de l'humanité. L'ironie aurait expiré sur les lèvres de Voltaire, et se serait changée en louange. Mais il a été bon et nécessaire que Voltaire ne comprît pas la *Genèse* de Moïse ; il a été bon et nécessaire que la critique du dix-huitième siècle, en détruisant le respect idolâtrique pour la lettre sainte, nous permît par là même de pénétrer sans impiété dans le sens et dans la pensée, pour vivifier en nous et transformer cette pensée, nous l'assimiler, et nous en nourrir. Voltaire ne fait-il pas pitié, lorsqu'il met au-dessus de Moïse, au-dessus de la pensée de Moïse, les lumières des politiques grecs et romains ? "Qu'auraient dit, s'écrie-t-il, César, Antoine, Crassus, Pompée, Cicéron, Marcellus, Métellus, si un pauvre Juif, en leur vendant du baume, p509 leur avait dit : Nous descendons tous d'un même père, nommé Adam ? Tout le sénat romain aurait crié : Montrez-nous notre arbre généalogique... etc." Eh ! c'est précisément ce qu'ils firent à S Paul lorsqu'il vint, avec le dogme d'Adam à la main, leur dire : Nous sommes tous une seule race, un seul homme, un seul homme éternel. Ils rirent, et le firent frapper de verges. Il n'y a donc pas besoin de forger cette supposition, elle est toute faite. Mais S Paul avait-il raison, je le demande à Voltaire ? avait-il raison contre l'Aréopage qui rit et refusa de l'entendre ? avait-il raison contre le préfet romain qui le fit frapper ? et, s'il eût paru devant tout le sénat, n'aurait-il pas eu raison contre tout le sénat ? Or d'où venait à S Paul cette connaissance qui lui donnait raison, sinon du dogme d'Adam ? Il y a deux manières de considérer le texte même du *Sépher* ou de la *Genèse* de Moïse. On peut croire que nous possédons réellement encore le sens de l'antique langue dans laquelle est p510 écrit ce monument dont trente-trois siècles nous séparent. Mais on peut soutenir aussi que l'hébreu des savants actuels n'est qu'une dérivation fort éloignée de l'ancienne langue hébraïque, et qu'ainsi nous n'avons, par le moyen de cet hébreu, qu'une interprétation secondaire et dérivée, et non pas une traduction véritable du texte de Moïse. Dans cette dernière hypothèse, le texte lui-même nous resterait voilé, et pourtant nous en aurions une certaine connaissance par la langue dérivée et secondaire que l'on appelle aujourd'hui l'hébreu. Mais qu'importent l'une ou l'autre de ces suppositions, puisqu'il est évident, dans toutes les deux, que Moïse, en parlant d'Adam, n'a pas voulu parler d'un homme en particulier, mais de l'humanité, de l'espèce humaine, de l'homme en général. L'idée que la création d'Adam dans la *Genèse* est un mythe, concernant l'humanité en général, et non pas une simple histoire, un récit au sujet d'un prétendu *premier homme*, n'est certes pas nouvelle. Cette idée a régné presque universellement chez les Juifs, elle a été adoptée par plusieurs des Pères de l'église, et par tous les savants modernes qui ont examiné cette question avec quelque attention. Pour prendre la *Genèse* à la lettre, il faut vraiment vouloir se couvrir les yeux du double bandeau de la superstition et du préjugé, ou bien, comme Voltaire, il faut être poussé par l'esprit de critique et de scepticisme. p511 On sait que chez les Juifs, la lecture de la *Genèse* était défendue avant l'âge de vingt-cinq ans, parce qu'avant cet âge on était supposé ne

pas pouvoir comprendre la science contenue dans ce livre sacré. Les Saducéens s'efforçaient, il est vrai, de prendre le texte à la lettre ; mais les sectes qui adoptaient une interprétation orale, telles que les Pharisiens et les Esséniens, se gardaient bien de s'arrêter au sens vulgaire. Ils expliquaient le *Sépher* allégoriquement, c'est-à-dire métaphysiquement. On sait aussi que, dans les premiers siècles du Christianisme, ces explications allégoriques de la *Genèse* causèrent entre les Juifs, les Chrétiens, et les différentes sectes gnostiques, manichéennes, et autres, une multitude de querelles et de controverses. Mais presque toutes ces sectes convenaient que le récit moïsiatique était mythique et symbolique. S Augustin reconnaît qu'il n'y a pas moyen de conserver le sens littéral des trois premiers chapitres de la *Genèse* "sans blesser la piété, et sans attribuer à Dieu des choses indignes de lui." Origène avoue que "si l'on prend l'histoire de la création dans le sens littéral, elle est absurde et contradictoire ;" il plaint "les ignorants qui, séduits par la lettre p512 de la Bible, attribuent à Dieu des sentiments et des actions qu'on ne voudrait pas attribuer au plus injuste et au plus barbare de tous les hommes." Dans ces derniers temps, Fabre d'Olivet a poussé beaucoup plus loin encore l'idée, évidemment vraie d'ailleurs, que la *Genèse* de Moïse n'est qu'une expression symbolique, et ne doit pas être prise dans un sens purement littéral. Mais ce savant n'a pas entendu la chose comme tout le monde, et c'est par une route à lui qu'il a essayé de retrouver le vrai sens de ce monument. Considérant que près de six siècles avant Jésus-Christ les Hébreux, devenus des Juifs, ne parlaient ni n'entendaient plus leur langue originelle, il a nié absolument la valeur de l'hébreu tel qu'on le connaît aujourd'hui, et il a entrepris de restaurer une langue perdue, selon lui, depuis vingt-cinq siècles. Son système ne manque assurément ni de solidité ni de grandeur. Il pose d'abord en fait que l'hébreu renfermé dans le *Sépher* de Moïse est le pur idiome des antiques égyptiens, lequel aurait eu d'ailleurs le plus grand rapport avec le phénicien. Il n'a pas trop de peine à rendre cette opinion assez vraisemblable, puisque les Hébreux, selon la *Genèse* même, sont restés quatre cent trente ans en p513 égypte. Cet idiome donc, ainsi séparé d'une langue parvenue à sa plus haute perfection, entièrement composé d'expressions universelles, intelligibles, abstraites, serait tombé, entre les mains d'un peuple ignorant et grossier comme les Juifs, de dégénérescence en dégénérescence, et de restriction en restriction, jusqu'à ses éléments les plus matériels : tout ce qui était esprit y serait devenu corps ; tout ce qui était intelligible y serait devenu sensible ; tout ce qui était universel y serait devenu particulier. C'est ainsi que le sens littéral se serait trouvé complètement perverti et transfiguré, soit dans les anciens *targums* ou versions juives, soit dans la version samaritaine, soit plus tard encore dans la version grecque des Septante, et enfin dans la version bien plus moderne de S Jérôme, devenue la Vulgate. Avec un courage qu'on ne saurait trop admirer, Fabre d'Olivet essaya donc de restituer la langue hébraïque dans ses principes originels, et il donna une traduction nouvelle des dix premiers chapitres du *Sépher*. Quand on lit cette traduction, si différente des versions vulgaires, on est étonné de la profondeur et de la suite des idées que Fabre d'Olivet découvre dans ce texte ; et on se demande si une pareille conséquence dans les idées n'est pas une démonstration en faveur de la clé que Fabre d'Olivet crut avoir trouvée. Je laisse de côté, p514 bien entendu, les conséquences définitives qu'il prétendit tirer de son étude du texte, et l'interprétation générale qu'il donna du sens philosophique de la *Genèse*. On conçoit, en effet, qu'il puisse avoir raison sur la valeur des radicaux et sur leur portée métaphysique, que par conséquent il fournisse d'excellentes inductions sur le sens profond du texte, et que néanmoins il tombe dans de véritables rêveries, lorsqu'il s'agit de l'interprétation philosophique des idées ou des faits rapportés dans ce texte. égaré qu'il était dans le dédale de certaines idées théurgiques, Fabre d'Olivet finit par ne voir dans la *Genèse* qu'une sorte de livre d'alchimie. Le sens métaphysique que l'étude des radicaux lui faisait découvrir dans le texte l'emporta par delà toute vérité. Au lieu de l'humanité, dont il est question bien évidemment dans ce livre, il ne vit plus, à la fin, que des principes, des forces, une sorte de système général de cosmogonie et de physique, un livre comme en pourrait écrire un physicien d'aujourd'hui qui voudrait expliquer le système du monde. Il dépassa le but, et la crainte de rester trop en deçà de la vérité l'entraîna beaucoup au delà. Mais son noble travail ne me paraît pas sans fruit, malgré tant d'erreurs. On peut laisser de côté l'explication finale qu'il donne ou plutôt qu'il cherche dans son laborieux commentaire, et qui, par mille raisons, p515 me semble fausse et absurde, et reconnaître néanmoins qu'il y a dans ses recherches une multitude de vérités de détail, et qu'ainsi ses égarements même ont leur prix. Mais, je le répète, nous n'avons nul besoin de la restitution, vraie ou fausse, de l'ancienne langue hébraïque par Fabre d'Olivet, pour être assuré qu'Adam dans Moïse veut dire l'humanité. Il est vrai que si nous admettions l'érudition de Fabre d'Olivet, le texte même, dans son sens direct et littéral, proclamerait cette vérité. Car Adam, d'après la valeur originelle des racines hébraïques, suivant Fabre d'Olivet, se trouve signifier l'homme universel. Voici la traduction dans ce système des versets 26 et 27 du chapitre premier de la *Genèse* : "Continuant à déclarer sa volonté, il avait dit, LUI-les-Dieux : Nous ferons l'homme-universel (Adam), en notre ombre réfléchie, suivant les lois de notre action assimilante ; afin que, puissance collective, il tienne universellement l'empire, et domine, à la fois, et dans le poisson des mers, et dans l'oiseau des cieus, et dans le quadrupède, et dans toute l'animalité, et dans toute vie reptiforme se mouvant sur la terre... etc." p516 Et voici la remarque dont Fabre d'Olivet

accompagne ces deux versets : "Moïse, dit-il, ne tombe point ici dans l'erreur moderne, qui a fait de l'homme un genre particulier dans le règne animal... etc." p518 Enfin, quant au troisième sens, le sens hiéroglyphique, il montre que l'expression scripturale de ce mot est composée du signe de l'unité et de celui de la multiplicité, revêtus du signe collectif, pour exprimer un développement illimité. Mais laissons ces curieuses recherches, qui, après tout, n'ont, à nos yeux, que l'avantage de confirmer ce que la lecture du texte, tel qu'il est généralement entendu, et l'histoire même de toute la religion juive-chrétienne, montrent manifestement suivant nous. Moïse, encore une fois, dans la *Genèse*, n'a pas voulu parler d'un homme particulier, nommé Adam ou le premier homme ; il a voulu parler de l'homme en général, de l'humanité. Remarquez d'abord, en effet, que le texte même, p519 à chaque phase de création qui précède celle d'Adam, dit très-explicitement qu'il s'agit de la création de l' *espèce* de chacun de ces êtres. à chaque être nouveau qui sort de la pensée divine, revient sans cesse, dans le texte, cette formule : "Selon son espèce : *juxta genus suum*, " comme traduit la Vulgate. Cette formule commence dès le verset II du chapitre Ier, où il s'agit du règne végétal : "Dieu dit : Que la terre pousse de l'herbe portant semence, et des arbres fruitiers, portant du fruit *selon leur espèce*, qui aient *leur semence en eux-mêmes* sur la terre ; et ainsi fut ;" ou, comme traduit Fabre d'Olivet : "Il avait dit, LUI-les-Dieux : La terre fera végéter une herbe végétante et *germant d'un germe inné* ; une substance fructueuse, portant son fruit propre, *selon son espèce*, et *possédant en soi sa puissance sementielle* ; et cela s'était fait ainsi." Aux versets 21 et suivants du même chapitre, quand vient la création des animaux, la même caractérisation très-nette et très-formelle, pour exprimer qu'il s'agit des *espèces*, et non, en aucune façon, d'êtres particuliers, revient à chaque instant : "ET LUI, l'être des êtres, avait créé p520 l' *existence potentielle* des grands animaux marins et celle de toute âme de vie animée d'un mouvement reptiforme, dont les eaux émettaient à foison les principes, *selon leur espèce*, et celle de tout oiseau, à l'aile forte et rapide, *selon son espèce... etc.* " C'est alors que vient la création d'Adam : "Continuant ensuite à déclarer sa volonté, il avait dit, LUI-les-Dieux : Nous ferons Adam, etc." N'est-il pas évident que c'est le genre humain, l' *universel Adam*, l' *homme universel*, comme traduit Fabre d'Olivet, après l'ancienne version samaritaine ; que c'est, en un mot, l'homme selon son espèce, l'espèce homme, et non p521 un certain homme en particulier ? De même que le végétal, au verset II, est la *puissance potentielle végétale*, être virtuel, ayant sa semence en lui-même, immortel, par conséquent, parce qu'il se reproduit ; de même qu'aux versets 21 et suivants, les cétacés, les reptiles, les oiseaux, sont des espèces, et qu'il ne s'agit pas d'êtres particuliers, mais de l' *être même de ces espèces*, ce que Moïse appelle l' *existence potentielle et selon l'espèce*, c'est-à-dire l'existence ou l'être générique, ou ce qu'il appelle encore *un souffle* (particulier) *de vie selon l'espèce*, c'est-à-dire une vie générique, collective, immortelle, capable de se concentrer ou de se répandre, illimitée, par conséquent, dans le temps et dans l'espace ; de même, évidemment, l' *homme* qui arrive à la suite de toutes ces créations est l'être potentiel homme, considéré comme une unité, une vie générique, collective, immortelle, capable de se concentrer ou de se répandre, illimitée, par conséquent, dans le temps et dans l'espace. C'était un aphorisme des anciens docteurs juifs, que "la taille d'Adam s'étendait d'un bout du monde à l'autre." Ces anciens docteurs avaient raison, et les rabbins qui ont pris grossièrement leur idée, comme si le premier homme p522 avait été un géant, ont montré bien peu de sens. Adam est un géant, en effet ; car c'est l'humanité toujours vivante. Mais remarquez bien, en même temps, que cette humanité est un homme. Comme nous l'avons dit, en effet, et comme nous avons essayé de le démontrer plus haut, il y a en Dieu identité entre l'homme, ou chaque homme, et l'humanité. L'humanité est en chaque homme, et chaque homme est l'humanité. Chaque homme, dis-je, est l'humanité dans une manifestation particulière ; et pourtant l'humanité, dans toute son infinité, dans toute sa force potentielle, existe virtuellement dans chaque homme. De même qu'un chêne reproduit un chêne, et contient virtuellement l'espèce tout entière ; de même l'homme reproduit l'homme, et contient virtuellement l'espèce tout entière. Quand on a saisi cette idée, évidente d'ailleurs pour qui n'a pas le sens obstrué par le faux individualisme moderne, la création de l'humanité est la création de l'homme ou d'un homme. L'idée d'espèce est adéquate à l'idée d'un être particulier, parce qu'un être particulier n'existe pas indépendamment d'une espèce à laquelle il se rapporte, et qu'au fond il est cette espèce. Je ne sais si je m'abuse, mais il me semble que p523 dès qu'on a compris qu' *Adam est l'espèce humaine*, dans le récit ou plutôt dans le mythe moïsiaque, ce mythe, dont la profondeur a fasciné et entraîné tant de générations, sans avoir été pourtant véritablement entendu et expliqué jusqu'ici, est d'un sens assez facile à découvrir. J'avoue que je suis en partie de l'avis de Fabre d'Olivet lorsqu'il dit de la *Genèse* : "Ce livre est un des livres génériques des égyptiens, sorti, quant à sa première portion, appelée *Beroeshith*, du fond des temples de Memphis ou de Thèbes. Moïse, qui en reçut les extraits dans le cours de ses initiations, ne fit que les lier entre eux, et y ajouter, selon la volonté providentielle qui le guidait, les lumières de sa propre inspiration, afin d'en confier le dépôt au peuple dont il était reconnu pour le prophète et le législateur théocrate." Je crois, comme Fabre d'Olivet, que la *Genèse* de Moïse est un débris ou un résumé de la science des prêtres d'égypte. Il me paraît absurde de l'attribuer, comme on a fait quelquefois, soit à Esdras, soit à quelque Hébreu du temps de David et de Salomon. Indépendamment des

preuves historiques qui renversent ces suppositions, et font remonter les diverses branches du Pentateuque à Moïse ou à l'époque de Moïse, il y a, dans la p524 *Genèse* en particulier, un caractère métaphysique qui décèle la pensée méditative des prêtres égyptiens. Quelle autre origine d'ailleurs la Providence pouvait-elle donner à ce monument, sur lequel s'est élevée la religion juive, et, par suite, la religion chrétienne ! Rien ne meurt, rien ne doit ni ne peut mourir des grandes civilisations ; et, puisque l'Égypte s'est anéantie sans laisser après elle de traces dignes d'une si longue et si brillante existence, il faut bien croire que sa vie a passé mystérieusement dans l'humanité qui l'a remplacée. Or les Grecs et les Romains, quoique lui ayant beaucoup pris, nous ont-ils réellement donné le dernier mot de la science égyptienne ? Pythagore, peut-être, aurait pu le faire. Mais il en a été de Pythagore et de son école comme des colléges de Thèbes et de Memphis. Nous avons sur tout cela des témoignages, mais pas de monuments qu'on puisse appeler autographes. Je vois donc peu de difficulté à croire que Moïse, élevé, comme disent les *Actes des apôtres*, dans toute la science des égyptiens, nous a transmis dans la *Genèse* un véritable monument de cette science. Le mythe philosophique et historique à la fois de ce qu'on nomme aujourd'hui la création et la chute d'Adam me paraît, en particulier, un résumé de la science égyptienne sur l'homme et l'humanité. La métaphysique, et une métaphysique très-profonde, p525 s'aidant des connaissances qu'on avait alors en géologie et dans les sciences naturelles, a engendré ce mythe. En voici, suivant moi, toute la suite. Une fois que Moïse, ou l'auteur, quel qu'il soit, de la *Genèse*, a donné à l'homme, à l'être générique homme, sa place dans l'échelle des êtres, en montrant après quelles successions de créations l'humanité a paru sur la terre, il continue l'histoire de cet *homme-humanité*, en signalant les modifications qui, suivant lui, sont arrivées à cette espèce, ou à cet être. C'est ce que l'on prend vulgairement pour l'histoire d'Adam. Suivant lui, donc, cette humanité, c'est-à-dire cet homme-humanité, émana d'abord de la pensée divine *homme et femme* à la fois, réunissant dans son unité les deux principes : "Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur toute la terre. Dieu donc créa l'homme à son image ; il le créa à l'image de Dieu : il *les* créa mâle et femelle." Voilà l'homme androgyne, comme le sont encore certains êtres. La Bible ajoute : "Et Dieu les bénit, et leur dit : Croissez et multipliez, et remplissez la terre, et l'assujettissez." Le sixième jour ou la sixième époque de la création se termine là. p526 Dieu alors cesse d'être créateur, et rentre dans son repos, au septième jour. Ainsi, suivant Moïse, l'espèce humaine, ou l'homme, fut d'abord androgyne. Platon, qui puisa aussi aux sources égyptiennes, dit précisément la même chose. Combien de siècles dura cet être ou plutôt cette humanité androgyne ? La *Genèse*, qui embrasse des périodes incalculables de siècles sous le nom de jours, ne s'arrête pas à ce détail. Quoi qu'il en soit, dans ce monde ainsi créé, et composé d'espèces se reproduisant et par conséquent immortelles, en d'autres termes d'êtres toujours les mêmes quoique toujours nouveaux, Dieu donne à l'homme pour demeure un lieu particulier, l'éden. L'homme est alors heureux, mais heureux comme peuvent l'être les animaux ; heureux d'une vie qui n'est pas réfléchie, qui émane directement et uniquement de la Vie Universelle. Complet en lui-même puisqu'il réunit les deux sexes, se reproduisant comme certains végétaux et certains mollusques, et placé au milieu d'une nature sur laquelle Dieu lui avait donné la supériorité, en le créant homme, il réunissait ainsi, sans peine, sans *travail*, les deux faces ou aspects de la vie, le *moi* et le *non-moi*. Il y avait entre ces deux faces de la vie, une *identité* complète, absolue, naturelle, innée pour ainsi dire, faite par Dieu, non pas acquise par l'homme. C'était le bonheur, mais c'était p527 le bonheur sans la connaissance, le bonheur qui ne se sait pas et ne se pense pas lui-même. Tel est le Paradis ou éden primitif, le paradis terrestre, l'âge d'or placé derrière nous. C'est la vie *naturelle* de l'homme, déjà créé, mais non achevé. Et cet homme ainsi fait est réellement immortel ; car il se reproduit comme les plantes, sans remarquer même ses métempsychoses. Il jouit d'une vie perpétuelle, comme le polype. Aussi, tant que dure cet état d'androgyne pour l'espèce humaine, il n'y a ni *travail*, ni *mort*, pour cette espèce ; mais il n'y a pas non plus *connaissance*. L'homme est un être purement *obéissant* à l'être Universel dont il est émané. La *désobéissance* va venir ; le *travail*, la *mort* vont venir, avec la *connaissance*. C'est le sujet du second acte, si je puis parler ainsi, de ce drame d'Adam. Cette explication ne ressort-elle pas évidemment, je le demande, de ces paroles mêmes du chapitre II, où il s'agit encore de l'humanité androgyne, de l'humanité heureuse, mais enfermée dans le *cercle divin* ; car c'est le sens primitif du mot qu'on a traduit par Paradis ou par éden : "L'éternel Dieu prit donc l'homme, et le plaça dans le paradis pour le cultiver. Puis l'éternel Dieu commanda à l'homme, disant : Tu mangeras librement p528 de tout arbre du jardin. Toutefois, pour ce qui est de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu n'en mangeras pas. Car au jour que tu en mangeras, tu mourras de mort." N'est-il pas évident que cette *mort* que Dieu annonce à Adam proviendra de la nourriture même qu'il aura prise, qu'elle sera le résultat, le *fruit* pour ainsi dire de l'arbre de science ? Ce n'est donc pas une menace positivement que Dieu fait à l'humanité ; c'est un avis qu'il lui donne. Adam ou l'humanité ne sera pas miraculeusement changé par Dieu, parce qu'il aura mangé du fruit défendu. Il restera toujours le même Adam ; car *la création est terminée*, nous avons passé le septième jour. Mais Dieu pronostique à Adam que s'il quitte l'état où il l'a mis, l'état de *non-connaissance*, s'il vient à *savoir*, à *connaître*, à goûter du *fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal*, par là même (et

indépendamment de la genèse ou création qui, je le répète, est terminée) il se passera en lui un tel changement, qu' *il mourra*. Cette mort, donc, qui arrivera à Adam, ne sera pas un changement miraculeux ou génésiaque que Dieu opérera en lui. Adam était immortel par la reproduction ; il restera immortel par la reproduction. Seulement ayant goûté à la science, il connaîtra la mort, et c'est ainsi qu' *il mourra*. p529 Ce sens véritable de la prédiction ou menace que fait Dieu à Adam est marqué jusque dans la racine du mot hébreu qui exprime ce : *Tu mourras*. Fabre d'Olivet, se fondant sur ce radical, traduit : *Tu passeras à un autre état*. C'est, en effet, un simple changement *psychologique* qui aura lieu, et non pas un changement *génique* ou *génésiaque*. Dieu ne menace ici que *par prescience*. Il sait que la connaissance fera sortir Adam de son état d'innocence et de bonheur ; et il le dit à Adam. La chute originelle de l'homme, comme on s'exprime aujourd'hui, n'a donc pas, dans la *Genèse*, par rapport à Dieu, le caractère absurde et vraiment criminel qu'on lui prête. Dieu, dans Moïse, n'est pas un Dieu injuste, qui fait à l'homme une défense pour avoir occasion de le punir. Nous avons vu qu'Origène et S Augustin avaient bien le sentiment de cette vérité, quand ils disaient que "prendre à la lettre les premiers chapitres de la *Genèse*, c'était prêter à Dieu des sentiments et une conduite que l'on attribuerait à peine au plus méchant de tous les hommes." Mais la lettre même ne présente pas ce sens, quand on la comprend bien. La lettre ne dit pas autre chose, sinon qu'au lieu de vivre sans connaître la mort, Adam, étant *sorti par la connaissance du cercle divin*, vivra et p530 sera immortel, mais connaîtra la mort. Il s'agit donc d'un changement qui sera provoqué par l'homme, et qui se passera dans l'homme. Créé d'abord dans une condition de tutelle comme celle qui enveloppe l'animalité, et enfermé dans un certain cercle, l'homme, en aspirant à la connaissance, sort de ce cercle divin où il était placé ; ses yeux s'éclairent, se dessillent, il connaît : mais à l'instant même la vie naturelle s'anéantit pour lui. Il a distingué, par la *connaissance*, le *moi* et le *non-moi*. Voilà son malheur ! Car cet éclair de la distinction au sein de la vie lui fait apparaître à la fois l'être et le non-être, la vie et l'ombre de la vie, ou la mort, sous toutes ses faces. La *douleur*, le *travail*, la *mort*, remplissent donc le monde, et voilà la terre maudite. Cette explication est si vraie, que ce n'est pas l'humanité androgyne qui a *désobéi* selon la *Genèse* ; ce n'est pas elle, pendant les périodes incalculables de sa durée, qui est sortie du *cercle divin*. Et en effet, comment aurait-elle fait pour cela ? Le *moi* et le *non-moi*, dans leur plus grand attrait, et dans leur plus complète communion, coexistaient encore chez cette humanité androgyne, dans une indécomposable unité. La *désobéissance*, ou la sortie de l'homme du *cercle divin*, est donc précédée, dans la *Genèse*, de la séparation des deux sexes : "Or l'éternel p531 Dieu avait dit : Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je lui ferai une aide semblable à lui... etc." Il est nécessaire de remarquer que cette version de S Jérôme est très-défectueuse relativement à la p532 côte que, suivant S Jérôme, Dieu ôte à Adam pendant son sommeil, et dont il fait la femme. Il est bien connu qu'il n'y a rien de pareil dans l'hébreu. Les rabbins ont toujours interprété ce passage en disant qu'il n'exprime que la séparation de l'homme androgyne en deux parties, c'est-à-dire en deux sexes. Il est vrai que les uns, comme Maimonides, par exemple, ont cru que dans l'homme androgyne il y avait deux corps tout formés et développés, c'est-à-dire que le corps humain primitif était double, mâle et femelle, et que la création d'ève ne fut que la division des deux corps ; tandis que d'autres ont supposé qu'il n'y avait qu'un seul corps, mais réunissant les deux sexes, comme dans les êtres anormaux que les médecins désignent sous le nom d'hermaphrodites, et qu'ainsi le texte de la Bible exprime que Dieu sépara du corps d'Adam l'organe du sexe féminin, ou plutôt le principe féminin, et en fit la femme. Mais, dans l'une comme dans l'autre supposition, ève préexistait dans Adam, et il n'y a pas là de création véritable, mais seulement une séparation des deux principes de l'androgyne. p533 Cette remarque faite, je demande si l'on ne voit pas le mythe se dessiner de plus en plus, et marcher à la conclusion, par la séparation que Dieu a ainsi faite des deux sexes. L'auteur de la *Genèse* ne dit pas pourquoi Dieu décomposa Adam, et en sépara ève ; seulement, après avoir rapporté l'avertissement donné par Dieu à l'homme de ne pas *connaître* s'il veut ne pas *mourir*, il s'interrompt pour raconter cette détermination de l'être Suprême, p534 qui, encore une fois, dans sa pensée et dans son récit, n'est pas une création nouvelle, mais seulement une modification de la création. Du reste, l'idée profonde du mythe est admirablement marquée dans les paroles d'Adam, quand il se retrouve dans ève. Adam, dans toute la création étalée par Dieu devant lui, n'avait pas trouvé *d'aide pour lui, qui fût semblable à lui*. Lorsqu'il voit ève, qui est lui et qui a été tirée de lui, qui est son *moi* et son *non-moi* par un inconcevable mystère, il sent commencer pour lui une existence nouvelle ; car l'identité et la distinction lui sont révélées à la fois. Le voilà bien près de la science, bien près de la réflexion, lui que Dieu d'ailleurs a créé supérieur à tous les animaux, et qu'il a fait à son image, c'est-à-dire à qui il a donné le germe de la *connaissance*, tout en le laissant d'abord dans l' *absorption* par la Vie Universelle. Aussi le chapitre suivant nous montre-t-il immédiatement ce nouveau *progrès* qu'on appelle aujourd'hui la *chute*, et qui en effet fut accompagné de péché et de chute. Voici le récit dans la Vulgate : "Or le serpent était le plus fin de tous les animaux des champs que l'éternel Dieu avait faits ; et il dit à la femme : Quoi ! Dieu aurait-il dit : Vous ne mangerez point de tout arbre du jardin ? Et la femme répondit au serpent : Nous mangeons du fruit des arbres du jardin ; mais quant au fruit p535 de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : Vous n'en mangerez

point, et vous ne le toucherez point, de peur que vous ne mouriez... etc." Voilà cette scène fameuse ! Ce que l'on appelle *la désobéissance et la chute du premier homme* est évidemment, dans la *Genèse*, le passage de l'état d'animalité à l'état de connaissance ou de réflexion. Et quand Moïse dit que c'est ainsi que la mort est entrée dans le monde, il ne veut pas dire autre chose, sinon que l'homme, ayant commencé alors à s'abstraire et à se distinguer de la Vie Universelle, et par conséquent des autres hommes ses semblables et de l'humanité, a commencé p536 par là même à connaître la mort, et l'a créée pour ainsi dire. Aussi la vraie rédemption consiste-t-elle précisément à rentrer dans l' *unité*, comme le dit Jésus dans sa prière eucharistique : "Mon Père, l'heure est venue... Je t'ai glorifié sur la terre ; *j'ai achevé l'ouvrage que tu m'avais donné à faire...* Père saint, garde en ton nom ceux que tu m'as donnés, *afin qu'ils soient UN* comme nous... etc." Le Mosaïsme, le Christianisme, et le lien entre ces deux religions, sont dans le rapprochement que nous venons de faire. Adam, c'est-à-dire le genre humain, sort de l' *unité*. Jésus, c'est-à-dire encore le genre humain, y rentre. Il est temps de comprendre enfin et cette CHUTE p537 de l'homme par laquelle, en passant de l' *ignorance* à la *connaissance*, il passa en même temps de l' *unité* à la *distinction* et à l' *individualité*, et cette Rédemption par laquelle, en continuant de progresser dans la *connaissance*, il essaya, en Jésus-Christ, de se régénérer dans l' *unité*, de rentrer dans l' *unité*, sans renoncer à la *distinction*, à l' *individualité*. Examinons sans préjugé le récit de la *Genèse* que nous venons de citer, et la suite de ce récit. N'est-il pas évident d'abord qu'il s'agit en effet là de *connaissance*, de *science* ? Moïse pouvait-il s'exprimer plus clairement ? pouvait-il répéter plus souvent qu'il ne l'a fait, et plus positivement, que son but était de dire comment l'homme avait passé de l'état d'ignorance à l'état de science, et comment de là venait son malheur ? Quel est le nom de l'arbre défendu ? Cet arbre se nomme l'arbre de *la connaissance du bien et du mal* ; c'est ainsi que Dieu lui-même l'appelle dans la défense qu'il fait à Adam d'en goûter : *De omni ligno hortorum comede ; de arbore vero scientiae boni et mali, de ea (inquam) haudquaquam comedas ; nam quacumque die ex ea comedes, morte morieris*. Est-ce pour éprouver Adam, pour lui faire une p538 défense afin qu'il l'enfreigne, et pour le punir ensuite, que Dieu donne cet avertissement à Adam ? Voilà de ces sentiments horribles que, suivant S Augustin et Origène, nous devons bien nous garder de prêter à Dieu. Il est évident, par tout le récit de la *Genèse*, comme j'en ai déjà fait la remarque, que c'est par *prescience* ou par *connaissance* que Dieu avertit Adam que le seul fait de manger de l'arbre de la science le fera mourir. Dieu ne dit pas : Je te ferai mourir, si tu en manges. Il dit : L'effet inévitable de cette nourriture serait de te faire mourir. Adam meurt-il effectivement quand il a mangé de cet arbre de la science ? Dieu le fait-il mourir ? Non. Encore une fois, il reste, après sa chute ou son progrès, le même Adam (sauf la transformation psychologique) qu'avant cette chute ou ce progrès. Et cependant la prédiction de Dieu s'accomplit. Car immédiatement après avoir mangé du fruit défendu, Adam et Ève, se distinguant de la Vie Universelle, ressentent de la honte. C'est l'indice et le commencement de cette passivité de la mort que Dieu leur avait prédite ; car cette honte vient de la *distinction*, comme la mort en viendra : "L'éternel Dieu appela Adam, et lui dit : Où es-tu ? Et il répondit : J'ai entendu ta voix dans le jardin, et j'ai craint, *parce que j'étais nu*, et je me suis caché. Et Dieu dit : Qui t'a montré que p539 tu étais nu ? N'as-tu pas mangé de l'arbre duquel je t'avais défendu de manger ?" Ainsi Adam, par l'effet de la connaissance, ressent la honte, qui recèle ou entraîne à sa suite la crainte. Voilà le signe auquel Dieu reconnaît qu'Adam s'est *individualisé*. Adam et Ève, absorbés dans la Vie Universelle, ne pouvaient connaître la honte. Les animaux ne connaissent pas la honte. Ils vivent par la Vie Universelle, et ne vivent que par elle, quoiqu'ils soient des êtres distincts en elle. Ils sont des êtres distincts, et ne connaissent pas leur distinction. Et par la même raison qu'instantanément Adam et Ève, après avoir mangé du fruit de la science ou de la connaissance, ressentent la honte, ils deviennent aussi passibles de la mort. Il n'y a aucun miracle dans cette transformation. Le récit de la *Genèse* est complet, explicite, positif, et ne comporte aucune supposition quelconque d'un miracle par lequel Dieu aurait fait déchoir Adam et Ève de l'état d'immortalité. Dieu ne les fait pas mourir. Ils ne sont ni plus ni moins immortels ou mortels qu'ils l'étaient auparavant, et pourtant l'effet annoncé par Dieu aura lieu. Cela est si clair, dans la pensée profonde de l'auteur de la *Genèse*, que Dieu, dans les reproches qu'il fait à Adam et p540 à Ève, et dans les pronostics fâcheux qu'il tire de leur faute relativement à leur condition future, ne parle même pas de la mort, ou n'en dit un mot qu'accidentellement, à propos du labeur incessant qui sera désormais leur condition : "Tu mangeras ton pain à la sueur de ton visage, jusqu'à ce que tu retournes en la terre, d'où tu as été pris ; car tu es poudre, et tu retourneras en poudre." Du reste, rien dans les paroles de Dieu, après la chute, qui réponde nommément à cette prédiction antérieure, que l'on prend vulgairement pour un châtement promis à la désobéissance d'Adam : "Si tu goûtes au fruit de l'arbre de la science, tu mourras." Dieu sait qu'Adam et Ève sont, par le fait de cette connaissance qu'ils ont acquise, transformés *psychologiquement*, au point que d'immortels qu'ils étaient en son sein, à cause de la *non-distinction*, les voilà passibles de la mort, à cause de la *distinction* ; il les sait donc *morts*, c'est-à-dire *conscients de la mort*, par le seul effet de la connaissance ; il les sait devenus sujets de la mort, susceptibles de concevoir le *non-être* ou la mort, comme ils sont devenus sujets de la crainte, susceptibles de concevoir la honte. La honte, la crainte, la mort, tout ce qui nous *sépare*, tout ce qui, en

brisant l' *unité*, nous isole et nous abandonne p541 à nous-mêmes, si bien que, n'ayant plus communication directe et incessante avec l'Océan de Vie éternel et Infini, nous nous sentons défaillir et mourir ; tous ces *contraires de l'être* ou de la vie, en un mot, sont entrés tout d'un coup tous ensemble (car c'est la même famille) dans la nature de l'homme, dans l'esprit humain. Voilà le péché, que le Christianisme a si bien découvert dans le récit de la *Genèse*. Adam et Ève *ont conçu* le péché, ont *conçu* la mort, comme disent les Chrétiens. Cette *conception* du péché et de la mort, est, en principe, une conception intellectuelle, un fait de connaissance, de science ; c'est la *distinction*. Mais le *non-être*, ou le péché, ou la mort, n'en ont pas moins été *créés* par là, et greffés pour ainsi dire sur l' *être* dans la nature humaine ; en sorte que cette conception devient une conception dans un autre sens, un engendrement du péché et de la mort. Voilà ce qui explique ce problème que l'on s'est souvent posé, pourquoi, dans la *Genèse*, Dieu ne dit pas même à Adam et à Ève, après leur faute : Vous mourrez. Encore une fois, à ses yeux, l'effet est produit, et ils sont morts. Il leur découvre d'autres résultats de leur transgression ; mais il ne revient pas directement sur celui-là. Voltaire avait remarqué, sans en comprendre la raison, qu'Adam, menacé par Dieu de la mort s'il mange du fruit défendu, ne meurt pas après en p542 avoir mangé : "Il n'est pas même conté dans la *Genèse*, dit-il, que Dieu ait condamné Adam à la mort pour avoir avalé une pomme. Il lui dit bien : *Tu mourras très-certainement le jour que tu en mangeras* ; mais cette même *Genèse* fait vivre Adam neuf cent trente ans après ce déjeûner criminel. Les animaux, les plantes, qui n'avaient point mangé de ce fruit, moururent dans le temps prescrit par la nature. L'homme est né pour mourir, ainsi que tout le reste." Voltaire n'a pas vu que la prédiction de Dieu s'accomplit, au contraire, et qu'Adam meurt, parce qu'il *s'est distingué* ; en d'autres termes, que, s'étant distingué, individualisé, séparé de l' *unité*, ou de la Vie Universelle, il devient ainsi conscient et, par conséquent, passible de la mort. Cette mort que Dieu avait annoncée à Adam, comme sa peine inévitable, s'il mangeait du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, est le résultat naturel de la *connaissance*. Les bêtes n'ont point de connaissance : aussi peut-on dire qu'elles ne connaissent pas la mort ; car la mort n'existe que par la connaissance, elle est un *fruit* de la connaissance. La mort n'ayant réellement pas d'existence, la mort étant le non-être, n'entre dans le monde et en nous que par la connaissance. Un animal existe, p543 il existe toujours, et on peut dire avec certitude qu'il ne meurt pas. Car, n'ayant pas la connaissance, il n'a pas la connaissance de la mort ; et jusqu'au moment où il meurt, il se sent exister, et il vit. Et comme nul être réellement ne meurt, mais que tous les êtres se reproduisent et vivent, comme dit la *Genèse*, selon leur espèce (ce qui ne veut pas dire que l'espèce, terme abstrait, vive seule et soit seule immortelle, mais ce qui veut dire que les êtres particuliers se reproduisent et vivent eux-mêmes dans leurs descendants selon leur espèce), il s'ensuit qu'aucun des êtres divers, hors l'homme, ne tombe d'aucune façon sous l'empire de la mort. L'homme seul est sujet à la mort, parce que l'homme seul connaît et se distingue. Mais si l'homme connaissait l' *unité*, dont il est sorti par la *distinction*, l'homme s'arracherait à l'empire de la mort, et redeviendrait immortel. Il y a là-dessus, dans ce même chapitre de la *Genèse*, un curieux témoignage, comme nous le verrons tout à l'heure. Mais revenons encore un moment sur le récit de la chute. Il est bien certain que, quoique le Christianisme ait pu légitimement voir le *péché* et le *péché originel* dans le récit de Moïse, néanmoins cette transgression d'Adam n'a pas, dans la *Genèse*, le caractère de crime et d'affreuse désobéissance que le Christianisme lui a donné. Quel est le juge équitable p544 qui condamnerait Adam ? On sent que Moïse ne le condamne pas. Moïse explique le progrès de l'humanité, son passage à l'état de connaissance, et se contente de l'expliquer. C'est pour lui un fait de *genèse*, qui a suivi la création ou l'émanation des êtres. De ce fait est sorti le mal. Moïse le dit ; mais on sent néanmoins dans son récit que ce fait était inévitable, qu'il était implicitement contenu dans la virtualité donnée à l'homme par le Créateur. L'homme n'était-il pas créé en effet pour la connaissance ? Certes, il était créé pour être semblable à Dieu ; car il avait été créé virtuellement à *l'image de Dieu*. Comment y a-t-il donc de sa faute à avoir accompli ce progrès nécessaire, à avoir suivi sa destinée ? Formé pour la lumière intellectuelle, comment est-il tombé au moment même où ses yeux se sont dessillés, comme dit la Bible, et se sont ouverts ! C'est que, dans l'idée de l'auteur de la *Genèse*, le mal a présidé à ce progrès : c'est le mal qui l'a inspiré ; c'est le *serpent*, comme dit le mythe, qui a conseillé l'homme. *Connaître* supposait nécessairement la *distinction*. Mais la *distinction* ne pouvait-elle pas se faire par une bonne voie ? Adam ne pouvait-il point arriver à la connaissance par une *individualisation* qui ne fût pas une *désunion*, qui ne fût pas l'égoïsme, l'orgueil, l'intérêt, l'envie ? p545 Moïse ne s'explique pas sur ce point ; il raconte le fait. Le serpent, dit-il, a séduit Ève, Ève a séduit Adam. C'est comme s'il disait : L'homme a passé à la distinction et à la connaissance, poussé par une mauvaise passion, par l'égoïsme, par l'ardeur cupide, par l'intérêt, par l'envie. Voyez les raisons que le serpent donne à la femme pour la persuader. Il la séduit par l'orgueil, par l'espoir de s'égaliser à Dieu, non pas en s'unissant à lui, mais en se séparant de lui. Voilà la connaissance mal inspirée et tournée vers le mal. Le mal, en principe, c'est l'égoïsme ; car c'est la *séparation*, la destruction de l' *unité*, c'est le contraire de l'être. L'être n'est pas seulement le *moi*, il est le *moi* uni au *non-moi*. L'être n'est pas la vie *individualisée*, il est la vie individuelle unie à la Vie Universelle. L'homme a commencé par se *séparer*, s'

individualiser d'une façon absolue ; et voilà le mal. Je n'ai pas à rendre compte de la forme même du mythe, à expliquer, par exemple, pourquoi Moïse a symbolisé l'*égoïsme* dans le serpent. Ce serpent, le plus rusé de tous les animaux, suivant l'expression de la Bible, représente l'animalité. On a fait ensuite de ce serpent un ange tombé, un principe du mal d'une nature particulière ; on en a fait Satan. Il n'y a rien qui autorise cette supposition dans la Bible. Moïse, ou l'auteur de p546 la *Genèse*, explique le mal par la métaphysique et la science. Il n'y a chez lui ni anges ni démons. Le bien est dans l'unité ; le mal est dans l'égoïsme. Voilà toute sa doctrine, son admirable et divine doctrine. Les anges, les démons, le serpent changé en Satan, sont des imaginations idolâtriques, nées du contact des opinions persanes, bien postérieurement à Moïse, ou sorties directement de la contemplation même de son récit, chez des hommes qui n'avaient pas la force de concevoir la vérité métaphysique pure, et qui altéraient cette vérité par d'absurdes fantômes, enfants de leur fièvre et de leur délire. Moïse, décrivant le passage de l'instinct à la connaissance, prend naturellement et nécessairement l'*instinct* de l'animal pour lien de ce passage. C'est l'instinct de l'animal qui sert de conseiller à l'homme. L'animal, sans se distinguer de la Vie Universelle par la connaissance, s'en distingue par l'instinct. Chaque animal est l'*égoïsme*. Chaque espèce, quoique gouvernée absolument dans tous ses actes par la Vie Universelle, est ennemie des autres espèces, et agit individuellement. Dans l'espèce même, les individus ne se rapprochent qu'accidentellement. Les animaux n'échappent donc au mal moral, au péché, et à la mort, dans le sens véritable que Moïse entend, que faute de connaissance. Ils sont des êtres imparfaits et vicieux dans leur instinct, p547 en ce sens que cet instinct ne se rapporte qu'à eux-mêmes. Le *mal* ou l'*égoïsme* préexistait donc dans l'animalité. Mais transportez ce mal dans la connaissance, supposez un être ayant *connaissance* et inspiré par l'*égoïsme* : à l'instant même cet être, en se *séparant*, en se *distinguant* d'une façon *égoïste*, transforme le mal physique en mal moral. Moïse veut donc dire par cette introduction du mal au moyen du serpent : L'homme, en passant de l'état d'animalité, ou d'un état voisin de l'animalité, à l'état humain, à l'état de connaissance, a été primitivement inspiré par l'instinct de l'animal, par l'égoïsme. Il est entré dans la connaissance par une mauvaise voie, en se *séparant*, en se *détachant de l'unité*, en niant l'*unité*, en s'égalant à Dieu. Aussi le *mal*, qui l'avait inspiré et poussé au savoir, est-il venu fondre sur lui. Il a porté la main à l'arbre de la science, mais égoïstement, et le fruit qu'il a mangé est devenu pour lui un poison. Il a connu ; mais, ayant connu avec égoïsme, il a connu la mort, résultat nécessaire de la connaissance égoïste qui sépare le *moi* du *non-moi*. Il a connu ; mais, ayant connu avec égoïsme, il a connu son isolement, sa faiblesse, sa nudité ; il a connu la honte, la crainte, le désespoir, et tous les p548 maux qu'engendre la combinaison de la science et de l'égoïsme. L'animal peut être égoïste sans souffrir tous ces maux, parce que la *connaissance* qui conduit les animaux n'est pas en eux : cette connaissance est hors d'eux ; Dieu se l'est réservée. Il y a donc en eux le germe du mal, sans que le mal y soit réellement. Ils ont l'égoïsme, mais ils n'ont point la connaissance. La science qui les mène est encore le privilège de l'être Unique, Universel. Qu'importe donc qu'ils agissent par l'égoïsme ! ils sont dans la main de Dieu. L'homme, créature supérieure, né dans la conception divine après tous les animaux, n'a pu cependant arriver à la connaissance qu'en suivant les errements de l'animalité ; et de là la mort qui l'a frappé et le mal qui l'assiège. Il est si vrai que ce sens profond se trouve positivement dans la *Genèse*, que Dieu, dans le récit de cette *Genèse*, voyant que l'homme est arrivé à la distinction et à la connaissance, redoute, de sa part, un nouveau progrès. Moïse prête à Dieu un sentiment de jalousie à l'égard de l'homme, quand il voit sa créature sortie de sa puissance et de son inspiration. Dieu craint que, détruisant en lui-même cet instinct de serpent ou d'animal qui l'a porté à se séparer par la mauvaise voie, et lui a fait trouver à la fois la connaissance et la mort, l'être et p549 le non-être, l'homme ne rentre dans l'unité, et ne devienne ainsi immortel et semblable à lui-même : "Et l'éternel Dieu dit : Voici ! l'homme est devenu comme l'un de nous, sachant le bien et le mal ; mais maintenant il faut prendre garde qu'il n'avance sa main, et ne prenne aussi de l'arbre de vie, et qu'il n'en mange, et ne vive à toujours. Et l'éternel Dieu le fit sortir du jardin d'éden pour labourer la terre." Il y avait donc dans l'éden un autre arbre mystérieux, un autre arbre divin que celui de la connaissance ; il y avait l'*arbre de vie*. Les Gnostiques, de même que les Chrétiens, et avant eux les Esséniens, le savaient bien, qu'il y avait l'*arbre de vie*, avec l'*arbre de science*, dans le Paradis de Dieu. C'est cet *arbre de vie* à conquérir, pour reconquérir le Paradis, qui, sans interruption, depuis Moïse jusqu'à Jésus, occupa les penseurs de la race Sémitique ; et c'est cette tradition, et la préoccupation constante qui en résulta pour eux, qui leur donna l'initiative et le premier rang dans le grand mouvement transformateur qu'on appelle Christianisme. S Jean, le plus élevé en *gnose* des disciples de Jésus, s'écrie : "Que celui qui a des oreilles écoute ce que l'Esprit dit aux églises : à celui qui vaincra, je lui donnerai à manger p550 de l'arbre de vie, qui est au milieu du paradis de Dieu." Le dernier des poètes théologiens du moyen-âge, Milton, venu à la fin des temps pour chanter le Christianisme au moment de ses funérailles, a montré qu'il possédait encore profondément l'idée plastique de cette grande religion, l'idée constitutive de ce que j'appellerais volontiers le drame complet de cette religion. On sait qu'il estimait plus le second de ses poèmes, *le Paradis reconquis*, que le premier, *le Paradis perdu* ; ou plutôt, par cette préférence, il voulait signaler le lien intime de ces deux poèmes. Car, à ses yeux,

le premier n'était que le préambule du second, où Adam, devenu Jésus, conquiert l' *arbre de vie*, de même que, dans le premier, Adam perd la vie en touchant à l' *arbre de science*. Pour ce grand poète, en effet, Jésus est aussi bien l'homme ou l'humanité qu'Adam, et de là l'accusation d'Arianisme qu'on a portée contre lui. Mais ce lien du *Paradise lost* au *Paradise regained* a peu touché ses lecteurs, et leur a paru beaucoup moins important qu'à lui-même. Le second poème a été négligé, et est presque oublié ; le premier seul a été admiré, et survivra à l'oubli. C'est que le public que trouva Milton après sa mort ne comprenait plus que fragmentairement le Christianisme. p551 Le noeud des choses lui échappait. Le plus grand effort que put faire ce public incrédule fut d'admirer la poésie merveilleuse autant qu'extravagante que Milton avait tirée de la Bible ; mais sa poésie tirée de l'évangile ne séduisit personne. Après tout, Milton, comme Michel-Ange, était plus propre à traduire la Bible que l'évangile. Mais revenons à la *Genèse*. Il y avait donc dans l'éden, suivant le texte bien clair et bien positif de cette *Genèse*, à côté de l'arbre empoisonné de la *science*, l'arbre de la *vie* et de l'immortalité. Or, si la mort, comme le dit nettement la *Genèse*, est venue de l' *égoïsme*, de la *distinction égoïste*, c'est-à-dire de la combinaison de la *connaissance* et de l' *égoïsme*, évidemment la *vie*, qui est le contraire de la mort, doit résulter de la combinaison de la *connaissance* et de l' *unité*, en d'autres termes, de la *connaissance dans l'unité*. La *connaissance dans l'unité*, c'est-à-dire, soit un *sentiment* qui guide notre intelligence vers Dieu, considéré comme la source immanente de toutes les créatures, soit une *connaissance* qui transforme notre sentiment, notre égoïsme, notre personnalité, en un amour universel et divin, s'appelle religion ou amour, dans le sens le plus général, c'est-à-dire *charité*. Donc, pour qui comprenait le mythe génésiaque, p552 ce mythe renfermait implicitement la promesse d'une humanité sauvée par un progrès dans la connaissance, après avoir été perdue par un premier progrès dans la connaissance. Ce fut là, en effet, la doctrine des Esséniens, qui prétendaient se rattacher directement à Moïse, et qui disaient avoir conservé traditionnellement le sens métaphysique de la doctrine de vie exprimée symboliquement dans la Bible. Ce fut la doctrine de Jésus, qui se sentit appelé à transporter la morale et la métaphysique essénienne dans tout le corps de la nation juive. Ce fut aussi la doctrine que reçut des apôtres directs du Christ, autant que d'une inspiration particulière, l'autre grand apôtre S Paul, qui se sentit appelé à transporter parmi les Gentils et dans l'humanité tout entière ce principe de la rédemption au moyen de la charité, c'est-à-dire au moyen du *retour à l'unité par la connaissance*. Aussi les mystiques chrétiens, continuant le mythe de Moïse, ont-ils appelé quelquefois la croix du Christ l'arbre de vie, *lignum vitae*. p553 Du reste, la fin de ce mythe, dans la *Genèse*, est tout aussi claire et tout aussi explicite que le commencement, pour signifier qu'il s'agit en effet du passage de l'état primitif du genre humain à l'état de science et de civilisation. Je veux parler de ce que l'on regarde comme le jugement ou l'arrêt de Dieu sur l'homme après son péché, et qui ne me paraît autre chose qu'une prophétie que Dieu fait à l'homme du sort qu'il s'est attiré à lui-même pour avoir goûté de la *science* sous l'inspiration de l' *égoïsme*. Dieu, donc, après avoir dit au serpent que, pour avoir enseigné l' *égoïsme* à l'homme, il sera lui-même maudit entre tous les animaux, s'adresse à ève : "Et il dit à la femme : J'augmenterai beaucoup ton travail et la souffrance de ta grossesse ; tu enfanteras tes enfants dans la douleur ; tes desirs se rapporteront à ton mari, et il dominera sur toi." Voilà, en effet, les différences caractéristiques qui se présenteraient à un philosophe, en comparant l'état relatif des deux sexes, dans l'animalité en général, d'une part, et dans l'humanité, de l'autre. Dans l'animalité, les sexes offrent une sorte d'égalité que l'égoïsme joint à la science, l'égoïsme éclairé et savant, a détruite complètement dans l'humanité. La femme est devenue l'esclave de l'homme. Tel a été son sort dans toute l'antiquité p554 et en Orient ; et même en Occident, et dans les temps modernes, l'égalité des sexes n'a pas encore été ni proclamée ni comprise. Cet esclavage de la femme est évidemment le fruit de l'égoïsme uni à la connaissance. L'égoïsme uni à la connaissance engendre le mal. Le mal se trouve ainsi produit à la fois dans l'homme et dans la femme. L'amour de l'homme et celui de la femme, quoique dirigés de l'un vers l'autre, deviennent néanmoins, ainsi individualisés et privés de tout infini, deux égoïsmes. Mais qu'arrive-t-il ? La femme, plus faible, est esclave ; l'homme, tyran. Car dans ce double amour, ainsi individualisé, est le principe évident de la famille caste, de la famille en dehors de l'unité. La Bible exprime admirablement cet effet du péché : *Ad virum tuum erit concupiscentia tua, ipseque dominabitur tibi*. La prédiction faite à Adam a trait également aux douleurs que la civilisation, en dehors de l'unité, a introduites sur la terre. On dirait cette même plainte que Rousseau retrouva, au dernier siècle, pour déplorer la perte de la *forêt primitive* où l'homme, suivant lui, avait vécu dans les temps reculés, libre et sans travail, indépendant, et comme les animaux, vivant d'une vie naturelle et divine. "Voilà la terre maudite à cause de toi," dit p555 Dieu à Adam : *Execrata est humus propter te*. Tu n'es plus seulement égoïste comme le sont les animaux, qui sont sans connaissance, et qui se confient à ma science. Te voilà savant, mais toujours égoïste. Au lieu donc de ce beau jardin, tu auras une terre que tu ravageras, et qui ne satisfera jamais tes desirs. Au lieu de la vie naturelle et divine, te voilà condamné au travail. Tous les mots de ces versets, consacrés au sort futur de l'homme, portent sur le travail, sur le soin incessant que l'homme, ainsi séparé de la Vie Universelle, et sorti du monde naturel où Dieu l'avait placé, devra prendre pour sa conservation et sa subsistance. L'éden va

disparaître, la forêt primitive va disparaître. L'homme, savant d'une science égoïste, va vouloir changer le monde à son profit individuel. Le *mien* et le *tien* vont diviser la terre. Cette science égoïste, tournée vers le fini, ne parviendra qu'à transformer le monde en un séjour de misère et d'incessant labeur. L'oeuvre primitive de Dieu sera bouleversée ; mais l'homme "mangera son pain à la sueur de son front ; il vivra dans une inquiétude et une agitation d'esprit continuelles : *In sudore vultus tui vesceris pane ; in dolore comedes terram cunctis diebus vitae tuae.* " p556 Le mythe de Caïn et d'Abel qui, dans la *Genèse*, suit immédiatement celui d'Adam, est la continuation de l'histoire de l'humanité entrée dans la science et dans la civilisation par l'égoïsme. Cet autre mythe, presque aussi fameux que le premier, a frappé tous les peuples qui l'ont connu par sa grandeur et sa tristesse. L'idée que, dans la famille humaine primitive, le meurtre, le fratricide, s'introduisit si subitement, a pris les imaginations, et, en consternant le coeur, a fait réfléchir la pensée. Mais est-ce bien d'une famille, est-ce de deux frères nés de la même mère, que Moïse a voulu parler ? Oui, sans doute, *mythiquement*, mais non pas dans le sens vulgaire. Moïse a voulu symboliser dans le meurtre d'Abel par son frère Caïn l'envahissement, le despotisme, la violence, en général, et en particulier l'établissement de la propriété exclusive et jalouse. Quoi ! va-t-on me dire, Moïse, ou les prêtres d'égypte, que Moïse représente ici suivant vous, connaissaient donc cette idée de quelques utopistes, de quelques rêveurs, que le mal est issu dans le monde de la propriété ! Quoi ! déjà quinze siècles avant Jésus-Christ, on disait anathème à la distinction du *tien* et du *mien*, comme More, ou Rousseau, ou Babeuf ont pu le faire ! Les prêtres d'égypte, ou Moïse, sentaient à ce point les doctrines modernes ! Ah ! prenez garde d'attribuer maladroitement p557 à l'antiquité vos propres idées. Cette vérité que la propriété individuelle a introduit le mal sur la terre, si c'est une vérité, a quelque chose de trop étrange dans un livre de trente-trois siècles, comme la Bible. Je m'étonnerais bien plus, je l'avoue, si elle n'était pas dans un tel livre cette vérité, si elle n'y était pas clairement et expressément. Quoi ! dirai-je à mon tour, est-il donc si étrange que Moïse ait su ce que savait si bien Minos, le contemporain de Moïse ! Les prêtres idéens, qui instruisirent Minos, en savaient donc plus sur le fond même de la vie, que les prêtres d'égypte, qui formèrent MOÏSE ! N'est-il pas notoire, en effet, que la législation de Minos, laquelle date comme la Bible de quinze siècles avant l'ère chrétienne, était fondée sur l'abolition radicale de la propriété individuelle dans la caste ? N'est-ce pas là d'ailleurs le principe de toutes les législations et religions doriennes ? N'est-ce pas ce principe que, suivant le témoignage de toute l'antiquité, Lycurgue emprunta à Minos, ou plutôt qu'il remit en vigueur dans une nation dorienne, pour en faire Sparte, la cité sainte ? N'avons-nous pas ce même principe célébré par Platon ? Platon ne le reçut-il pas par toutes les voies traditionnelles ? Car si Minos, Lycurgue, toute la tradition dorienne, le lui révélaient, son maître Pythagore, cet autre législateur, le lui enseignait également. p558 Et Moïse n'aurait pas su ce que savaient si bien les législateurs des Gentils ! Mais, dès la haute antiquité, les affinités étroites de doctrine entre la législation de Minos, ou de Lycurgue, et la législation de Moïse étaient notoires. Ce ne sont pas seulement des philosophes qui l'ont dit. à Sparte cette affinité fut reconnue par un acte public. Est-il besoin d'ailleurs même de toutes ces raisons extérieures ? La législation de Moïse, ses institutions, ses lois, ne sont-elles pas la réalisation et la mise en pratique du principe de la *fraternité*, que Moïse tenta de faire sortir de la limite des castes, où ce principe était borné dans toutes les législations antérieures, et où il resta borné même dans la législation contemporaine de Minos, pour l'étendre, lui, à une nation de prolétaires, à un peuple d'esclaves fugitifs, à ce qu'il y avait de plus vil dans la plus inférieure des castes ? Donc si telle est cette législation (et qui pourrait le nier ?), telle doit être la métaphysique de cette législation. La *Genèse* doit répondre au *Lévitique* et au *Deutéronome*. Si la *Genèse* est de Moïse lui-même, c'est-à-dire s'il ne l'a pas reçue directement des prêtres égyptiens ses maîtres, évidemment l'instituteur de la Pâque ou du *repas égalitaire*, du Sabbat et du Jubilé, dont le but direct était l'égalité et le rétablissement de l'égalité, a dû symboliser son idée p559 sur la propriété dans son mythe génésiaque de l'homme ou de l'humanité. Si la *Genèse*, au contraire, est, comme on peut le croire avec assez de vraisemblance, un livre égyptien plutôt qu'une création hébraïque, comment les prêtres d'égypte, qui vivaient en communauté, et qui enseignèrent le cénobitisme à Pythagore comme la seule vie morale et pure, ces prêtres que nous savons positivement avoir professé *la fraternité dans la caste*, d'accord en cela avec toutes les grandes religions et civilisations antiques, auraient-ils manqué de symboliser cette idée essentielle dans le mythe génésiaque de l'homme ou de l'humanité ! En vérité, ni d'un côté ni d'un autre, que la *Genèse* soit égyptienne ou hébraïque, on ne saurait comprendre pareille lacune dans un mythe aussi fondamental ! Mais je dirai plus : ce mythe entraînait nécessairement cette conséquence ou ce corollaire. En effet, quel est le sens de ce mythe ? L'idée métaphysique n'est-elle pas l'union ou la communion du *moi* et du *non-moi* dans la vie ? La période d'innocence et de bonheur de l'humanité n'y est-elle pas caractérisée par l'identité absolue du *moi* et du *non-moi* p560 dans l'homme primitif, supposé androgyne et vivant sans *distinction* et sans *connaissance* d'une vie naturelle et divine ? Donc, comme nous l'avons vu, la *chute*, la *déchéance*, le malheur de l'homme ou de l'humanité, vient, suivant ce mythe, de la *distinction* inspirée par l' *égoïsme*. Or qu'est-ce que la *propriété individuelle*, telle que le genre humain l'a connue et pratiquée jusqu'ici, si ce n'est précisément la pratique de

cette *distinction égoïste* ? Donc évidemment l'écrivain sacré, quel qu'il soit, égyptien ou Hébreu, qui nous a laissé la *Genèse*, et qui a si nettement rapporté la chute ou le malheur de l'homme à la *séparation* hors de l'*unité* par *égoïsme*, a dû ajouter que cette *séparation* avait enfanté la propriété. Et en effet le troisième chapitre de la *Genèse*, celui qui suit immédiatement le péché et la chute, est l'établissement de la propriété, caractérisé comme un *meurtre*. Caïn tue son frère Abel. Qu'est-ce que Caïn ? c'est l'homme de la sensation, l'homme du fait, l'homme de l'activité physique, l'homme envahisseur ; c'est le tyran, c'est le maître, c'est le despote, c'est le propriétaire. En doutez-vous ? Le nom même de Caïn veut dire le *propriétaire*, la *propriété*, la *possession* individuelle, exclusive, égoïste, jalouse. Et ceci n'est pas une étymologie trouvée par les savants. Car non seulement la langue hébraïque p561 le dit, mais la Bible le dit. Oui, la Bible dit positivement, en toutes lettres, que Caïn, le meurtrier d'Abel son frère, c'est l'établissement de la propriété parmi les hommes. à un mythe, dis-je, succède un autre mythe, qui est la suite directe, immédiate, du premier. Adam, inspiré par l'égoïsme, sort de l'unité divine ; il entre, à ses risques et périls, dans une voie à lui ; il se distingue, il se sépare ;... il devient passible de la mort. J'ai expliqué ce que cela veut dire. Aussitôt l'humanité se divise. Il n'y a plus un être *un*, partagé seulement dans la dualité des sexes, Adam et Ève, l'homme et la femme (*Aish* et *Aisha*), ou des hommes et des femmes. Il y a des hommes et des hommes ; et il y a *trois* diversités fondamentales dans l'humanité. Adam a trois fils, p562 Caïn, Abel, Seth. Lorsque, plus loin, Moïse racontera le déluge, et comment l'humanité fut renouvelée par Noé, Noé aura également trois fils, Sem, Cham, et Japhet. Ces trois diversités fondamentales de l'espèce humaine, qui sortent, *en se divisant*, d'une souche unique, et qui expriment par leurs guerres et leurs jalousies la *division* du genre humain, suite de la *séparation* qui s'est faite dans la période désignée sous le nom d' *Adam* ; ces trois diversités, dis-je, se rapportent indubitablement aux trois facultés qui se trouvent dans l'unité de notre nature, sensation, sentiment, connaissance. Le lecteur va-t-il encore m'arrêter ici, pour me demander si ces choses que je vois dans la Bible, et qu'on n'y voit pas ordinairement, y sont bien réellement ? Moïse, me dira-t-on, avait donc une p563 psychologie ! Je demanderai au lecteur si Pythagore et si Platon n'avaient pas une psychologie, s'ils n'avaient pas précisément celle que je dis, et s'ils ne l'avaient pas apprise de l'égypte. Je demanderai si le seul nom mystérieux de l'être, ou de l'être Suprême, chez les Hébreux, n'indique pas la plus profonde des psychologies. Je demanderai s'il n'est pas évident, pour qui a un peu étudié les institutions de Moïse, que les formes mêmes et les cérémonies établies par ce grand homme révèlent sa profonde connaissance de l'antique philosophie numérique, dont Pythagore, à son tour, reçut l'initiation à Thèbes et à Memphis. Mais quoi ! ne suffirait-il pas du triangle de Jéhovah, ou du *Tetragrammaton* qui voilait son nom mystérieux pour nous montrer que Moïse, ou l'auteur quel qu'il soit de la *Genèse*, avait une profonde connaissance de l'homme, cet être que la Bible nous dit fait à *l'image de Dieu* ! Car si Moïse ou l'auteur de la *Genèse* savait que l'essence de Dieu se rapportait, dans la philosophie numérique, au ternaire et au quaternaire, il savait donc la même chose de l'homme, cet être que Dieu, suivant lui, fit à son image. En vérité, s'étonner que Moïse ait connu la distinction des trois catégories humaines, et l'ait marquée dans son mythe de l'humanité, me paraît étrange. Quoi ! Moïse, qui avait sous les yeux les p564 trois grandes divisions qui formaient les castes en égypte, comme dans l'Inde, comme partout, Moïse, émancipateur de ce qu'il y avait de plus opprimé dans la plus opprimée des castes, n'aurait pas distingué ce qui, dans la nature humaine, avait donné lieu à ces castes ; et, continuant l'histoire des maux de l'humanité après sa chute ou son progrès par la connaissance égoïste, il n'aurait pas marqué l'origine de ces castes ; qu'il voulut détruire et qu'il détruisit jusqu'à un certain point ! Voilà ce qui serait vraiment merveilleux et tout à fait improbable. Je dis donc que Caïn qui tue Abel, son frère, c'est l'établissement de la propriété, ou, en général, la subjection de l'homme du sentiment par l'homme de la sensation. Le premier né d'Adam fut l'homme de la manifestation, de la sensation, de l'activité physique, et de la propriété : "Or Adam connut Ève, sa femme, et elle conçut, et enfanta Caïn ; et elle dit : *J'ai acquis* un homme par l'éternel. Elle enfanta encore Abel, son frère, et Abel fut berger, et Caïn, laboureur." Le nom de Caïn vient de cette parole : *J'ai acquis, je possède* (en hébreu, Kanithi), que prononce Ève. Comme si elle était toujours inspirée par le serpent, c'est-à-dire par l'égoïsme, qui l'avait si mal inspirée déjà, Ève dit : *Je possède*, p565 et son fils s'appelle *propriété* ; et ce fils prend la terre, il est laboureur, c'est-à-dire possesseur de la terre. Et quand vient à la malheureuse Ève un autre fils, ce *puîné* a nom nécessairement *Je ne possède pas*, puisque son frère *ainé* s'appelle *Je possède*. Celui-ci donc s'appelle Abel, le *vide*. Dans ces deux noms de Caïn et d'Abel, que tous les lexiques traduisent, l'un par *possessio*, l'autre par *vacuitas*, se retrouve l'idée métaphysique orientale de la *manifestation* exprimée par le *plein*, et de la *virtualité* sans manifestation exprimée par le *vide*, idée qui, au surplus, comme nous avons eu occasion de le dire précédemment, est textuellement dans la Bible, au premier verset de cette Bible. Caïn est donc l'homme du *plein*, l'homme de la manifestation, l'homme de l'activité physique, l'homme de la sensation ; et il s'empare de la terre. Abel est l'homme du *vide*, l'homme de la virtualité sans manifestation, l'homme de désir, l'homme du sentiment ; p566 et, trouvant la terre occupée, il mène une vie nomade, il erre à la façon des bergers. Le récit mythique qui suit n'est que l'expression poétique et dramatique de cette situation des deux

frères, c'est-à-dire l'expression de cette dualité qui a divisé et rendu si malheureuse l'espèce humaine, sous les formes diverses de *riche* et de *pauvre*, de *fort* et de *faible*, de *tyran* et de *sujet*, de *maître* et d' *esclave*, de *noble* et de *roturier*, d' *ainé* et de *puîné*, etc. Voilà pourquoi cette fable, qui est au fond une si grande vérité, est restée, dans la mémoire des hommes, marquée du sceau mystérieux d'une poésie divine. Puisée, comme le mythe qui la précède et dont elle n'est que le développement, dans la science même de la vie, à une très-grande profondeur, elle se trouve ainsi avoir cette largeur *compréhensive* qui est le propre de la poésie véritablement inspirée. C'est un symbole qui a un sens précis, et pourtant ce sens s'applique à une infinie variété de phénomènes, parce qu'en effet tous ces phénomènes sont l'expression diversifiée d'une même loi métaphysique. S Augustin, méditant sur ce récit de la Bible, voyait dans Abel la figure de Jésus-Christ et des Chrétiens persécutés ; dans Caïn, celle des persécuteurs. S Augustin avait raison. Les peuples d'Orient, en général, ont vu dans Caïn le génie du mal, dans Abel le génie du bien. On s'explique facilement ces p567 deux personnifications de l'imagination des Orientaux. Mais il n'en est pas moins certain que le mythe moïsaïque a un sens plus direct et plus précis, celui de la dualité qui sort de cette seule parole prononcée par ève : *Je possède*. Par cela seul que Caïn possède d'une façon exclusive et jalouse, Caïn tue son frère Abel. Le mal, sous ses deux aspects du mal de l'oppresser et du mal de l'opprimé, sort immédiatement de cette cupidité égoïste. Ce sens, comme je l'ai déjà remarqué précédemment en parlant de l'origine du mal dans la société humaine, est admirablement exprimé dans les paroles mêmes de la Bible. Voulez-vous voir le mal de l'oppresser ; Dieu dit à Caïn, après qu'il a rejeté son offrande : "Pourquoi ta figure est-elle ainsi décomposée et abattue ? cela ne vient-il pas de ce que, si tu fais le bien, tu en portes le signe, et que si tu ne le fais pas, au contraire, le vice se peint sur ton front ?" Voilà l'effet direct du mal sur notre âme, l'effet qu'on pourrait appeler spirituel et invisible, parce qu'il est indépendant du fait et de l'acte. Voici maintenant le mal, moral et physique à la fois, qui résulte pour le méchant de l'oppression de son frère. Après que Caïn a tué son frère, Dieu lui dit : "Qu'as-tu fait ? La voix du sang de ton frère crie p568 de la terre jusqu'à moi. Maintenant, donc, tu seras maudit même par la terre qui a ouvert sa bouche pour recevoir de ta main le sang de ton frère ; car, quand tu laboureras la terre, elle ne te rendra plus son fruit, et tu seras toi-même errant et vagabond." Caïn, je l'ai déjà dit dans une autre partie de cet ouvrage, s'est frappé lui-même en frappant Abel. Il avait pris la terre, il s'était fait riche. Dieu lui dit : Tu seras pauvre ; ta richesse était liée à celle de ton frère ; la terre que tu as accaparée va devenir stérile par ton crime ; car elle avait besoin, pour produire, de lui comme de toi ; tu avais besoin de ton frère. Je te chasse donc de cette terre, c'est-à-dire de cette richesse que tu as accaparée ; tu seras pauvre, parce que tu as voulu être riche égoïstement. Adam, pour avoir été égoïste dans la connaissance, avait été chassé de l'éden. Caïn, qui est encore Adam, est chassé même de la terre qui avait remplacé l'éden, pour avoir poussé plus loin encore l'égoïsme, et avoir inventé la propriété. Mais cet *exil hors de la terre* a un sens figuré, comme l' *exil hors de l'éden*. Ici encore, il me semble que le lecteur m'interrompt pour me faire des objections. Le lecteur, habitué aux idées puériles que l'on se forme ordinairement p569 de ces magnifiques symboles de la *Genèse*, n'avait jamais compris l'histoire de Caïn de cette façon. Il croit, sur la foi de S Jérôme, que Dieu *condamna Caïn à errer sur la terre*. Et, fort de ce point, il me demande comment je puis voir dans Caïn *condamné par Dieu à errer sur la terre* le symbole de la propriété égoïste et jalouse. Mais le lecteur a été tout simplement induit en erreur par S Jérôme. Caïn, dans la *Genèse*, est si peu condamné à errer sur la terre, dans le sens propre du mot, que la première chose dont il s'occupe après la déclaration que Dieu lui a faite est de *fonder une ville* : "Alors Caïn sortit de devant la face de Jéhovah, et habita dans la terre de Nod (la terre d' *exil* ou de *refuge*), à l'orient d'éden. Puis Caïn connut sa femme, qui conçut et enfanta Hénoch. Et il bâtit une ville qu'il appela Hénoch, du nom de son fils." La grande obscurité répandue jusqu'ici sur ce mythe de Caïn vient de deux choses : d'abord, de ce que l'on s'imagine qu'il y a dans ce chapitre une *condamnation* de Dieu sur Caïn ; et, ensuite, de ce qu'on n'a pas compris la pensée métaphysique que l'on prend à tort pour cette condamnation. Véritablement, il n'y a pas plus de *condamnation* p570 portée par Dieu sur Caïn, dans ce quatrième chapitre de la *Genèse*, qu'il n'y en a sur Adam, dans le troisième. Dieu ne condamne pas, Dieu prophétise ; j'entends que Dieu, *par prescience*, fait connaître à Caïn la suite de son crime, c'est-à-dire les conséquences funestes de l'égoïsme jaloux qui lui a inspiré ce crime, comme il avait fait connaître à Adam et à ève les suites funestes de leur entrée dans la connaissance par l'égoïsme. Il lui dit donc positivement ce que j'ai exprimé plus haut, à savoir que, pour avoir été égoïste, il s'est rendu misérable ; que son avidité de tout avoir, de tout posséder, le condamne désormais à être pauvre ; qu'il a voulu usurper la terre, et qu'il s'est ravi, dans un certain sens, la terre, c'est-à-dire la richesse ; qu'il a tué son frère, et que son frère était prédestiné à le faire riche, lui, Caïn ; que la terre ou la richesse devait être cultivée par eux deux ; que la terre, n'étant plus cultivée par Abel, ne lui rendra plus son fruit à lui-même, Caïn. En un mot, s'il faut que je le dise, c'est une profonde et sublime leçon d'économie politique que Moïse met dans la bouche de l'être qui est toute science, parce qu'il est la vie. En doutez-vous ? Relisez les versets que j'ai cités, et trouvez-leur un autre sens ; il n'y en a pas d'autre. Le texte est si positif et si précis, que les traducteurs ont bien été forcés de traduire p571 exactement, bien qu'ils ne

comprissent pas la pensée. Mais qu'arrive-t-il ? Caïn croit, lui aussi, que Dieu lui a ravi la terre, qu'il l'a condamné en réalité à errer sur la terre, ou plutôt à se cacher dans les profondeurs de la terre. Il ne comprend pas plus la pensée de Dieu, que ne l'ont comprise S Jérôme et les autres traducteurs ; il ne comprend pas ce que Dieu a voulu lui dire par cet *exil de la terre*. Encore une fois Dieu, a voulu lui dire : Adam, par son péché d'égoïsme, avait perdu la vie, l'éden ; toi, tu as été plus loin, tu as perdu même le côté matériel de la vie, la terre, la richesse ; tu as voulu tout posséder, et tu as tué ton frère ; tu t'es par là exilé de la richesse ; la terre ne te rendra plus son fruit. Mais Caïn ne comprend pas, et il répond à Dieu : "Ma peine est plus grande que je ne puis porter. Voici ! tu me chasses en ce jour de dessus la face de la terre. Donc je devrai me cacher avec soin de la face de toi ; et il faudra que j'existe tremblant et vaguant dans les profondeurs de la terre. Et tout être qui me trouvera m'accablera." Cette traduction fidèle du texte montre assez que Caïn n'a pas compris la pensée de Dieu. Il se p572 croit exilé *de dessus la face de la terre*. Il en conclut qu'il ne lui sera pas même permis de voir la lumière : *Donc je devrai me cacher avec soin de la face de toi*. Il ne se voit plus de refuge que dans des antres, des cavernes, des lieux ténébreux ; aussi le texte dit : *Il faudra que je vive dans la terre*. Ce mot *dans* ayant été traduit par *in*, qui veut dire *sur* aussi bien que *dans*, le sens a disparu. Alors vient cette réponse de Dieu à Caïn, qui n'a pas été plus comprise que tout le reste : "Et Jéhovah déclara sa volonté à lui, en disant : Loin de là, quiconque accablera Caïn, fera exalter Caïn sept fois contre lui-même ;" c'est-à-dire donnera à Caïn sept fois plus de force, et ressentira lui-même au sextuple les effets de son agression. Cette phrase, ayant été fort mal traduite, a donné lieu à l'opinion la plus extravagante. On s'est imaginé que Dieu fait là un trait de miséricorde envers Caïn, qu'il daigne le rassurer, et qu'il lui donne un brevet d'invulnérabilité, se contentant de lui faire expier son crime par une vie errante. Cette singulière idée est fondée sur la version de S Jérôme : "Quiconque tuera Caïn sera puni sept fois," ou plutôt : "Quiconque tuera Caïn, il p573 (Caïn), sera vengé au sextuple : *Quidquid interfecerit Cainum, sextuplo vindicabitur*." Ainsi Dieu non-seulement conserverait la vie au fratricide Caïn, mais établirait que la vie de Caïn vaut à ses yeux six vies d'agresseurs de Caïn. Quelle bizarre absurdité on a attribuée à la *Genèse* ! En vérité, Voltaire avait raison de déclarer qu'une pareille justice de la part de Dieu était inconcevable ; il avait raison de se montrer scandalisé de l'indulgence étrange avec laquelle Dieu en agit à l'égard de Caïn. Mais il n'y a rien de pareil dans la Bible. Il ne s'agit, au fond, dans la Bible, ni d'un meurtre, ni d'un fratricide. Il ne s'agit pas d'un homme appelé Caïn qui a tué un autre homme appelé Abel. Il s'agit de l'établissement de la propriété parmi les hommes, sous le symbole de deux races, l'une appelée Caïn, la race des possesseurs ou propriétaires, et l'autre appelée Abel, la race de ceux qui ne possèdent pas. Dans cette phrase, si absurdement interprétée, que dit donc Jéhovah ? Il prophétise, *par prescience*, la législation qui, à partir de cette époque, va régner sur la terre. Il prophétise que *le droit du plus fort*, ou ce que l'on pourrait appeler *la loi de Caïn, le droit Caïnique*, va régner parmi les hommes. Cela est si certain, que, huit versets plus loin, comme nous allons le voir tout à l'heure, Lamech, le législateur p574 de la race de Caïn, fonde *le droit du plus fort, la législation du maître et du propriétaire* sur cette parole de Dieu à Caïn. Il est vrai que dans ce verset Dieu exprime aussi qu'il permettra le faux droit qui va s'établir sur la terre ; que ce droit s'établira et régnera avec sa permission. C'est précisément, en effet, sa justice, et, si l'on veut, sa vengeance contre Caïn, que de permettre cette iniquité qui va régner parmi les hommes. Cet arrêt de Dieu, que l'on a pris, par un contresens si bizarre, pour un acte de clémence miséricordieuse, est donc empreint au contraire d'une ironie majestueuse et sublime. Le féroce meurtrier craint qu'on ne le tue. Dieu lui répond : Ne crains rien, c'est toi, au contraire, Caïn, qui tueras. Tu as tué, et tu tueras. Tu as établi sur la terre une loi de violence qui entraîne nécessairement une violence sextuple à l'égard de quiconque s'élèvera contre toi. Quiconque t'attaquera, toi, déjà meurtrier, tu le frapperas au sextuple. Et je le permets, ou plutôt je le veux ainsi. Ce qui a contribué à faire de ce mythe si profond, et néanmoins si clair, une énigme jusqu'ici incomprise, c'est ce que Moïse ajoute : "Et Jéhovah mit à Caïn un signe, afin que quiconque le trouverait n'eût pas le pouvoir de le frapper." De quel signe veut parler Moïse ? Voilà ce que tous les commentateurs de la Bible se sont demandé. p575 On a fait à ce sujet les suppositions les plus folles. Il faut convenir que Moïse a voilé là, autant qu'il a pu, sa pensée. Cependant il ne nous paraît pas impossible de lever ce voile. Le droit du plus fort, le droit tiré du fait, n'a-t-il pas régné et ne règne-t-il pas encore sur la terre ? On le voit ce droit inique, et pourtant il règne, et on n'a pas le pouvoir de le frapper. Il y a donc une sorte de prestige qui le protège. Il est, comme on dit, *consacré*. C'est qu'au fond il existe par la permission de Dieu. En l'absence du droit véritable, le faux droit règne comme une nécessité. Le fait règne, et pourtant ce n'est réellement pas le fait qui fait autorité. Car si le fait ne paraissait que le fait, personne n'obéirait au fait. Mais le besoin que nous avons du droit nous engage à respecter le fait comme si le fait était le droit, parce qu'il en tient la place. Voilà le prestige qui nous captive et nous retient ; voilà le signe divin qui arrête notre bras prêt à frapper. Caïn représente le faux droit, le droit que l'égoïsme a établi sur la terre, sous mille noms divers. Il est donc, tout Caïn qu'il est, revêtu d'une sorte de signe divin, d'une consécration nécessaire. à ce point de la *Genèse*, la législation fondée sur l'égoïsme, la législation du fait va s'ouvrir pour l'humanité. Mais cette législation, bien

qu'elle ne soit que celle du fait, n'en sera pas moins une législation. Quand Caïn tuera et se vengera p576 au sextuple, suivant la prophétie de Dieu, Caïn croira tuer et se venger justement, et celui contre qui il sévira éprouvera une sorte de prestige et de fascination, qui lui fera admettre et reconnaître jusqu'à un certain point le droit de Caïn ; car lui-même, lui, agresseur de Caïn, n'a pas d'autre droit que Caïn. Sur quoi, sinon sur ce prestige du fait, se sont élevées tant de dominations, tant de tyrannies qui ont envahi la terre ? sur quoi se sont basées les conquêtes, et qui a fait la force des conquérants, sinon ce signe mis sur Caïn ? Voilà, suivant nous, le vrai et unique sens de tout ce mythe de Caïn dans la *Genèse*. Pour le comprendre, il fallait le lier au développement général de l'idée de Moïse. Cette idée est celle de la progression continue du mal, à partir de la chute d'Adam, ou de l'entrée de l'homme dans la connaissance par l'égoïsme. D'abord Adam perd la vie, dans le sens profond du mot ; il est chassé de l'éden. Puis Caïn, en prenant pour lui seul la terre, et en établissant sur la terre la propriété exclusive et jalouse, perd la terre, dans le sens profond du mot, comme Adam avait perdu l'éden. Mais alors nouveau progrès dans le mal : Caïn établira et Dieu permettra la violente législation du fait, ou le droit du plus fort. La fin de ce chapitre, qui est consacrée à la p577 généalogie de Caïn, confirme ce sens de la façon la plus explicite et la plus évidente. La race de Caïn poursuit l'oeuvre de son père, l'établissement de la propriété et de l'inégalité parmi les hommes. Et à la cinquième génération, Lamech, descendant de Caïn, étend la propriété d'une façon étrange, en inventant la polygamie : "Et Lamech épousa deux femmes." Voilà l'unité brisée de plus en plus ; voilà l'esclavage de la femme prédit à ève. Alors, dans la race même de Caïn, se produisent trois peuples ou trois castes, qui sont en germe, les *guerriers*, les *artistes*, et les *industriels* : "Et Lamech posséda deux femmes ; le nom de l'une était Ada, et le nom de l'autre Sila. Et Ada enfanta Jabal, qui fut père de ceux qui demeurent dans des lieux fortifiés et vivent de butin. Et le nom de son frère fut Jubal, qui fut père de tous ceux qui touchent le violon et les orgues. Et Sila aussi enfanta Tubalcaïn, qui forgeait toutes sortes d'instruments d'airain et de fer." Voilà l'inégalité poussée jusqu'aux p578 castes. Seulement ce sont les castes telles qu'elles pouvaient exister dans la race de Caïn, les castes sans la caste de la connaissance. Il n'y a pas là de prêtres ou de savants ; il n'y a que des hommes de butin, des musiciens, et des forgerons. Il restait à caractériser la législation que cette race de Caïn, animée de l'esprit de la propriété, de l'égoïsme exclusif et jaloux, pouvait donner à l'humanité. C'est ce que la *Genèse* fait dans le verset suivant, où, sans aucune préparation, par un mouvement brusque et rapide de la pensée, comme il y en a tant de beaux exemples dans la Bible, Lamech, ce nouvel Adam, ce nouveau Caïn, mais perfectionné pour ainsi dire, perfectionné en mal, et arrivé au comble de cette même propriété égoïste qui a perdu ses pères, s'adressant tout à coup à ses femmes, à son harem, à sa *porte*, comme disent les Orientaux, dicte ainsi le principe de la loi du propriétaire : "Et Lamech dit à Ada et à Sila, ses femmes : Femmes de Lamech, entendez ma voix, écoutez ma parole : pour le moindre tort que l'on me fera, je tuerai ; pour une blessure, je tuerai un homme ; pour une meurtrissure, je tuerai même un enfant. Car si Caïn, par la permission de Dieu, est vengé sept fois au double, Lamech le sera soixante-dix-sept fois." N'est-il pas évident p579 que c'est là le principe de la législation qui, pendant tant de siècles et en tant de pays, a gouverné les hommes, et a eu autorité ? Et aussitôt, par un nouveau mouvement brusque et rapide de la pensée, sans aucune préparation de mots, l'écrivain de la *Genèse*, ayant peint suffisamment la race de Caïn, du meurtrier d'Abel, et la législation sortie de cette race, *le droit du plus fort*, réintroduit sur la scène les auteurs primitifs du genre humain, Adam et ève, pour leur faire engendrer un troisième fils, qui remplacera Abel, et d'où sortira peut-être une race moins perverse que celle de Caïn. C'est l'homme de la connaissance qui vient au monde cette fois, comme Caïn était l'homme de la sensation, comme Abel était l'homme du sentiment. C'est l'homme de la loi et du droit, au lieu que Caïn n'est que l'homme du fait, et que sa prétendue législation n'est que l'arrêt de sa propre volonté, de son égoïsme. Cet homme, c'est le vrai législateur ; son nom même exprime l'idée qu'il représente. Car son nom est p580 Seth, qui, dans le sens où la Bible emploie ici ce mot, veut dire *base, fondement*. Cette signification que la Bible donne à ce mot *Seth* ou *Sheth*, n'est pourtant qu'une signification dérivée et secondaire. Dans son radical le plus essentiel, ce nom exprime réellement l' *être*, ce qui est, et par conséquent ce qui est sous tous les phénomènes, ce qui est caché sous toutes les apparences. Le second radical dont il se compose exprime la distinction, la relation, le rapport. Ce nom a donc précisément le sens de ce que les philosophes appellent le *substratum*, le *fond* ou le *principe* des choses. Secondairement, ce nom exprime la science, la connaissance, parce que la connaissance est précisément la faculté que nous avons de distinguer l' *être* des *phénomènes*, et le *fond* de la *forme*. Une signification intermédiaire, et qui se rapporte également bien à l'un et à l'autre des deux sens que nous venons de marquer, c'est celle que la Bible, suivant son usage, prend soin elle-même de déterminer et de caractériser, c'est-à-dire la signification de *base, fondement*. Quand ève engendra Caïn, elle avait dit : *J'acquiers*, ou *Je possède*, ou *J'envahis* ; et le nom de Caïn avait exprimé une force qui se manifeste, mais aveuglément et en détruisant tout ce qui s'oppose ou se présente à elle. Le nom du second fils avait été déterminé par celui du premier. La lutte fratricide a retenti au p581 coeur de la mère, et l'a instruite. Aussi, cette fois, en enfantant son dernier né, elle tire le nom qu'elle lui donne de cette lutte même où un de

ses fils a tué l'autre : "Par l'abattement d'Abel, lorsque Caïn l'accabla, Dieu, dit-elle, a *fondé* (en Hébreu, SHATH) en moi une nouvelle postérité." Ainsi, de la lutte de la sensation et du sentiment résulte la connaissance. De la lutte du fort et du faible résulte le droit, la loi, la législation. L'ordre même de la génération de ces trois fils d'Adam est remarquable, comparé à l'ordre du développement des trois facultés dont ils expriment la prédominance. La sensation est d'abord maîtresse presque absolue de l'homme, le sentiment vient ensuite, puis la connaissance. Seth, ce dernier fils d'Adam, est donc un retour vers le bien. Né, comme le dit sa mère, du meurtre et pour ainsi dire du sang d'Abel, il cherche à marcher dans la vie par la justice, et non plus par l'égoïsme. Les traditions qui s'attachaient, en Orient, au nom de ce troisième fils d'Adam, confirment ce que nous disons. Les Hébreux le représentaient comme le type de la science. Au rapport de Josèphe, on lui attribuait l'érection de ces fameuses colonnes sur lesquelles étaient gravés l'histoire du genre humain et les principes de la morale universelle ; c'est-à-dire qu'il était pour p582 les Juifs ce que *Thot*, dont le nom est assez analogue, était pour les égyptiens. Quelques peuples orientaux, et en particulier ceux qui faisaient profession du Sabéisme, l'ont révééré comme un prophète. Enfin, les plus considérables des Gnostiques se faisaient appeler *Séthiens*. Véritablement, comme je le dirai plus loin, le Gnosticisme tout entier, cette fameuse *gnose*, ou recherche du bien et du mal par la *connaissance*, qui rivalisa pendant plusieurs siècles avec le Christianisme, et qui d'ailleurs a tant contribué à le développer, et lui a laissé des traces si profondes, reposait sur l'intelligence même des choses que nous cherchons à expliquer ici. Mais ce n'est pas le lieu de nous y arrêter en ce moment. Continuons, en peu de mots, à donner la suite du mythe d'Adam dans la *Genèse*, c'est-à-dire la suite de l'histoire de l'humanité. En regard de la race de Caïn, l'homme de la sensation et de l'égoïsme, la Bible place la race de Seth, l'homme de la connaissance et de la justice. Voilà la dualité dans la science ; voilà la science du bien, et la science du mal, c'est-à-dire les deux sciences diverses dont le fruit mangé par Adam portait en lui les germes. Dans la Bible, donc, à la généalogie de Caïn succède la généalogie de Seth. Or, en comparant les noms des enfants de Caïn p583 avec les noms des enfants de Seth, il est impossible de ne pas reconnaître que ce sont des noms purement symboliques, qui n'expriment en aucune façon des personnages réels, mais uniquement des phases de ces deux races humaines, dont l'une est tournée vers le mal et obéit uniquement à l'égoïsme et à la sensation, et dont l'autre aspire au bien par la connaissance, mais sans qu'il lui soit donné d'y arriver. Le mythe se continue comme il a commencé, psychologiquement. Caïn, dont le nom veut dire *propriété*, engendre Hénoch, dont le nom veut dire *limitation*. Et en effet le résultat direct de la propriété est de nous limiter et de nous enfermer dans des bornes dont nous aspirons nécessairement à sortir. De là la passion envahissante : aussi énoch engendre Whirad, dont le nom veut dire *passion*. La passion ou la cupidité nous conduit à des actes pour l'assouvir ; aussi Whirad, dit la Bible, engendra Méhoujaël, dont le nom signifie *activité, manifestation*. Voilà la période entière du *moi* égoïste accomplie. En se séparant, ce *moi* se limite ; mais s'étant ainsi limité contre sa nature, il souffre et devient envahisseur, d'abord en lui-même, puis en acte. Or que résulte-t-il de cette activité mauvaise ? Méhoujaël, dit la Bible, engendra Méthoushaël, p584 dont le nom veut dire *gouffre de mort*. Alors vient Lamech, dont le nom veut dire *lien dans la dissolution*, qui établit la polygamie et les castes, et fonde cette législation que nous avons vue, laquelle n'a d'autre base que *le fait et le droit du plus fort*. Telle est la postérité de Caïn. La généalogie de Seth est évidemment écrite pour servir de contraste à celle de Caïn. Seth, dont le nom veut dire *connaissance*, engendre Aenosh, dont le nom signifie *faiblesse et invocation*. La Bible explique elle-même ce symbole en ajoutant : "Celui-là commença à invoquer le nom du Seigneur." La connaissance, en effet, séparée de l'unité, se sent si faible et si désespérée, qu'elle n'a pour appui que l'invocation de Dieu. Mais ce fils de Seth, ainsi faible et désolé, ne peut, même sous l'appui de l'être Suprême où il s'est placé, que s'attacher à son propre *moi* ; il reproduit donc nécessairement, à cause de son isolement, une race analogue à celle de Caïn, c'est-à-dire une race dans laquelle le principe du bien, de la connaissance, de la justice, est entaché fatalement d'égoïsme. Aussi Aenosh, dans la Bible, a pour fils Caïnan, l'analogue de Caïn, *la propriété*. Voilà donc la race de Seth, à la seconde génération, participant fatalement de la condition de Caïn, et p585 reproduisant jusqu'à un certain point l'autre race. C'était la suite inévitable de la division ; c'était l'effet nécessaire du mal moral qui, des méchants, se communique aux bons, à cause de l'unité et de la solidarité du genre humain. à partir de Caïnan, qui est l'analogue, mais en bien, de Caïn, la généalogie de Seth reproduit exactement le même nombre de phases que celle de Caïn lui-même. Il y a plus, ce sont les mêmes noms ou les mêmes noms légèrement modifiés, qui désignent les enfants de Caïn et ceux de Seth. Seulement il y a une transposition remarquable dans l'ordre de ces générations. La généalogie de Caïn, comme nous l'avons vu, est celle-ci : I Caïn (*propriété*) ; II Hénoch (*limitation*) ; III Whirad (*passion envahissante*) ; IV Méhoujaël (*manifestation, activité*) ; V Méthoushaël (*mort*) ; VI Lamech (*lien dans la dissolution*). La généalogie de Seth, devenu par une nécessité fatale Caïnan ou l'égoïsme, mais tourné vers le bien, est celle-ci : I Caïnan (*propriété*) ; II Méhoujaël (*manifestation*), modifié en Mahallaël (*manifestation généreuse*) ; III Whirad (*passion*), modifié en Ired (*passion généreuse*) ; IV Hénoc (*limitation*) ; V Méthoushaël ou Méthoushaleh (*mort*) ; VI Lamech (*lien dans la dissolution*). Ainsi tandis que le *moi*,

aveuglément égoïste et parti de la sensation, ne passait à l'activité dans la race de Caïn que par la limitation, c'est-à-dire la p586 misère, l'impuissance, le fini, et par la souffrance passionnée qui en résulte, le *moi*, considéré sous l'autre aspect où Moïse le considère dans la race de Seth, n'arrive au contraire à se sentir limité qu'après s'être manifesté. Ce *moi* de l'homme de la connaissance se porte d'abord au dehors, et cherche à se manifester. Mais comme le *non-moi* ne répond pas à son vouloir, le *moi*, ainsi réduit à lui-même, après s'être développé dans deux périodes, l'une de pur attrait et de spontanéité, l'autre de constance généreuse et soutenue, retombe dans le sentiment du fini, de la limitation, de l'impuissance, et arrive à ce même état de mort, où le *moi* égoïste de l'homme de la sensation était arrivé par une autre route. Si les étymologies de ces noms symboliques, dont on a fait absurdement des *patriarches*, ne nous étaient pas données, soit positivement par la Bible elle-même, soit par les radicaux de la langue hébraïque, on pourrait regarder comme un pur jeu de mon esprit la psychologie que je découvre sous l'enveloppe de ces noms. Mais je prie le lecteur de considérer que si tout est clair dans le mythe jusqu'à l'endroit de ces généalogies, il est bien certain que ces généalogies elles-mêmes doivent se rapporter aux prémisses, et être la suite des caractérisations de Caïn et de Seth. Or les caractérisations très-évidentes et p587 très-certaines de Caïn et de Seth n'entraînent-elles pas presque nécessairement la psychologie que nous venons de découvrir sous les noms de leurs descendants ? Si Caïn est l'homme de la sensation et de la propriété égoïste, par quelles phases psychologiques lui et ses descendants, c'est-à-dire cette humanité aveugle et dépourvue de connaissance, a-t-elle dû passer pour arriver à la législation de Lamech, c'est-à-dire à l'établissement de la tyrannie et du droit du plus fort ? Tel est le problème que se pose l'écrivain biblique. Et de même quant à la race de Seth. Cette race n'a pu sauver le monde, puisque le *déluge universel* est venu détruire le genre humain à l'exception d'une partie de cette race qui a été sauvée. Comment donc, de Seth, cette race s'est-elle développée psychologiquement jusqu'à Noé ? En un mot, la chute d'Adam ayant été un changement psychologique survenu dans l'esprit humain, quelle a été la marche et la gradation des effets consécutifs de ce changement, considérés dans les deux types de Caïn et de Seth ? Je dis que voilà le problème dont la pensée de l'auteur de la *Genèse* devait être occupée, et dont il doit nécessairement avoir caché la solution sous les noms de ces prétendus patriarches. Au surplus, tout en soutenant que la psychologie a certainement inspiré à l'écrivain sacré cette p588 double généalogie, c'est-à-dire cette double échelle du développement de l'homme de la sensation et de l'homme de la connaissance, sortis tous deux de l'unité, je ne nie pas absolument que ces types, que l'on a pris pour des patriarches, n'aient en même temps, dans sa pensée, une sorte de signification historique. Ils représentent pour lui des périodes de l'histoire de l'humanité antédiluvienne. Ou plutôt ils lui servent à exprimer une certaine supputation sur la durée probable de cette humanité antédiluvienne, et à présenter cette supputation sous une forme saisissante. Au fond, leur véritable valeur est celle que j'ai dite : ils ont pris naissance dans une pensée toute métaphysique et religieuse ; ils symbolisent l'état successif du genre humain, séparé de l'unité, et s'abîmant dans le mal jusqu'au déluge. Mais comme Moïse avait besoin de dire quelle durée il attribuait à ce monde primitif, il s'en servit et dut naturellement s'en servir pour symboliser cette durée. C'est ainsi et uniquement ainsi que ces noms de prétendus patriarches prennent dans la Bible un certain caractère historique, et représentent des périodes de temps. Je voudrais sur ce point n'en pas dire davantage. Mais je sens que si je ne détermine pas nettement mon idée sur ce que signifient l'âge et la p589 succession des générations issues d'Adam dans la *Genèse*, ma démonstration des points précédemment exposés laissera du doute dans l'esprit. On refusera de croire ou l'on croira plus difficilement au sens philosophique de la *Genèse*, à cause de ces généalogies, qui paraissent aux uns des fables inventées à plaisir, à d'autres d'obscures traditions historiques, et enfin aux dévots croyants des réalités en chair et en os. On me demandera pourquoi la Bible prend tant de soin de déterminer l'âge de ces patriarches, le moment de leur naissance, le moment de leur mort, l'époque où ils ont eu une postérité. Ces déterminations si précises ont-elles une valeur historique ; en ce cas, me dira-t-on, votre explication de la *Genèse*, par la métaphysique et la psychologie, n'est pas suffisante. Et si vous avez raison sur la signification psychologique de ces noms, pris à tort pour des noms d'hommes ou pour des noms de périodes historiques, Moïse s'est donc plu à revêtir ses enseignements de fables ridicules, sans cacher même une vérité sous ces fables ! Il faut de toute nécessité que je réponde ; car je crois qu'il est d'une haute importance pour l'esprit humain que la *Genèse* de Moïse soit enfin débarrassée de ces nuages qui empêchent d'en découvrir le vrai sens, le sens philosophique. C'est vraiment pitié que l'on ait pris pendant si p590 longtemps les noms que Moïse assigne aux générations sorties d'Adam pour des noms et des vies de personnages réels. C'est cependant ce que croient encore non seulement les Chrétiens, mais quantité de peuples orientaux. Ce sont si peu, dans la pensée de Moïse, des noms d'hommes, que ce ne sont pas même des périodes historiques déterminées et précises, ainsi que l'ont imaginé à tort quelques savants modernes. Le seul chiffre exact, la seule durée fixe et précise que Moïse ait voulu donner dans la généalogie d'Adam jusqu'à Noé, telle qu'elle se trouve dans le cinquième chapitre de la *Genèse*, est la durée totale de cette humanité antédiluvienne. Moïse a voulu dire et a dit en effet, au moyen de cette généalogie, que la période

de temps qui s'était écoulée depuis la sortie d'Adam de l'éden jusqu'à la mort de Noé, après laquelle commence une humanité nouvelle, était un cycle complet de *trois mille ans*. Voilà encore un point qui résulte pour moi de l'étude de la *Genèse*, et qui n'a jamais été compris jusqu'ici. Tant que le Christianisme, en effet, a tenu les esprits sous le joug de la lettre, les savants ont marché les yeux fermés ; car ils étaient obligés de prendre pour des hommes réels les douze patriarches jusqu'au déluge, et de croire sérieusement que Moïse avait voulu parler d'hommes ayant vécu sept ou huit cents ans. Depuis que p591 l'incrédulité, au contraire, s'est donné les coudées franches, les savants n'ont voulu voir que de l'histoire là où il n'y a réellement pas d'histoire, mais seulement de la philosophie. Je vais essayer, en peu de mots, de faire comprendre comment Moïse, continuant son mythe psychologique, a composé cette généalogie d'Adam à Noé. Je commence par dire que j'adopte les nombres donnés par la Version des Septante. Je suppose le lecteur au courant de la longue controverse qui a tant occupé les chronologistes aux dix-septième et dix-huitième siècles. Il est bien avéré, suivant p592 moi, que les nombres donnés par la Vulgate et par le texte hébreu, tel que nous l'avons aujourd'hui, résultent d'une altération faite à dessein par les rabbins juifs, dans le but de détruire les applications que l'on faisait à Jésus-Christ des prédictions sur le sixième *millénaire*. Ces rabbins ne se donnèrent pas même la peine de bien cacher leur falsification, ils ne surent qu'ôter au hasard p593 cent ans à six des patriarches avant la naissance de leurs fils, ne changeant rien du reste. Il en résulte, dans les nombres donnés par le texte hébreu actuel et par la Vulgate, qui s'est conformée à ce texte, une désharmonie si bizarre, qu'on soupçonnerait l'erreur au premier coup-d'oeil. En effet les patriarches auxquels les rabbins ont ainsi enlevé le chiffre de cent, se trouvent d'une précocité étonnante dans leur génération, par rapport aux autres, auxquels les rabbins n'ont rien ôté de leur âge. Ces derniers n'ont de postérité qu'après qu'ils ont déjà passé deux ou trois siècles sur la terre ; les autres ont des enfants dès la première moitié de leur premier siècle. Cette altération du texte hébreu n'existait pas encore du temps de Josèphe ; car cet historien donne positivement dans ses *Antiquités* la même liste généalogique des patriarches et de leurs âges que nous trouvons dans les Septante ; et il affirme, dans la préface de cet ouvrage, qu'il a tiré directement et traduit de l'hébreu tout ce qui concerne la haute antiquité de sa nation. Mais cette altération avait déjà été faite par les copistes juifs dès le cinquième siècle ; car S Augustin la remarque et la signale comme une fraude dans sa *Cité de Dieu*. On suppose p594 même qu'elle fut concertée dès la fin du premier siècle, dans les cinquante années qui s'écoulèrent entre la destruction de Jérusalem sous Titus et la reconstruction de cette ville au commencement du règne d'Adrien. D'autres pensent qu'elle n'eut lieu que plus tard, après l'insurrection de Barcochébas et la seconde destruction de Jérusalem. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'au septième siècle les docteurs juifs en tiraient un grand parti. Comme on ne peut, au contraire, supposer aucun motif aux Septante, non plus qu'à l'historien Josèphe, qui ait pu les porter à altérer la chronologie de Moïse, il y a tout lieu de croire que ce sont eux qui nous l'ont fidèlement conservée. Cela posé, voici le calcul des Septante, qui surpasse de 600 ans celui de la Vulgate et du texte hébreu actuel, mais qui est parfaitement conforme à celui de Josèphe : Adam avait 230 ans quand il engendra Seth. Seth avait 205 ans quand il engendra Aenosh. Aenosh avait 190 ans quand il engendra Caïnan. Caïnan avait 170 ans quand il engendra Mahallaël. Mahallaël avait 165 ans quand il engendra Ired. Ired avait 162 ans quand il engendra énoch. énoch avait 165 ans quand il engendra Méthoushaël. Méthoushaël avait 187 ans quand il engendra Lamech. Lamech avait 182 ans quand il engendra Noé. TOTAL, 1656 p595 Pourquoi Moïse assigne-t-il ces nombres précis à des types qui, suivant moi, n'ont, dans sa pensée, rien d'historique, mais représentent seulement les phases de développement psychologique de l'humanité. Je vais répondre à cette question, et si bien que je montrerai comment ces nombres ont été faits, je ne dis pas à plaisir, mais en rapport avec le mythe fondamental qui occupait uniquement Moïse. Tout le prestige historique de ces noms et de ces nombres fameux, qui ont tant occupé les Chrétiens depuis dix-huit siècles, s'en allant ainsi en fumée, laissera mieux apparaître la pensée philosophique de la *Genèse*, qui seule est véritablement importante. Supposez que, comme je l'ai dit, Moïse, supputant combien avait pu durer l'humanité depuis sa sortie de l'état d'animalité jusqu'après le déluge, époque où commençait, selon lui, une nouvelle humanité, ait attribué à ce premier monde, en vertu des idées antiques de la philosophie numérique, une durée d' *un cycle complet de trois mille ans*. Cette supposition ne paraîtra pas improbable à ceux qui savent combien toutes les institutions de Moïse sont imprégnées de cette philosophie numérique. Or, cette seule supposition une fois admise, la généalogie des prétendus patriarches p596 s'explique aisément ; et le secret de ces nombres, dont on ne voit pas d'abord la raison, et qu'on est porté par là même à prendre pour historiques, nous est révélé. Ces nombres, en effet, ne sont que des subdivisions de cette période de 3000 ans. Moïse ayant désigné sous différents emblèmes, c'est-à-dire sous différents noms symboliques, les phases successives de la chute de l'humanité primitive, répartit ensuite cette durée d'un cycle complet de 3000 ans entre ces noms symboliques. Voilà tout le mystère de cette fameuse généalogie. En effet, le genre humain primitif dont Moïse veut parler, c'est l'homme depuis sa sortie de l'état d'animalité jusqu'au moment où il n'y eut plus sur la terre aucun reste de l'humanité antédiluvienne. Cette période comprend

donc depuis Adam jusqu'à la mort de Noé. Les deux grands types de cette période sont Adam et Noé. Adam représente l'humanité tout à fait primitive ; Noé, l'humanité de transition ; l'humanité nouvelle ne datant, suivant Moïse, que de la réparation du monde et de la mort de Noé. Voilà l'ère ou le cycle complet et révolu auquel Moïse, suivant nous, assigne 3000 ans de durée. Peut-être serait-il permis de supposer que ce nombre de 3000 ans n'est qu'un nombre mythique, et que les *années* dont parle ici Moïse sont comme les *jours* du premier chapitre de la *Genèse*, c'est-à-dire des *périodes* dont p597 la nature reste inconnue et indéterminée. Mais j'admets pour le moment que c'est bien d'années véritables que Moïse a voulu parler. Que fait donc d'abord Moïse ? Il commence par diviser sa période de 3000 ans en deux périodes. Adam et sa postérité dureront 2000 ans, ou environ, et l'époque transitoire de Noé ou du déluge jusqu'à l'entière réparation du monde, 1000 ans, ou environ. En effet, la Bible fait vivre Noé pendant 950 ans : "Tout le temps donc que Noé vécut fut neuf cent cinquante ans ; puis il mourut." Cette désignation même de 950 ans, au lieu de 1000, pour la durée de Noé, a un sens ; car elle exprime que Noé appartient encore à l'humanité primitive, et que les deux périodes que Moïse veut indiquer ne furent réellement pas complètement séparées. Mais continuons. Ce nombre de 950 ans étant ôté de 3000, il reste 2050 ans pour l'humanité d'Adam jusqu'à Noé. Or cette humanité d'Adam jusqu'à Noé comprend onze générations successives, savoir : Adam, Caïn, Abel, Seth, Aénosh, Caïnan, Mahallaël, Ired, Enoch, Méthoushaël, Lamech. 2050 divisé par II donne 186. La période normale, si Moïse avait donné exactement à Noé 1000 ans, et non 950, serait de p598 2000 ans, et divisée également par II, donnerait 181. La moyenne entre ces deux supputations est exactement 184. Chacune des phases de l'humanité désignées par les noms des onze générations jusqu'à Noé devrait donc être, dans notre hypothèse, de 184 ans. Or voyez s'il n'en est pas ainsi dans le calcul donné par Moïse. Prenez la durée moyenne de chaque prétendu patriarche, d'après la liste que nous avons citée plus haut, et dont le total est 1656. Ce nombre de 1656 divisé par 9, le nombre des patriarches qui entrent dans cette liste, vous donne 184. Je demande s'il est possible de chercher une preuve plus frappante que ces générations successives, depuis Adam jusqu'à Noé, ne sont que le mythe de la période de 3000 ans attribuée par Moïse à l'humanité primitive. Ce qui a rendu ce tableau généalogique si mystérieux et lui a donné une apparence historique inexplicable, c'est d'abord le soin qu'a pris l'écrivain biblique de retrancher de sa liste les deux générations de Caïn et d'Abel, tout en en tenant compte au fond. Ensuite c'est l'art avec lequel il a établi la fusion entre la période de 2000 ans d'Adam et la période de 1000 ans de Noé. Puisqu'il ne donnait à Noé que 950 ans de durée, il semble qu'il devait reporter 50 ans p599 sur les générations antérieures. Chaque génération de l'époque adamique aurait été, à ce compte, comme nous l'avons vu, de 186 ans ; mais voulant indiquer que réellement ces 50 ans sont 50 ans de la période de Noé, aussi bien que de la période d'Adam, Moïse divise encore ce nombre ; il donne 25 ans de Noé à la période adamique, et n'exprime pas, dans la période de Noé, les 25 ans qui restent, les sous-entendant et les omettant à dessein, comme il avait fait des générations de Caïn et d'Abel pour la période adamique. Pour obtenir ce résultat, il lui suffisait de prendre pour durée des générations antérieures à Noé la moyenne de 184 ans au lieu de la moyenne exacte de 186. Rétablissez donc ce que Moïse a omis, et tout le prestige disparaît. Vous avez juste 2000 ans d'Adam à Noé, 1000 ans pour Noé, 3000 ans pour la totalité de l'humanité primitive. En effet, voici le tableau : D'Adam à Caïn : 184 De Caïn à Abel : 184 D'Abel à Seth : 230 De Seth à Aénosh : 205 D'Aénosh à Caïnan : 190 De Caïnan à Mahallaël : 170 De Mahallaël à Ired : 165 D'Ired à Hénoch : 162 D'Hénoch à Méthoushaël : 165 De Méthoushaël à Lamech : 187 De Lamech à Noé : 182 Noé vit 1000 ans ; mais sur ces 1000 ans, il vit confondu à reporter : 2024 p600 Report : 2024 avec l'humanité adamique, qui lui a donné naissance, pendant 50 ans. De ces 50 ans, 25 étant comptés déjà dans la supputation des générations d'Adam, ne doivent pas être portés en ligne de compte ; 25, au contraire, omis et sous-entendus à dessein, sont à rétablir ; ci : 25 Noé vit, sous son nom de Noé, pendant 950 ans ; ci : 950 Différence provenant de la fraction (...) négligée par Moïse dans le calcul des onze générations antérieures à Noé, la moyenne exacte étant 184, et non 184 : 1 TOTAL : 3000 Ma démonstration, je crois, serait complète, lors même que je n'arriverais pas à expliquer jusqu'aux nombres particuliers attribués par Moïse à telle ou telle génération. Il suffit évidemment que j'aie prouvé que la somme de ces nombres correspond exactement à l'idée d'un cycle de 3000 ans, divisé en deux périodes, l'une de 2000 et l'autre de 1000. Mais je vais plus loin, et je dis que ces nombres particuliers ne sont pas tellement énigmatiques qu'on ne puisse indiquer le secret de leur composition. Si Moïse avait assigné exactement à chaque patriarche antérieur à Noé, c'est-à-dire à chaque phase du développement psychologique de l'humanité, tel qu'il le concevait, une durée de 184 ans, son mythe aurait été tellement à découvert, qu'il n'eût plus existé. Que fait-il donc, pour conserver la forme de la doctrine secrète, et dérober ce qu'il veut dire au vulgaire ? Il donne aux uns un peu plus, aux autres un peu moins. p601 Mais fait-il ce partage en plus et en moins au hasard ? Non, il détermine un *maximum* et un *minimum* qu'il ne dépassera pas. Il trouve ce *maximum* en réduisant, autant que possible, la liste des générations dénommées depuis Adam jusqu'à Noé ; et il trouve ce *minimum* en étendant, au contraire, autant que possible, cette

même liste. Dans le premier cas, considérant qu'Adam est le père de Seth directement, il croit pouvoir supprimer les deux phases désignées par les noms de Caïn et d'Abel. Restent donc 9 phases seulement d'Adam à Noé. Or la plus grande durée possible de cette période, en supposant 950 ans d'existence seulement à Noé au lieu de 1000, est 2050. Divisant ce nombre par 9, on obtient 227. Ce nombre de 227 sera donc le *maximum* cherché. Pour avoir, au contraire, un *minimum*, Moïse, à la liste complète des onze générations jusqu'à Noé, ajoute Noé lui-même. Moïse regarde en ce cas la période adamique, c'est-à-dire la période de 2000 ans, comme accomplie en douze générations ou phases. Or 2000 divisé par 12 donne 165. Ce nombre de 165 est le *minimum* cherché. Moïse qui, par une raison que je vais dire, devait attribuer le *maximum* à Adam, a étendu ce *maximum* à 230 au lieu de 227, peut-être afin de donner aux trois générations Adam, Caïn, et Abel, une période exacte de 600 ans. Mais il est remarquable p602 que, s'il augmente de 3 le *maximum* 227, par une sorte de compensation il force également de la même quantité, mais en sens contraire, le *minimum* 165, qui devient ainsi 162. L'âge des patriarches, au moment de la naissance de leur postérité, variera donc entre 230 et 162 ; 230 sera le *maximum*, et 162 le *minimum*. Restait à choisir entre les noms divers des phases ou générations adamiques, pour faire une application judicieuse de ces différences ou variétés de nombres compris entre le *minimum* et le *maximum*. Or s'il fallait attribuer le *maximum* à quelqu'un dans la liste de ces générations ou patriarches, c'était évidemment à Adam, qui, par la supposition faite qu'il remplaçait à lui seul les trois générations Adam, Caïn, et Abel, avait servi à le fournir. En effet, dans la liste de la *Genèse*, le lecteur peut voir que ce *maximum* est attribué à Adam. Adam a 230 ans quand il engendre Seth. Les nombres vont ensuite en décroissant jusqu'à *Hénoch*, et se relèvent après. Peut-être la signification du nom d'Hénoch, qui veut dire *limite*, est-elle la seule raison de cette bizarrerie. Je n'ajouterais presque rien de plus sur ce point des *généalogies*. Je me reprocherais même, comme un hors-d'oeuvre, les détails dans lesquels je viens d'entrer, s'il n'avait pas été absolument nécessaire de dégager le sens philosophique de la *Genèse* p603 des fausses lueurs historiques que l'on a cru, pendant tant de siècles, découvrir dans ce livre. J'ai démontré avec la dernière évidence, j'espère, pour tout lecteur que les préjugés n'aveugleront pas, qu'il n'y a pas d'histoire dans ces généalogies, et qu'elles ne sont en réalité qu'un artifice de composition, et une forme narrative donnée à cette idée de Moïse, que l'humanité était entrée dans la civilisation depuis 3000 ans, ou du moins depuis un cycle complet caractérisé par le nombre 3000, quand, le déluge ayant détruit ce genre humain primitif, une nouvelle humanité ou une nouvelle civilisation commença à s'établir sur la terre. Hors de cette idée, ne cherchez rien d'historique dans ces premiers chapitres de la *Genèse*, qui sont purement métaphysiques. Les nombres que je viens d'examiner sont les seuls qu'il fût utile d'expliquer dans ce que l'on appelle la *généalogie d'Adam à Noé*. La Bible pourtant en donne encore d'autres, qu'il ne me serait peut-être pas impossible d'expliquer également. Mais à quoi bon ? C'est sur les premiers qu'on a bâti la chronologie, et ceux-là seuls méritent notre attention. Quant aux autres, voici comment ils prennent place dans la Bible. L'écrivain sacré ne se contente pas de dire à quel âge de chaque patriarche naquit la postérité de ce patriarche ; il ajoute le détail des années que vécut encore ce p604 patriarche, et fait ensuite le total de son existence. Ce sont là ces nombres merveilleux qu'on a eu la bonté de prendre pour des existences d'hommes. Moïse avait pourtant arrangé les choses de manière à ce qu'on ne se méprît pas sur son intention ; et il me paraît vraisemblable que les sectes juives qui avaient une *deutérose* ou interprétation ne s'y trompèrent jamais. Mais le vulgaire des Juifs, et après eux les Chrétiens, et tous les savants modernes, jusqu'aux temps d'incrédulité, où un mépris injuste a remplacé le respect et l'adoration, s'y sont laissé prendre. On pourrait même dire que les philosophes les plus incrédules s'y sont laissé prendre comme les autres. Ils n'ont pas cru, à la vérité, à des existences d'hommes de sept, huit ou neuf siècles ; mais ils ont cru que Moïse avait voulu parler de pareille longévité. S'ils n'ont pas été trompés précisément comme les dévots, ils se sont trompés d'une autre façon. Moïse n'a jamais voulu enseigner pareille sottise. Quand vous lisez une fable de La Fontaine, croyez-vous que les personnages soient des personnages réels, ou que l'auteur ait voulu vous faire croire à la réalité de ces personnages ? Quand un géomètre vous dit qu'il représente telle valeur par x ou par y, ne savez-vous pas ce qu'il veut vous dire ? Moïse avait de même exprimé certaines caractérisations, certaines idées, se rapportant toutes à son dogme p605 métaphysique, dans ces nombres, qui avaient pour lui la signification qu'on leur donnait dans la langue philosophique de son temps. Est-ce sa faute si, cette langue ayant cessé d'être comprise, les hommes se sont laissé prendre, comme des enfants crédules, à l'expression et à la forme de sa pensée ? Je ne citerai, en preuve, qu'un seul exemple. Le nombre total d'années attribué à Lamech est 777. Voilà un nombre fort bizarre, en apparence. Mais le nom de Lamech veut dire *lien dans la dissolution* ; et nous avons vu qu'en effet le Lamech de la race de Caïn est le législateur, l'homme qui fait la loi, et dont la parole devient ainsi le *lien* de tous, et un *lien* dans la dissolution de cette race. Le Lamech de Seth a un rôle indiqué tout à fait analogue. Or, dans la philosophie numérique, le nombre 7 était considéré comme un *lien*, une espèce de *chaîne* des choses, *vinculum*, *compago*, *nodus*, comme disent de ce nombre Cicéron et Macrobie. Dans cette philosophie, les nombres représentaient à la fois les substances et les modes ; ils étaient le symbole de la

substance et la règle des formes qu'elle prend. Mais dans cette sorte d'architecture ou de création des choses par les nombres, les uns symbolisaient plus particulièrement la substance, et d'autres la forme : *Sunt qui aut corpus efficiunt, aut efficiuntur, aut p606 vim obtinent vinculorum*, dit Macrobe parlant des nombres que l'on appelait *pleins*. Ce dernier caractère d'être plutôt un *lien* que d'être quelque chose uni par ce lien était le caractère spécial du nombre 7. C'était le nombre de la forme plutôt que celui de la substance. C'était le nombre architectural par excellence, le nombre du Démiourgos ou de Minerve : *Septenarius numerus*, dit Cicéron, *rerum omnium fere nodus est* ; à quoi Macrobe ajoute : *Non immerito hic numerus totius fabricae dispensator et dominus*. Cela étant, on conçoit aisément pourquoi Moïse attribue, d'une façon si marquée et si bien accusée, le septenaire à ce Lamech dont le nom, *lien dans la dissolution*, exprime ce qui retient, ce qui enchaîne, ce qui empêche de se dissoudre, et pourquoi, dans l'âge qu'il donne à ce type, il va jusqu'à tripler hiéroglyphiquement le septenaire, faisant ainsi vivre Lamech 777 ans. C'est absolument le même emploi que nous savons avoir été d'usage dans la philosophie numérique, où, pour exprimer Minerve ou le Démiourgos, on se servait quelquefois du septenaire, de même que réciproquement le nombre 7 s'appelait *la Vierge* ou *Pallas*. En donnant ce nombre de 777 pour caractéristique de Lamech, Moïse ne fait donc pas autre chose que p607 dire d'une façon savante (dans la langue philosophique de son temps) ce qu'il entend par le type qu'il désigne sous ce nom. Il grave son idée, il la sculpte pour ainsi dire et la met en relief, pour ceux qui seront initiés et qui sauront l'étudier et la comprendre. C'était la condition de la science, dans la haute antiquité, que de se voiler ainsi. La statue de Saïs elle-même était voilée. On ne révélait pas à tout le monde les mystères. Les colléges de l'égypte n'exposaient pas la métaphysique ou la science de la vie à tous les regards. Peut-être même était-il dans la condition de l'esprit humain, à ces époques, de ne pouvoir transmettre en langage abstrait, et sans figures mythiques, les profondes découvertes auxquelles la réflexion de la vie sur elle-même peut nous amener. Si quelque doute pouvait encore rester sur la vanité de toutes les supputations historiques qu'on a prétendu tirer de la *Genèse*, et sur mon assertion que les calculs donnés par Moïse ne sont tout simplement qu'une pure forme de son mythe métaphysique, sans aucune signification précise et déterminée de temps, j'apporterais encore une preuve curieuse et sans réplique. Mais le lecteur aura-t-il la patience de me suivre dans ces fastidieux détails d'érudition ? En notre temps, on est vraiment embarrassé pour traiter de pareilles questions. D'un côté, il est presque convenu de p608 n'avoir plus foi à la Bible ; et néanmoins il règne aussi une sorte de convention qui donne force de loi et de chose jugée à des milliers d'erreurs, plus graves les unes que les autres, sorties de la non-intelligence de ce vieux code sacré de l'Occident, auquel se sont rattachés et le Christianisme et le Mahométisme. On vit donc dans une sorte d'indifférence étrange sur les choses les plus capitales et les plus fondamentales pour l'esprit humain. D'une part, des hommes raisonnables enseignent, au nom de l'état, la plus absurde opinion sur l'antiquité du genre humain, et la plupart de nos livres supposent implicitement cette monstrueuse erreur ; mais si vous tentez d'établir quelque vérité sur ce point, chacun de vous dire aussitôt qu'il est convenu que la Bible ne contient à cet égard que des mensonges. Mais n'est-ce pas encore une erreur et une grande erreur que d'accuser ainsi la Bible d'imposture ? Les mensonges que l'on reproche à ce livre viennent de ce qu'on ne le comprend pas. La *Genèse* contient une suite de vérités métaphysiques ; on a voulu voir de l'histoire là où il n'y en a pas, et il en est résulté qu'on n'a pas compris la métaphysique de la *Genèse*, et qu'on s'est fait d'après elle une très-fausse histoire. Qu'on me permette d'ajouter à mes preuves précédentes celle que je viens d'annoncer. Tous les érudits savent qu'il nous est resté de p609 Bérose, qui vivait sous le règne d'Alexandre, et qui était prêtre du temple de Bélus à Babylone, quelques fragments très-authentiques de ses Antiquités Chaldéennes. Des écrivains grecs, assez voisins du temps où vivait Bérose, tels qu'Abydène, Apollodore, Alexandre Polyhistor, et d'autres, avaient fait de son livre des abrégés, perdus à leur tour, et dont quelques lambeaux seuls ont été sauvés par les citations des écrivains postérieurs, et surtout de Georges le Syncelle. Or, parmi ces fragments conservés de Bérose, il en est qui forment ce qu'on a quelquefois appelé la *Genèse chaldéenne*. Dans cette genèse, l'humanité primitive est, comme dans notre Bible, détruite par un déluge, et un personnage nommé Xixouthros rappelle trait pour trait, ainsi que nous le verrons tout-à-l'heure, le Noé de Moïse. Mais, avant Xixouthros ou Noé, Bérose nomme neuf rois antédiluviens, à chacun desquels il assigne un règne d'une certaine étendue. Voici donc, en y comprenant Xixouthros ou Noé, la liste complète des rois que les prêtres chaldéens donnaient à l'humanité antédiluvienne. Ces noms, dont jusqu'ici personne que je sache n'a percé le mystère, ont été fournis au Syncelle par Alexandre Polyhistor, par Apollodore, et par Abydène ; on ne sera donc pas surpris que nous les déclarions grecs, et que nous les regardions p610 comme l'expression en cette langue des noms chaldéens originaux : *Liste des rois antédiluviens suivant Bérose*. Aloros. Alspaon. Amenos, ou Amillaros. Amenon. Megalaos. Daon. Amphis, ou Enedorakhos. Anotaphos, ou Amempsinos. Otiarctes, ou Arctator. Xixouthros, ou Sisouthros. "Xixouthros, continue Bérose, fut le dixième roi ; sous lui arriva le déluge. Kronos lui apparut en songe, et l'avertit que le 15 du mois doisiis les hommes périraient par un déluge. En conséquence il lui ordonna de prendre les écrits qui traitaient du commencement, du milieu et de p611 la fin de toutes choses, de les enfouir en terre dans la ville du soleil

appelée Sisparis ;... etc." Je ne cite ce passage que pour constater l'identité du personnage appelé Xixouthros par Bérose et du Noé de notre *Genèse*. Mais Xixouthros étant incontestablement Noé, les neuf rois antédiluviens qui précèdent Xixouthros ne seraient-ils pas, par hasard, les neuf patriarches qui précèdent Noé dans la Bible ? Cette conjecture deviendra une p612 certitude, si le lecteur veut se rappeler le sens étymologique que nous avons donné des noms des prétendus patriarches dans la Bible. En effet, en rapprochant la liste de Moïse et celle de Bérose, les noms se correspondent ainsi : *Liste de Moïse* : Adam. Seth. Aenosh. Caïnan. Mahallaël. Ired. Hénoch. Méthoushaël. Lamech. Noé. *Liste de Bérose* : Aloros. Alspaon. Amenos, ou Amillaros. Amenon. Megalaos. Daon. Amphis, ou Enedorakhos. Anotaphos, ou Amempsinos. Otiarctes, ou Arctator. Xixouthros, ou Sisouthros. Or le nom d' *Aloros*, qui répond à celui d'Adam, signifie littéralement *le péché de la connaissance*. p613 Le nom d' *Alspaon*, qui répond à celui de Seth, signifie *celui qui retire le péché*, celui qui écarte les conséquences du péché. C'est bien le rôle que Moïse donne à Seth, l'homme de la connaissance, et à la race de Seth. Nous avons vu que le nom d'Aenosh veut dire faiblesse. *Amenos*, qui lui correspond dans Bérose, signifie *faible*. L'autre nom d' *Amillaros*, indiqué par le Syncelle, veut dire *celui qui lutte et qui combat*. Nous avons dit que le nom de Caïnan a la même racine que celui de Caïn, qu'il exprime l'état de plein dans la langue métaphysique de l'Orient, et, dans un sens dérivé, la satisfaction, la jouissance, la propriété. *Amenon*, qui correspond à Caïnan dans la liste de Bérose, signifie *celui qui est plein et rassasié*. *Mégalaos* rappelle Mahallaël, et a le même sens ; p614 il signifie *grande expansion, manifestation brillante et généreuse*. Nous avons dit qu'Ired exprime la *constance*, le *courage*, un *effort soutenu et prolongé*. En grec, *Daon* a positivement le même sens. Hénoch, dans la Bible, veut dire *limite*, et par dérivation, *circuit*, *contour*, *enceinte*. En grec, *Amphis* veut dire la même chose. Le nom d' *énédorakhos*, conservé sans version par quelqu'un des compilateurs qui ont fourni au Syncelle, est le nom même d'Hénoch. La phase que Moïse dénomme Méthoushaël est la phase de mort, de dissolution. Ce nom veut dire, comme nous l'avons vu, *gouffre de la mort*. On ne pouvait mieux traduire ce mot en grec que p615 par *Anotaphos*. Le nom d' *Amempsinos* nous paraît un synonyme. Lamech, ce nom si caractéristique dans le mythe philosophique de Moïse, signifie *lien dans la dissolution*. Lamech, dans le développement mythique que Moïse suppose à l'humanité, est le législateur, celui qui fait la loi, et qui empêche une complète anarchie. Le sens de ce nom est parfaitement conservé dans les deux noms d' *Otiarctes* et d' *Arctator*. Enfin Noé est bien Xixouthros. Donc la généalogie chaldéenne des générations antédiluviennes, dans Bérose, se rapporte de tout point à la généalogie hébraïque ou égyptienne des mêmes générations dans Moïse. Or maintenant savez-vous combien ont régné de temps les dix rois antédiluviens de Bérose ? Ils p616 ont régné 120 *sares*, ou 120 fois un cycle de 3600 ans, c'est-à-dire 432,000 ans. Et si vous voulez savoir le sens de ce cycle de 432,000 années comptées par les Chaldéens là où notre *Genèse* ne compte que 3000 ans, il faut demander ce sens aux livres de l'Inde. Les Indiens vous diront que la période qu'ils appellent *Cali-youga* fait précisément 432,000 années humaines. Les Indiens distinguent, comme on sait, quatre âges, répondant, à ce qu'ils appellent un âge des dieux ou un *âge divin*, lequel âge divin n'est encore que la millième partie d'un jour de Brahma. Le premier de ces quatre âges, ou le *Crita-youga*, est de 1,728,000 années humaines ; le second, ou le *Tréta-youga*, est de 1,296,000 années humaines ; le troisième, ou le *Dwâpara-youga*, est de 864,000 années humaines ; enfin le quatrième, p617 ou le *Cali-youga*, est de 432,000 années humaines. Les prêtres chaldéens plaçaient donc le déluge à la fin de ce que les Indiens appellent un *âge divin* ; et leur mythe des *dix rois antédiluviens*, qui règnent 432,000 ans, est l'expression symbolique de la durée du quatrième âge de cet *âge divin*, ou du *Cali-youga*. Qui voudra croire maintenant que la *Genèse* de MOÏSE, dans la supputation des générations d'Adam à Noé, ait un sens chronologique et historique ! Les noms tirés de Bérose rappellent de tout point les noms donnés par Moïse, et leur signification est en parfait rapport avec le mythe principal de la chute d'Adam et des suites de son péché. Donc, chez les Chaldéens aussi, ce même mythe était connu. Or voilà Bérose qui donne pour durée à ses personnages mythiques un cycle évidemment imaginaire, un de ces cycles que l'Orient avait rêvés, en portant aussi loin que possible toutes les conjectures que la philosophie numérique, se livrant à une sorte de poésie effrénée, pouvait engendrer. Bérose nous prouve évidemment par là que les nombres donnés par Moïse sont, comme les siens, l'expression symbolique d'une période, d'un cycle inventé, non pas à plaisir, mais d'après les conjectures de la science antique. Je vais plus loin, et je dis qu'il est impossible de ne pas soupçonner un lien entre la supputation p618 de Moïse, celle de Bérose, et les âges indiens. Je dis même que nous pouvons assigner le fondement commun de tous ces calculs. La base commune de tous ces calculs me paraît être la célèbre période astronomique de 600 ans, le *néros* des Chaldéens. Les Chaldéens avaient des mesures qui leur servaient en astronomie ; ils en avaient une entre autres appelée *néros* : c'était une révolution de 600 ans. Au jugement de Cassini et de quelques autres savants astronomes qui se sont occupés de ces choses dans les deux derniers siècles, cette période de 600 ans est une des plus belles et des plus utiles qu'on ait encore inventées en astronomie ; car c'est à cet espace de temps que l'on peut fixer l'époque du retour du soleil et de la lune aux mêmes points du ciel. N'est-il pas évident qu'un pareil rétablissement de l'ordre sidéral dut frapper les anciens sages, et

que cette période caractéristique dut beaucoup les occuper ? Je dirai, en passant, que cette période de six siècles pourrait peut-être expliquer ce problème si intéressant, et qu'on s'est souvent posé sans le résoudre : Pourquoi la durée de la semaine a-t-elle été uniformément dans l'antiquité de sept jours, dont le septième est le jour du repos, le jour de Saturne, de Kronos, le jour du Sabbat ? Pourquoi p619 Moïse fait-il durer la genèse six jours, après quoi vient le repos de Dieu ? Si, après six siècles révolus, le soleil et la lune reparaisent exactement aux mêmes points du ciel, la semaine a dû avoir six jours, suivis d'un jour consacré au repos ; et de même Moïse a dû faire durer la genèse six jours. Enfin le Sabbat et le Jubilé, rattachés par Moïse lui-même au repos de Dieu après les six jours de la création, s'expliquent aisément de la même manière. Les Chaldéens avaient une autre période qu'ils appelaient *sare* ou *saros*. C'était une révolution de 3600 ans. à celle-là on n'a pu découvrir aucun usage astronomique. Mais cette période n'est-elle pas une conséquence de la précédente ? n'en est-elle pas, quant à l'idée, l'exacte reproduction ? Car, si la révolution de 600 ans ou du *néros* est une semaine de siècles, le *sare*, qui dure six fois 600 ans ou 3600 ans est une semaine de *néros*. Nous voyons par Josèphe que l'on appelait la période de 600 ans *la grande année*. La période multiple de 3600 ans, ou la semaine de *grandes années*, devait avoir le même caractère, celui d'une durée complète en elle-même, ramenant dans le monde un certain ordre après une révolution accomplie. p620 Il n'y a donc rien d'étrange à supposer que Moïse, voulant exprimer combien avait duré l'humanité depuis la naissance d'Adam jusqu'à la mort de Noé, à dater de laquelle surgit, suivant lui, une humanité nouvelle, ait donné à cette première humanité une révolution d'un *sare*, ou d'une semaine de *grandes années*, prenant ainsi la période caractéristique de 3600 ans dans sa simplicité, et ne la multipliant pas comme l'a fait Bérose. Or nous avons démontré d'une manière irréfragable que tous les nombres donnés par la Bible sont faits sur la supposition d'une durée de 3000 ans depuis la sortie de l'éden jusqu'à la mort de Noé. Mais dans cette durée n'est pas compris l'âge d'Adam avant la sortie de l'éden. D'un autre côté, nous avons vu que Moïse donne à Noé un *néros* ou 600 ans d'existence avant le déluge. Supposez qu'il ait attribué implicitement cette même durée caractéristique, cette révolution d'un *néros* à Adam avant sa sortie de l'éden ; et vous aurez le *sare* complet, la période chaldéenne de 3600 ans. Réellement Bérose ne fait dans son calcul que centupler celui de Moïse. Car il faut savoir que les anciens avaient une manière en apparence assez étrange de supputer ces époques. Ils les divisaient en trois périodes, le commencement, le milieu, et la fin ; c'est ce qu'ils appelaient l' *aurora*, le *jour*, et le *crépuscule*. L'aurore et le crépuscule étaient p621 évalués au dixième du jour. Ainsi, par exemple, la période de 3600 ans s'établissait ainsi : Aurore : 300 ans. Jour : 3000 Crépuscule : 300 TOTAL : 3600 Centuplez cette base, et vous aurez avec Bérose : Aurore : 36,000 ans. Jour : 360,000 Crépuscule : 36,000 TOTAL : 432,000 ans. Vous obtiendriez également ce nombre en prenant le carré de la période astronomique de 600 ans ; car ce carré est de 360,000 ans, et, en y ajoutant une aurore et un crépuscule, de 432,000 ans. Ce nombre de 432,000 est précisément, comme je l'ai déjà dit, le *Cali-youga* des Indiens. Décuplez ce nombre, vous aurez la durée totale des quatre âges ou l' *âge divin* des Indiens. Mille âges divins composent un jour de Brahma, ou un *calpa*, à l'expiration duquel a lieu le *pralaya* ou la dissolution du monde. Alors commence, suivant les Indiens, la nuit de Brahma, qui dure également mille âges divins. Puis revient la création, qui ramène les quatre âges répétés mille fois jusqu'à un nouveau *pralaya*. Enfin on sait que les p622 Brahmes ont osé calculer de la même façon jusqu'à l'existence de Brahma, et qu'ils ont fixé la durée de l'univers et de son auteur à 100 années de Brahma, chacune de 360 calpas ou jours, après quoi viendra, suivant eux, le *maha-pralaya*, c'est-à-dire la destruction finale. On voit que tous ces nombres ne sont que le résultat de multiplications arbitraires, par 10 et par des multiples de 10, et sans autre fondement qu'un premier nombre qui a servi de point de départ. Or tout me semble prouver que ce premier nombre, que l'on n'avait pas encore soupçonné, est le *néros* chaldéen, dont la valeur astronomique est incontestable. L'idée essentielle et caractéristique qui a servi de base à toutes ces supputations repose sur ce nombre, parce que ce nombre exprime une révolution sidérale ramenant le soleil et la lune aux mêmes points du ciel. Je signale aux savants ce résultat, qui ne me paraît pas sans intérêt : il relie entre elles et à la *Genèse* toutes ces périodes célèbres dont jusqu'ici on ne voyait pas le noeud. Ce noeud commun, c'est la *grande année*, l'année du rétablissement sidéral. Moïse s'est contenté de la période de 3600 ans ; il a pris simplement la semaine de *grandes années*, où l'idée de retour, de rétablissement, de cycle achevé, est parfaitement marquée. Bérose, ou les anciens auteurs chaldéens dont Bérose nous a transmis la tradition, avaient p623 pris le carré de cette *grande année* ; et les Indiens avaient fait comme les Chaldéens. La valeur historique ou chronologique si absurdement attribuée à la *Genèse* de Moïse étant ainsi complètement anéantie et éliminée de la discussion, que reste-t-il dans cette *Genèse* ? Il reste une admirable et véritablement divine philosophie, que l'on n'a guère comprise jusqu'ici, à notre sens, précisément parce qu'on a voulu voir des faits, une histoire, un *récit* , comme on a coutume de le dire, et même une chronologie, là où il n'y a pas l'ombre de ces sortes de choses. Il reste la métaphysique la plus profonde et la plus solide. Il reste ce qui a été et ce qui sera à jamais le fondement de la religion parmi les hommes, la *doctrine de la vie*. Quoi ! n'est-ce pas assez que Moïse, ce profond philosophe, ait enrouté l'humanité par le

peuple juif, à qui il donna dans ses lois un reflet de sa métaphysique de la *Genèse* ! N'est-ce pas assez que, par ce mythe d'Adam, ce mythe de Caïn, ce mythe de la race de Caïn et de la race de Seth, et par tout ce qui suit, il nous ait appris véritablement en quoi consiste la vie, en quoi consiste le bien et le mal ! Que serait-ce, auprès de cela, que quelques chiffres de chronologie ! Moïse est le père de la religion. Si vous voulez savoir l'antiquité de la terre, étudiez les couches de vos montagnes. Mais si vous p624 voulez savoir en quoi consiste la vie, et quelle est la science du bien et du mal, sachez comprendre Moïse ou Jésus. Ce qui suit dans la Bible achève, au reste, de me persuader que cette interprétation est vraie et solide. Je veux parler du déluge et de l'humanité nouvelle symbolisée par Noé. Le récit du déluge, ou des causes qui ont amené le déluge, est si simple et si clair dans la Bible, qu'il a fallu, pour ne pas le comprendre, un inconcevable aveuglement. Moïse, continuant sa pensée, expose comment le mal de l'égoïsme s'accroissant toujours sur la terre, ou plutôt étant arrivé à ses dernières limites, Dieu détruisit cette humanité, et sauva une partie de la race de Seth pour former une humanité nouvelle. Nous avons vu que, dans la généalogie de Caïn, Lamech, le législateur de cette race, engendre directement les *castes* (telles qu'elles pouvaient sortir de la sensation isolée de la connaissance et du sentiment), sous les noms de Jabal, de Jubal, et de Tubalcaïn. La liste généalogique de Caïn s'arrête là. Tout le mal que cette race pouvait faire, comme division et fragmentation du genre humain, paraît en effet consommé. Voilà, dans cette race, le péché d'Adam, ou la séparation par la connaissance égoïste, arrivé à sa dernière limite et à son expression complète et définitive. Mais, dans la généalogie de p625 Seth, le Lamech correspondant au législateur du même nom dans la race de Caïn engendre Noé le *réparateur*, qui a trois fils, Sem, Cham, et Japhet. Or Sem, Cham, et Japhet, reproduisent, quoique dans un ordre différent, Caïn, Abel, et Seth, de même que Noé reproduit Adam. La vraie cause du déluge, suivant le récit de Moïse, c'est que la race de Seth se mêla à la race de Caïn. Qu'arriva-t-il donc ? Un nouveau développement du mal. Car les hommes de la connaissance s'étant laissé corrompre par la volupté, et s'étant alliés avec les hommes de l'égoïsme et de la sensation, l'égoïsme et la sensation l'emportèrent, et s'accrurent de tout ce que la science put leur fournir d'armes nouvelles. La propriété exclusive, l'inégalité, la tyrannie, et par conséquent tous les vices et tous les crimes qui résultent de l'égoïsme, ne connurent plus de bornes. L'homme se perdit tout-à-fait. Dieu vit que l'humanité ne pouvait plus se sauver sans un prodige. Il anéantit donc, par le déluge, la race de Caïn tout entière et une partie de la race de Seth. Une humanité nouvelle parut sur la terre. Voici le récit littéral de la *Genèse*. Je le diviserai en versets, et je m'arrêterai au besoin à chaque verset, pour réfuter les absurdes interprétations auxquelles ce texte a donné lieu : "*Chapitre VI, verset 1*. Or, il arriva qu'Adam p626 s'étant livré à la dissolution dans l'acte de multiplier sur la terre, des filles furent abondamment engendrées à lui." Il est évident que Moïse signale ici les effets de la volupté effrénée et de la polygamie. Nous avons vu que la polygamie a déjà été flétrie par lui, comme une invention de la race de Caïn. Il en montre ici les effets, la multiplication inégale et disproportionnée du sexe féminin. On sait qu'en Asie il y a généralement un nombre beaucoup plus considérable de femmes que d'hommes. On cite sur ce continent tel pays où règne la polygamie, et où il y a dix femmes pour un homme. Les savants qui, dans ces derniers temps, ont reconnu que la multiplication inégale des femmes devait être attribuée à la polygamie s'étonneront peut-être que Moïse fût aussi savant qu'eux ; mais il y a tant de science et de profondeur dans tout le Pentateuque, qu'ils voudront bien admettre, je crois, que Moïse ou les prêtres égyptiens avaient réfléchi sur ce point. Les Hébreux, sans doute, pratiquèrent la polygamie, quoique dans des limites plus restreintes que beaucoup d'autres peuples de l'Orient. Mais il s'agit ici de Moïse, qui avait, certes, des notions plus élevées et plus profondes que n'en eut son peuple sur la vérité et le principe des choses. Je dis donc que ce verset a le sens que je lui donne. La traduction de la Vulgate : p627 *Cumque coepissent homines multiplicari super terram et filias procreassent*, n'a absolument aucun sens. Est-il possible, en effet, que Moïse ait écrit un non-sens pareil à celui-ci : "Après que les hommes eurent commencé à se multiplier sur la terre, et qu'ils eurent engendré des filles." Il est bien sûr qu'il ne pouvaient se multiplier sans engendrer des filles. Le texte hébreu exprime positivement qu'il s'agit d'une multiplication abondante et disproportionnée du sexe féminin par rapport à l'autre sexe. Ce même texte exprime que cette multiplication disproportionnée provenait de la dissolution d'Adam dans l'union des sexes. En un mot, Moïse continue à faire l'histoire des effets de la chute d'Adam. "*Verset 2*. Et les fils de Dieu considérèrent ces filles d'Adam, et les trouvèrent belles ; et ils prirent pour eux des épouses de toutes celles qu'ils chérissent le plus." Voilà une expression, *les fils de Dieu*, qui a donné lieu à une multitude de rêveries. Au lieu de voir le sens bien simple de cette dénomination, l'imagination s'est exaltée ; et dévots et savants ont cru découvrir là une foule de mystères. On s'est dit : *les fils de Dieu* ont aimé *les filles des hommes* ; il y a donc des *fils de Dieu*, différents de l'humanité ! Ce sont des *anges* assurément, ont dit les uns. Peut-être des *démons*, ont répondu p628 d'autres. C'est par là que la *Genèse*, où il n'y a pas un mot qui ne soit de la science, de la métaphysique, et de l'histoire philosophique, où il n'y a pas un mot d'anges et de démons, où tout est admirable sous le rapport du réel comme sous le rapport de l'idéal, a donné introduction à toutes sortes d'opinions absurdes qui règnent encore aujourd'hui. Les Gnostiques ont vu leurs *éons* dans ces *fils de Dieu* ;

et peut-être les anges et les diables ne se seraient-ils pas introduits facilement dans le Christianisme sans cette porte que la *Genèse* mal comprise leur laissa ouverte. L'antiquité hébraïque ne s'était pas trompée à ce point. La version samaritaine traduit *les enfants des forts, des dominateurs*. Le targum chaldaique : *Les fils des chefs de la multitude*. Les Septante et la Vulgate, en traduisant : *Oi noi tou Théou, filii Dei*, ont donné lieu à bien des folies. Il est clair qu'il s'agit de la race de Seth. Moïse, continuant à décrire les suites du péché d'Adam, vient de dire qu'Adam s'étant livré à la polygamie et à une volupté effrénée, il en résulta p629 une grande multiplication des femmes. Dans laquelle des deux races de Caïn ou de Seth, cette multiplication avait-elle eu lieu ? Certainement dans celle de Caïn, qui ne suivait que la sensation, et qui, comme nous l'avons vu, avait institué la polygamie. Donc Moïse, voulant exprimer que les fils de Seth s'abandonnèrent aussi à la polygamie et s'unirent à la race de Caïn, doit appeler ici la race de Seth la *race sainte*, ou les fils de Dieu, tandis que l'autre race qu'il vient d'appeler Adam, à cause du péché même d'Adam et des suites de ce péché, doit être pour lui la *race du péché*, ou la race d'Adam. Et de là cette expression de *filles d'Adam*, c'est-à-dire de filles dont la naissance exubérante et disproportionnée eut lieu par suite de l'abandon de l'unité et de l'établissement de la polygamie, en contraste avec celle de *fils de Dieu* pour caractériser les enfants de Seth. Cette qualification de race sainte, ou d'enfants de Dieu, n'est-elle pas d'ailleurs expliquée et justifiée par cet autre verset de la Bible où Aénosh, le fils de Seth, se place sous l'invocation de Dieu lui-même : *Iste coepit invocare nomen Domini*. " *Verset 3*. Et Jéhovah dit : Non, je ne prodiguerai pas éternellement à Adam mon souffle vivifiant, pour qu'il décline de plus en plus et se perde entièrement ; car il n'est que chair. Sa durée sera cent vingt ans." p630 Ce verset achèverait, au besoin, de prouver que les *fils de Dieu*, du verset précédent, ne sont autres que les enfants de Seth. Dieu, voyant que les deux races se sont mêlées, s'irrite contre l'humanité, contre Adam, *qui n'est que chair*. Il ne s'agissait donc, dans ce qui précède, ni d'anges, ni de démons, ni d'êtres fantastiques d'aucune espèce, mais d'hommes, des hommes, de l'humanité, des deux races sorties d'Adam. La Vulgate traduit : *Non permanebit spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est ; eruntque dies illius centum viginti annorum*. Le sens est conservé dans cette version ; seulement la Vulgate a omis ce trait important de la détérioration toujours croissante de l'homme, qui ramènerait l'homme au-dessous de l'animalité, ce que Jéhovah veut empêcher et prévenir. " *Verset 4*. Il y avait en ce temps des monstres de domination sur la terre ; car après que les fils de Dieu se furent unis avec les filles d'Adam, et qu'ils eurent engendré des fils qui participaient de ces deux origines, ceux-ci furent les puissants, qui écrasèrent pour toujours les autres de leur tyrannie." Voilà encore un verset qui a donné lieu à bien des conjectures absurdes. S Jérôme conserve jusqu'à un certain point le sens général en traduisant : *Gigantes autem erant super terram in diebus illis. Postquam enim p631 ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illaeque genuerunt, isti sunt potentes a seculo, viri famosi*. Mais ce malheureux mot de *gigantes*, par lequel il a rendu le mot hébreu *nephilim*, a été une source d'erreurs. Le radical de ce mot *nephilim* exprime l'idée d'une chose à part, élevée au-dessus de toutes les autres. Ce mot lui-même veut dire des hommes supérieurs, en bien ou en mal. Aussi les étymologistes l'ont-ils rapproché avec raison du mot *nobilis*, pour le sens et pour la racine. Pris en mauvaise part, il exprime évidemment des hommes puissants à l'excès, et dont la domination et la violence ne connaît pas de borne. Les hellénistes ont bien entrevu ce caractère de monstruosité que Moïse donne à ces *nephilim* dont il parle ; mais n'ayant pas trouvé d'autre synonyme que celui de *géants*, il en est résulté qu'on a vu là des géants véritables, et que le sens de tout ce chapitre est devenu complètement inintelligible. Il suffit de considérer un peu attentivement le texte pour s'apercevoir que ces *géants* prétendus sont, comme les *fils de Dieu*, dont on a fait des anges ou des démons, le produit d'une mauvaise version. Il n'y en a pas trace dans la *Genèse*. Moïse continue toujours à décrire les suites du péché d'Adam, du péché d'égoïsme dans la connaissance. La race de Caïn, arrivée à l'établissement de la législation de Lamech, le p632 droit du plus fort, et à l'engendrement des castes, n'était pourtant pas encore au fond du gouffre creusé par le péché. Il pouvait arriver plus mal à l'homme, à Adam. Car si les hommes de la connaissance, les hommes qui primitivement s'étaient placés sous l'invocation de Dieu, venaient aussi à tomber dans la corruption, il devait en résulter un immense surcroît et comme un déluge de mal. En effet, qui pourrait résister à la science tournée vers le mal ? Or c'est ce qui arriva, dit Moïse ; les fils de Seth, les enfants de Dieu, voyant cette grande multiplication des femmes que la volupté et la polygamie avait produite dans la race de Caïn, ne purent pas résister à l'attrait. Ils sortirent de l'unité sous le rapport du mariage, ils brisèrent cette unité que Dieu avait établie en créant primitivement l'homme androgyne ; ils s'allièrent aux filles du péché, aux filles d'Adam. Or que résulta-t-il de cette nouvelle famille ? Il en résulta, dit la Bible, des monstres de domination, de puissance, et de tyrannie. Car les enfants sortis de ces unions participaient des deux races. Il y a dans le texte l'indication précise du rapport de cette nouvelle génération aux deux races dont elle était sortie, car le texte dit : "Après que ces filles d'Adam eurent engendré *selon* ces fils de Dieu." S Jérôme a supprimé ce rapport caractéristique. La version samaritaine en reproduisant, à la fin p633 du verset, le mot même par lequel elle a rendu le *nephilim* du commencement, achève de nous montrer le sens parfaitement clair de tout ce passage. " *Versets 5 et 6*. Et Jéhovah considéra que la méchanceté d'Adam se multipliait avec violence sur

la terre, et que toute pensée sortie de son coeur versait le mal, et le versait d'une manière irréparable pour toujours. Et Jéhovah retira à soi le souffle dont il avait fait Adam sur la terre, et il se contracta en son propre coeur." On sait que la Vulgate a traduit que Dieu *se repentit* d'avoir fait l'homme : *Poenituit eum quod hominem fecisset in terra*. Dès les premiers siècles du Christianisme, les hérésiarques remarquèrent cette horrible inconvenance d'un Dieu qui se repent de son ouvrage. Les philosophes du dernier siècle n'ont pas manqué non plus de s'emparer de cette accusation contre la doctrine de Moïse. Il n'y a rien, dans les expressions de Moïse, d'indigne de la majesté divine. La doctrine de Moïse est celle de l'émanation. Dieu n'est pas seulement créateur, il est conservateur ; il existe dans les êtres d'une façon immanente. Il suffit qu'il retire son souffle pour que les créatures meurent. Dieu ne se repent pas d'avoir fait l'homme ; mais l'homme étant sorti, par la connaissance et la distinction, du gouvernement absolu de p634 Dieu, et étant devenu jusqu'à un certain point un être indépendant et abandonné par Dieu à sa liberté, il en résulte que Dieu, qui reste la suprême connaissance et l'amour infini, aussi bien que l'activité infinie, juge, par les progrès croissants de l'homme dans la voie de l'égoïsme et de l'inégalité, que l'homme est perdu sans retour, et que sa propre manifestation, à lui Jéhovah, sa manifestation divine et qui tend vers le bien, va être entravée à jamais sur la terre par l'homme. Dieu cesse donc d'aimer Adam et de se manifester en lui. Il rentre, comme disent les Indiens, dans *son repos*, relativement à l'homme. " *Versets 7 et 8*. Et Jéhovah dit : J'effacerai, au moyen de l'eau, cette existence d'Adam, que j'ai créée ; je l'effacerai de dessus la terre, depuis Adam jusqu'au quadrupède, au reptile, à l'oiseau de l'air ; car j'ai renoncé à me manifester en eux. Mais Noé trouva grâce aux yeux de Jéhovah." Qu'est-ce que Noé ? Assurément c'est l'humanité nouvelle, c'est le nouvel Adam. Mais quoi ! l'humanité primitive, l'humanité d'Adam s'étant abîmée dans le mal, et ayant mérité de périr par le déluge, comment cette humanité nouvelle sera-t-elle, aux yeux de Dieu, plus heureuse ou moins coupable ? On se satisfait ordinairement à cet égard, et on croit avoir une solution suffisante de ce problème, p635 en se représentant Noé comme un *juste* qui trouva grâce devant Jéhovah. Mais certes, dans la pensée du philosophe Moïse, il y a une raison plus profonde qui fait que Noé trouve grâce devant l'éternel, c'est-à-dire que l'éternel laisse subsister l'humanité, ou plutôt fait surgir une humanité nouvelle, en exterminant la plus grande partie de l'humanité primitive. Pourquoi Lamech (le Lamech de la race de Seth) donne-t-il à son fils Noé ce nom, qui veut dire *repos* ? Pourquoi, quand ce fils lui naît, prévoit-il, par un esprit prophétique, qu'un homme nouveau vient de naître : "Et Lamech engendra un fils ; et il l'appela Noé, en disant : Celui-ci nous reposera (en hébreu NAOUM), de notre oeuvre et du travail de nos mains, sur la terre que Dieu a maudite." La Vulgate traduit : *Iste consolabitur nos ab operibus et laboribus manuum nostrarum in terra cui maledixit Dominus*. Mais l'hébreu, au lieu de : *nous consolera*, dit positivement : *nous reposera* : *Cessare aut quiescere nos faciet ab opere nostro*. Le sens que la Bible attribue à ce nom symbolique est donc bien *repos*, comme tous les lexiques d'ailleurs l'interprètent. Le préjugé vulgaire qui, d'accord p636 avec la version de S Jérôme, attribue à la Bible d'avoir voulu exprimer, dans ce nom donné à Noé, qu'il découvrirait la vigne après le déluge, et consolera ainsi l'humanité, est complètement ridicule. Fabre d'Olivet montre, d'après sa méthode, dans les radicaux qui composent ce nom, le signe de l' *effort*, suivi de l' *existence*. "Ce nom, dit-il, offre l'idée de ce repos parfait qui résulte, pour une chose longtemps agitée en sens contraires, du point d'équilibre qu'elle rencontre, et où elle demeure immobile." Noé, c'est donc l'humanité arrivée à un certain état de repos ou d'équilibre. Vraiment ceux qui ont réduit le sens de ce nom à ce que Noé inventa, suivant eux, l'agriculture, ou même à ce qu'il planta la vigne, ont bien peu compris les sublimes pensées de Moïse. D'un autre côté, Fabre d'Olivet, qui, dans ses rêveries d'alchimiste, voit dans Noé le sommeil de la nature, ou la nature livrée au repos de l'existence, et rentrant dans un état "dont le mystère, dit-il, ne saurait jamais être entièrement divulgué," n'a pas mieux compris Moïse, en s'égarant par une autre route. Noé, c'est bien l'humanité, et la *Genèse*, en faisant sortir ensuite tous les peuples connus à cette époque de Noé, comme d'une tige commune, montre assez qu'il s'agit de l'espèce humaine. Mais c'est l'espèce humaine arrivée à un état d'équilibre. p637 Quelques savants ont paru frappés de l'analogie remarquable de ce nom de *Noé*, pour désigner le personnage mythique qui survit au déluge en surnageant au moyen d'un vaisseau, et des mots qui, en grec et en latin, expriment l'action de nager, de naviguer, ou signifient un vaisseau : *no, neô, naus, navis, etc*. Cette analogie est loin d'être sans fondement, et nous ne la repoussons pas. Tous ceux qui s'occupent de linguistique aujourd'hui, savent que les prétendues différences infranchissables qu'on avait voulu établir entre les langues qu'on appelle sémitiques et celles qu'on dérive du sanscrit n'existent pas à une certaine profondeur. Mais nous demanderons si ces mots mêmes qui expriment l'action de nager, ou qui veulent dire un vaisseau, n'ont pas pour radical l'idée d' *équilibre*. Qu'un physicien, en effet, ait à définir scientifiquement ce que c'est qu'un vaisseau ; ne vous dira-t-il pas tout de suite que c'est un corps qui se tient en p638 équilibre dans l'eau ? Si les mots latins et grecs, que nous venons de citer, et leurs analogues dans les langues japhétiques, ont la signification qu'ils présentent, l'idée qui a déterminé leur emploi est donc toujours cette idée d' *équilibre* que Fabre d'Olivet croit retrouver dans les radicaux hébraïques, et que la Bible constate d'ailleurs elle-même en interprétant le mot de Noé par *repos*. On a dit souvent que les langues

ont d'abord été uniquement concrètes, et que les mots, avant d'avoir un sens abstrait, ont exprimé des objets sensibles. Cette manière de s'expliquer l'origine des langues est fort superficielle. Les langues sont, comme la science et l'art, l'expression même de la vie. L'invisible et le visible se réunissent dans tout phénomène de la vie ; et de même, dans l'invention des langues, les radicaux primitifs ont toujours exprimé un sens général et une multitude de sens particuliers en rapport avec cette idée générale. Il en est encore des grands mythes que l'humanité a trouvés, et qu'elle a adoptés, comme des mots. Ils ont un fond et une forme, un sens profond et un sens vulgaire, une signification cachée et une expression à découvert. La métaphysique s'y joint à l'art, et ils sont d'autant plus admirables et admirés, que le fond et la forme semblent être identiques et ne composer qu'un seul tout. p639 Ainsi, il est bien certain, selon nous, que ce mythe de Noé exprime tout autre chose au fond que l'histoire d'un homme sauvé du déluge dans un vaisseau. Si cette histoire a tant frappé les hommes et est devenue si universellement célèbre, c'est qu'il y a, sous cette histoire, telle qu'elle est racontée dans la *Genèse*, une pensée profonde qui a toujours été confusément entrevue, bien qu'elle n'ait pas été encore nettement saisie et déterminée. Mais il n'en est pas moins vrai que Moïse, ou l'auteur quel qu'il soit de la *Genèse*, a revêtu son idée d'une forme empruntée à des traditions de déluge, et que le nom de Noé se trouve ainsi en rapport, d'une part avec l'idée morale ou métaphysique que Moïse veut exprimer, et de l'autre, avec cette tradition d'une humanité sauvée du déluge. Le radical primitif du mot Noé se prêtait à la fois à ces deux significations ; car l'idée d'*équilibre*, exprimée par ce radical, pouvait convenir également et à l'humanité régénérée, constituée d'une façon normale, assise enfin et sauvée de sa ruine, parce que ses éléments étaient justement équilibrés, et à l'humanité naviguant dans une arche mystérieuse au-dessus des eaux du déluge. Mais soyons sûrs que Moïse n'a pas voulu seulement nous transmettre la tradition du déluge, comme tant de savants se le sont imaginé jusqu'ici, et que le sens moral et métaphysique l'occupait p640 encore bien plus dans ce récit mythique que les traditions qu'il faisait coïncider avec son idée. La preuve qu'il en est ainsi, c'est qu'il commence par déterminer le sens même et l'étymologie de ce nom de Noé d'après l'idée métaphysique et morale. Il dit que Noé sera l'homme qui fera *reposer* l'humanité, voulant exprimer que Noé, dans cette histoire de l'humanité continuée depuis Adam, c'est l'humanité arrivée à une constitution nouvelle et à un état d'équilibre intérieur et de repos. Il était sorti d'Adam trois fils ou trois races, répondant aux prédominances de la sensation, du sentiment, et de la connaissance : Caïn, Abel, et Seth. L'homme de la sensation, né le premier, avait tué l'homme du sentiment : Caïn avait tué Abel. Il n'était donc resté sur la terre que deux races, la race de Caïn et la race de Seth. Ces deux races, après avoir marché longtemps isolément, s'étaient mêlées. L'attrait de la volupté avait été la cause de ce mélange. Il n'était résulté de là que plus d'inégalité entre les hommes, plus de corruption, plus de mal. Le déluge vient coïncider, dans le gouvernement du monde par Dieu, avec cette complète perdition du genre humain. Une petite fraction de l'humanité est sauvée. Mais, cette fois, Adam se nomme Noé, et les trois fils d'Adam se nomment Sem, Cham, et Japhet. D'Adam à Noé, y a-t-il une transformation véritable p641 de l'homme ou de l'humanité, qui explique comment Dieu, dans le récit biblique, voulant perdre l'humanité, laisse pourtant survivre l'humanité ; voulant perdre Adam, l'être humain collectif, laisse pourtant vivre Noé, l'être humain collectif ? Y a-t-il, dis-je, une explication, une justification de cette contradiction, que les adversaires de la Bible n'ont pas manqué encore de reprocher à Moïse ? Il y en a une. Oui, il y a une raison très-forte et très-victorieuse qui, à nos yeux, met, sur ce point encore, le mythe de Moïse bien au dessus de toutes les attaques et de toutes les critiques. Je la dirai en deux mots, cette raison ; elle est indiquée, un peu mystérieusement sans doute, mais très-nettement néanmoins, dans les versets de la Bible qui suivent ceux que j'ai cités tout à l'heure : " *Versets 8, 9, et 10*. Mais Noé trouva grâce devant Jéhovah. Voici venir les générations de Noé. Noé fut l'homme juste et accompli dans ses générations. Il marcha avec Dieu. Et il engendra trois fils, Sem, Cham, et Japhet." Quand j'aurai dit au lecteur que le nom de Japhet a précisément le même sens que celui d'Abel, mais modifié, de même que le nom de Sem répond p642 au nom de Seth modifié, et que le nom de Cham reproduit le nom de Caïn modifié, il me semble que le lecteur verra clairement, entre Adam et Noé, ou entre les deux genres humains d'avant le déluge et d'après le déluge, une grande analogie et en même temps une profonde différence bien nettement caractérisée. La différence, c'est que, dans l'humanité nouvelle, le premier né de la famille humaine est Seth ou Sem, l'homme de la *connaissance* ; que l'homme de la *sensation*, Caïn ou Cham, ne vient qu'après ; et qu'enfin l'homme du *sentiment*, Abel, tué dans la première humanité, et qui n'avait pas laissé de postérité, revit dans Japhet. Voilà pourquoi la Bible se sert, en parlant de Noé, de cette expression, en apparence si étrange : "Noé fut l'homme juste et parfait dans ses générations." Cela ne veut pas dire, comme on l'entend ordinairement, que Noé fut *un juste* ; cela veut dire (ce que la Vulgate, et mieux encore le texte hébreu, expriment très-littéralement) que Noé fut *juste dans ses générations*, c'est-à-dire qu'il manifesta, comme dit l'hébreu, la perfection, l'ordre, la justice, par le cercle de ses générations. Et voilà pourquoi aussi la Bible ajoute : "Il marcha avec Jéhovah." Dieu, en effet, dans le mythe de la *Genèse*, se trouve avoir détruit réellement par le déluge la race incomplète d'Adam, où dominait l'homme de la sensation, et où Seth, p643

l'homme de la connaissance, n'avait pas son lien naturel avec son frère Caïn par leur frère à tous deux, Abel. Dieu, dis-je, détruit bien réellement cette première humanité, ou le type de cette première humanité, puisqu'il fait sortir de cette humanité primitive une autre humanité. Car Noé, avec sa famille complète en trois générations, dans l'ordre où ces trois générations sont invariablement placées dans la Bible, est une humanité nouvelle, normale, et organique. Et c'est ainsi que Noé marcha, suivant la belle expression de la Bible, avec Jéhovah, parce que ses générations furent d'accord avec la disposition providentielle de Dieu sur l'humanité. L'intention de l'écrivain sacré, c'est-à-dire la signification qu'il prétend donner de Noé, pour représenter, par ses trois générations rangées dans l'ordre où elles sont rangées, une humanité nouvelle, est marquée jusque dans les moindres détails. Ainsi, par exemple, tandis que, pour Adam, la génération de Caïn, d'Abel, et de Seth, est nettement indiquée comme successive, et n'arrive qu'à des intervalles que le récit exprime ou suppose, il n'en est pas de même pour Noé. Aucun intervalle dans ses générations ; loin de là, comme pour indiquer que leur simultanéité et leur connexion fait la perfection de Noé, la Bible qui, à tous les autres patriarches, ne donnait qu'un seul p644 enfant, quand elle arrive à Noé, l'homme régénérateur, lui en donne trois, à l'âge de cinq cents ans : "Et Noé, âgé de cinq cents ans, engendra Sem, Cham, et Japhet." Partout où Noé est nommé dans la Bible, ses trois générations l'accompagnent, et toujours dans le même ordre : " *Chap V, vers 32* : Et Noé, âgé de cinq cents ans, engendra Sem, Cham, et Japhet. *Chap VI, vers 10* : Et Noé eut trois fils, Sem, Cham, et Japhet. *Chap VII, vers 1* : Et l'éternel dit à Noé : Entre, toi et toute ta famille dans l'arche, parce que je te vois accompli et parfait dans cette génération. *Chap VIII, vers 16* : Dieu dit à Noé : Sors de l'arche, toi et ta femme, tes fils et les femmes de tes fils avec toi." p645 Dans ce dernier chapitre, l'énumération de la postérité des trois enfants de Noé commence par la postérité de Japhet, le dernier des trois ; puis vient celle de Cham, le second ; et enfin celle de Sem. Mais, arrivé à Sem, comme s'il craignait que cet ordre inverse ne trompât le lecteur, l'écrivain biblique a bien soin de remarquer que Sem était l'aîné : "Et des enfants naquirent à Sem, souche de toute la race d'Héber (les Hébreux), et frère de Japhet, et l'aîné." Cet ordre de génération, qui met en tête l'homme de la connaissance et de la science, ensuite l'homme de la sensation et de l'activité physique, et enfin l'homme du sentiment et de l'art, fournit donc incontestablement le secret de ce mythe de Noé, c'est-à-dire de l'humanité arrivée à un certain équilibre et à un certain repos. Et, je le répète, p646 cela étant, il n'y a aucune contradiction à ce que Dieu, dans la Bible, remplace l'humanité d'Adam par l'humanité de Noé. La triade constituant l'être humain, homme ou humanité, est développée complètement dans ce genre humain de Noé, tandis que cette même triade était brisée et privée d'un de ses termes dans le genre humain d'Adam. Dans l'humanité d'Adam, la sensation égoïste était en tête ; dans l'humanité de Noé, c'est la connaissance qui est en tête : voilà un grand changement, une grande transformation. On conçoit, certes, que, dans l'idée de Moïse, l'humanité, ainsi conduite vers ses destinées par la science, soit l'humanité réparée. p647 Au surplus, ce sens du mythe de Noé se montre manifestement dans la malédiction de Cham par son père. Cham est le second des enfants de Noé, et pourtant Noé l'appelle le *moindre* de ses enfants, et il le condamne, dans sa postérité, à être le serviteur de ses frères. Cette *nudité* de Noé dans l'ivresse, que Cham, l'homme de la sensation, révèle, tandis que Sem et Japhet s'empressent de la voiler, est un symbole facile à comprendre. Noé, comme le *Dionysos* de l'Inde et de la Grèce, cherche dans la nature physique une force qui affranchisse l'homme, et il plante la vigne. Le texte hébreu, dans son laconisme expressif, présente de cette façon même l'invention de Noé : "Et Noé affranchit l'homme de la terre, et il cultiva la vigne." Mais cette force qu'il vient de découvrir au sein de la nature physique, réagissant contre lui, à cause de son ignorance, l'enivre, et le fait délirer. Sa faiblesse se montre par l'abandon de sa personne et par sa nudité. Alors Cham, son fils, mais son fils correspondant à la sensation, expose à tous les regards la dégradation de son père ; tandis que Sem et Japhet, les hommes de la connaissance et du sentiment, voilent pieusement leur père dans p648 l'ivresse : "Et Noé, revenu de son délire, connut ce que lui avait fait le moindre de ses enfants. Et il dit : Maudit soit Chanaan ; il sera le serviteur infime de ses frères. Il dit aussi : Soit béni Jéhovah, le Dieu de Sem ; et que Chanaan soit leur serviteur. Dieu dilatera Japhet, lequel dirigera sa demeure vers les tabernacles de Sem ; et Chanaan sera leur serviteur." L'alliance de l'homme de la connaissance et de l'homme du sentiment, ainsi que la subordination de l'homme de la sensation aux deux autres, sont bien évidemment indiquées par ce symbole. Cham, qui est l'ancien Caïn, l'ancien Adam dans sa faute, commet une faute nouvelle, et cette fois contre son père ; il dégrade l'humanité. Alors Noé établit dans sa race une alliance de l'homme de la connaissance et de l'homme du sentiment, du savant et de l'artiste, et il condamne l'homme de la sensation à être le serviteur de ses frères. Le sens profond de ces noms de Sem, Cham, et Japhet, est largement p649 répandu dans tous les versets que nous venons de citer. Aussi ces versets, pour cela même, ont-ils fait jusqu'ici le désespoir de tous les commentateurs de la Bible. N'ayant pas la clé de ce symbole, pas plus que de tous ceux qui le précèdent dans la *Genèse*, ils se sont demandé : Pourquoi, dans cette malédiction et dans cette bénédiction de Noé, Dieu est-il *le Dieu de Sem*, pourquoi Jéhovah est-il particulièrement ou plutôt uniquement *le Dieu de Sem* ? Est-ce que Dieu n'est pas le Dieu de tous, le Dieu

des trois frères, de Japhet, et même du malheureux Cham, tout autant que de Sem ? Quelle singulière partialité ! d'où vient-elle à Noé, et que veut dire cela ? S'ils avaient saisi l'essence métaphysique de ce mythe, ils auraient compris qu'il n'y a, dans ces paroles de Noé, ni partialité, ni injustice, ni division établie par lui entre ses fils. Mais ces trois fils étant à eux trois l'unité humaine, et Sem se rapportant à la connaissance dans l'homme, étant l'homme de la connaissance dans le corps social ou politique, il est bien évident et bien certain que c'est lui qui connaît et qui enseigne, et que c'est lui par conséquent qui a le dépôt de la science de Dieu. Ce n'est pas Cham, assurément, l'homme de la sensation, qui enseignera Dieu. Les animaux, bien que Dieu les gouverne, ne connaissent pas Dieu. L'homme de la sensation, du fait, de la manifestation, ne saurait découvrir p650 par lui-même l'être, c'est-à-dire l'infini, l'éternel, l'invisible. Ce n'est pas non plus Japhet, l'homme du sentiment, l'homme de la passion, l'homme qui sent autant le fini que l'infini, qui connaîtra par lui-même et enseignera Dieu. Il participe trop de son frère Cham. Il est le dernier né des trois, il est venu après Sem et Cham, et son mode résulte du mode de ses deux frères. Si Sem est la subjectivité, Cham est l'objectivité ; et lui Japhet, il tient de l'une et de l'autre. Il sert de lien, il est vrai, il est ce lien nécessaire détruit par le meurtre d'Abel dans l'humanité antédiluvienne. Mais enfin il n'a pas à remplir et ne saurait remplir le rôle de l'homme de la connaissance, le rôle de Sem. C'est Sem qui est particulièrement l'homme de Dieu, c'est-à-dire l'homme qui connaît et enseigne Dieu. Sem, en effet, c'est encore Seth, le Seth de l'humanité antédiluvienne. La race de Seth n'était-elle pas, dans tous les premiers chapitres, la race de Dieu ? Aenosh, le fils de Sem, ne s'était-il pas mis tout d'abord sous la protection de Dieu, et n'avons-nous pas vu ses enfants appelés ensuite les *fils de Dieu* ? Il est donc naturel que Noé appelle Jéhovah le *Dieu de Sem*, puisque Sem ou Seth est la connaissance. Quant à Japhet, l'homme de l'art et de la poésie, son rôle est de marcher avec son frère Sem, de l'inspirer et de s'inspirer de lui, d'élever avec lui l'humanité, et d'empêcher Cham p651 de la dégrader. Voilà ce que la Bible exprime admirablement dans son style lyrique : "Japhet dirigera sa demeure vers les tabernacles de Sem." Les commentateurs de la Bible n'ont pas pu comprendre le sens de ce verset, et l'un d'eux déclare que c'est une énigme indéchiffrable. Il faut, en effet, pour comprendre cela, savoir que Japhet est l'homme du sentiment, le poète, l'artiste. Tout ce mythe de Noé, ou de l'humanité nouvelle et mieux *équilibrée*, qui succède à l'humanité primitive, me paraît si clair, que je n'ajouterai qu'un mot sur l'étymologie des trois noms de Sem, Cham, et Japhet. Le premier n'est que le nom de Seth modifié par le signe hébreu qui, placé en annexe à la fin des mots, exprime la réunion, le collectisme. Le second me paraît, de la même façon et dans le même sens, une modification du nom de Caïn. Quant à Japhet, ce nom est synonyme, pour le sens, du nom d'Abel. C'est la Bible elle-même qui nous met sur la voie de ce rapport. En effet n'avons-nous pas vu que, dans la métaphysique orientale, l'état potentiel de l'être, l'état opposé à l'état de manifestation est positivement appelé le *vide* ou l' *espace* indifféremment, par opposition au *plein*, qui est l'état de manifestation. p652 L' *espace* dans cette langue métaphysique des Orientaux, signifie évidemment l' *expansion*. L'être se concentre et rentre en lui-même, il est *vide* ; il sort et se manifeste, il est *plein*. Passer de l'un de ces états à l'autre, c'est *s'épancher, se dilater*, et ce phénomène est causé par l' *expansion*. Voilà ce que les Bouddhistes entendent encore aujourd'hui quand ils disent que Dieu est le Vide, *Sunya*, ou l'Espace, *Akasa*. Or n'est-il pas remarquable que la Bible, qui d'ailleurs, comme nous avons eu occasion de le dire, porte, dès sa première ligne, la marque incontestable de cette métaphysique, nous donne, dans cette langue métaphysique même, l'interprétation du nom de Japhet ? En effet Noé, dans sa bénédiction, explique le nom de Japhet en disant : "Dieu *dilatera* Japhet ;" en hébreu : *iapheth Aelohim l'iepheth*. Tous les hébraïsants savent que c'est comme si la Bible disait : *Japheth* signifie *dilatation, expansion, espace*. Et en effet les Lexiques traduisent *Japhet* par *dilatatus*, "celui qui se dilate, qui s'épand." Japhet veut donc dire l' *espace*, l' *expansion*, comme Abel voulait dire le *vide*. Seulement le nom de Japhet, *expansion*, convient mieux ici que le nom primitif d'Abel. Le sentiment à l'état d' *expansion*, p653 la virtualité prête à se révéler, et non uniquement *latente*, non à l'état de *vide* complet et indéfini, devait être le mot indicatif ici, de même que Sem n'est pas la connaissance isolée, ou seth, mais la connaissance aspirant à la communion, la connaissance dans l'unité, et que Cham n'est pas la manifestation isolée, ou Caïn, mais l'activité unie au sentiment et à la connaissance. On peut donc affirmer, sans craindre de s'égarer dans de chimériques étymologies, que la Bible elle-même contient la preuve positive du rapport que nous établissons entre ces noms symboliques d'Abel et de Japhet. S'il est certain, en effet, et il l'est, que les métaphysiciens orientaux emploient comme synonymes les deux termes *Sunya* et *Akasa*, dont l'un signifie littéralement le *vide*, et dont l'autre signifie littéralement l' *espace*, comment ne pas reconnaître que le nom d' *Abel*, qui en hébreu veut dire le *vide*, et le nom de *Japhet*, qui en hébreu veut dire *expansion, dilatation, espace*, ont précisément entre eux la même connexion et le même rapport que les deux termes *Sunya* et *Akasa* ? La Bible ne porte-t-elle pas, je le répète, dès son premier verset, le signe incontestable de la distinction métaphysique que l'on retrouve encore aujourd'hui en Orient entre l'état de *plein* et l'état de *vide*, l'état de *manifestation* et l'état de *virtualité* ? N'est-ce pas elle-même p654 aussi qui nous a donné la signification positive des trois noms de la triade humaine d'Adam et de la triade humaine de Noé ? N'a-t-elle pas

déterminé elle-même que le nom de Caïn se rapportait à l'état de *manifestation*, que Caïn était l'homme de la *sensation*. Nous n'avons eu qu'à rapprocher de ce nom ainsi déterminé celui de Cham dans la triade de Noé. N'est-ce pas elle aussi qui a déterminé le sens du nom de Seth, en le portant à l'*être* considéré en lui-même, indépendamment soit de l'état de manifestation, soit de l'état de virtualité, et par conséquent en le rapportant à la *connaissance*, qui saisit l'être sous ses formes, à travers la muabilité de ces formes, et par laquelle l'être aussi se saisit lui-même dans sa nature essentielle ; en sorte que c'est encore la Bible qui nous a dit positivement que, dans la triade d'Adam, Seth était l'homme de la *connaissance*. Nous n'avons eu qu'à rapprocher de ce nom ainsi déterminé celui de Sem dans la triade de Noé. Enfin, c'est la Bible qui nous a servi à déterminer le sens du nom d'Abel. Quant à ce dernier, elle ne l'indique pas, il est vrai, directement, mais seulement par opposition avec celui de Caïn ; mais la langue hébraïque ne laisse d'ailleurs aucun doute sur cette détermination. Abel, dont le nom répond au terme *Sunya* des philosophes de l'Inde, et signifie comme ce terme le *vide*, se rapporte manifestement p655 dans la Bible à l'état de *vide* ou de *virtualité sans manifestation*, à l'état de *sentiment*, et par conséquent désigne l'homme du *sentiment*, comme Caïn désigne l'homme de la *sensation*, comme Seth désigne l'homme de la *connaissance*. Nous aurions pu conclure, sans autre preuve étymologique, que Japhet, dans la triade de Noé, répondait à Abel dans la triade d'Adam ; et nous avons vu en effet que toutes les paroles de la Bible le prouvent. Mais qu'arrive-t-il ici ? C'est que non seulement le sens de la Bible prouve ce rapport, mais qu'une nouvelle détermination étymologique, donnée par la Bible elle-même, vient encore combler la preuve. Car ce n'est pas vainement sans doute que la Bible nous dit que le nom de Japhet signifie *espace, expansion*. Or, remontant à la métaphysique source primitive de toutes ces déterminations, nous trouvons que le terme *Akasa*, signifiant *espace* ou *expansion*, est précisément synonyme dans cette métaphysique de *Sunya*, qui signifie *vide*. Il ne manque donc pas le moindre trait à ce tableau comparatif ; et les étymologies, aussi bien que les raisons tirées du fond même des choses, prouvent ce que nous avons voulu démontrer. Ajoutons que la signification profonde du nom de Japhet s'est conservée jusque dans les fables des poètes grecs sur Japet. Admettez, en effet, que le sens de Japet est l'*espace, l'expansion*, p656 l'*étendue*, comme la Bible le dit de Japhet, et la fable grecque de Japet et de son fils Prométhée s'éclaire et s'explique. Or, il n'y a pas grande difficulté à reconnaître que Japet et Japhet sont le même nom, puisque Bérose avait traduit le Japhet oriental par le nom même que les Grecs donnaient à Japet. Japet exprimant donc l'*espace*, on conçoit pourquoi dans la fable grecque il est fils du Ciel et de la Terre. Il engendre à son tour des fils qui participent de cette double origine : Prométhée représente l'aspiration vers le ciel, épiméthée est l'homme de la terre, avide de sensation et de jouissance. Prométhée, comme son nom l'indique, est doué de *sentiment, de pressentiment, de désir, de prophétie*. C'est l'artiste par excellence, l'artiste tourné vers la connaissance. Il crée l'humanité ; il invente la forme humaine, et ravit le feu du ciel pour animer son ouvrage. Par opposition, son frère ne sait les choses qu'après qu'elles sont arrivées ; il est passionné, mais sans idéal. Tandis que Prométhée est le symbole de l'inspiration et du progrès, épiméthée, au contraire, est le type de l'homme du p657 fait : il se laisse tromper à l'apparence ; il s'éprend de cette Pandore où les dieux ont caché tant de pièges sous l'image trompeuse de tous les dons, et il ne s'aperçoit de son erreur qu'après qu'il ressent amèrement tous les maux que cette belle statue sans cœur est venue lui apporter. épiméthée et Prométhée sont donc deux types dans l'humanité, l'homme épris du fait, l'homme épris de l'idéal. On sait les développements qu'Eschyle surtout a donnés à cette figure de Prométhée. Dans Eschyle, Prométhée est l'esprit humain qui, animé par le désir de l'infini, cherche et toujours cherche. Prométhée, dans Eschyle, a inventé tous les arts, et poursuit son éternelle prophétie, attaché au rocher et sous les coups du vautour qui le dévore. C'est qu'il est fils de Japet, c'est-à-dire symboliquement de l'étendue, de l'espace infini qui unit le ciel à la terre. Aussi les poètes se plaisent à rappeler cette origine caractéristique : *I apetonidès, eüs pais Iapetoio*, dit toujours Hésiode en parlant de Prométhée ; *audax Iapeti genus*, dit Horace. C'est une épithète que les poètes ne donnent qu'à lui seul, jamais à son frère. Proclus et d'autres anciens, sans connaître l'étymologie de la Bible, p658 avaient compris que Japet, le père de Prométhée, est le mouvement, l'expansion, l'étendue, ou plutôt l'idée d'étendue sous ses deux formes d'espace et de temps. Proclus dérivait ce nom de deux radicaux grecs exprimant le mouvement. Cette étymologie, tout indirecte qu'elle soit, se rapporte bien aux radicaux hébraïques et à l'étymologie positive de la Bible. De tous côtés donc il ressort une lumière qui nous montre que dans la triade d'Adam et dans la triade de Noé, le type humain est considéré sous ses trois divisions fondamentales, *sensation, sentiment, connaissance*, et qu'à la prédominance de *sensation* répondent les noms de *Caïn* et de *Cham*, à la prédominance de *sentiment* les noms d'*Abel* et de *Japhet*, et enfin à la prédominance de *connaissance* les noms de *Seth* et de *Sem*. Ces trois types sont, en d'autres termes, l'*industriel, l'artiste, et le savant*. Au surplus la valeur de ces noms symboliques serait encore confirmée au besoin par le sens du mot *Chanaan*, nom donné au fils de *Cham*, et que Noé, dans sa malédiction, prononce au lieu de celui de Cham : "Maudit soit Chanaan, il servira ses frères." Ce mot, en hébreu, signifie, dans une de ses acceptions p659 ordinaires, les *industriels*, les artisans, les marchands, ceux qui s'exercent sur les choses réelles ou physiques, et qui en

trafiquent, pour en tirer leur existence. Je m'arrête ; aussi bien j'ai parcouru et expliqué toute la partie *mythique* de la *Genèse*, ce que les Juifs distinguent et rangent à part sous le nom de *Beraeshith*. Les temps historiques s'ouvrent ensuite par la vie d'Abraham. Que cette suite de la *Genèse* soit encore jusqu'à un certain point mythique, bien que le fond en soit narratif et historique, cela est incontestable ; et j'aurais plusieurs choses nouvelles et importantes à faire remarquer dans cette suite, qui confirmeraient pleinement le sens que je viens de donner du commencement de ce grand livre que l'on a nommé le livre par excellence, ou la Bible. Si cette suite, en effet, est historique, elle n'en est pas moins destinée à corroborer le dogme métaphysique qui la précède, et qui constitue réellement ce qu'on pourrait appeler la Révélation Moïsiatique. Mais il faut me borner ; je ne ferai qu'une seule remarque. A-t-on bien compris jusqu'ici, dans l'acception la plus profonde et la plus exacte, la raison de ce qu'on appelle l' *Alliance* ? Là est le fondement de la religion positive des Juifs et des Chrétiens. Dieu fait alliance avec Abraham, il renouvelle cette alliance avec Isaac, avec Jacob ; il la réitère avec p660 Moïse. Enfin les Chrétiens disent qu'il a fait une nouvelle alliance avec Jésus, ou qu'il a donné au monde, par Jésus, le signe d'une nouvelle alliance. Qu'est-ce qu'un tel contrat entre Dieu et un homme particulier appelé Abraham, ou Isaac, ou Jacob ? Quel sens profond y a-t-il dans un pacte qui, en apparence, ne concerne qu'un homme, n'est fait qu'en vue d'un homme, et n'a pour but que de récompenser la vertu d'un homme, lequel homme encore est un prédestiné ! Qui ne voit que ce n'est pas là l'idée de Moïse, et que cet homme particulier avec qui Dieu fait alliance, c'est *l'humanité dans cet homme* : "Je te ferai devenir une grande nation, dit Dieu à Abraham ; je te bénirai, et je rendrai ton nom grand, et tu seras bénédiction. Je bénirai ceux qui te béniront, et je maudirai ceux qui te maudiront ; et toutes les familles de la terre seront bénies en toi." Ainsi Abraham, ce n'est pas un homme particulier : aux yeux de Dieu, c'est *l'homme-peuple*, destiné à devenir *l'homme-humanité* : "Je te ferai devenir une grande nation ; et toutes les familles de la terre seront bénies en toi." La même réversibilité qui faisait d'Adam, homme particulier, l'humanité tout entière, fait, dans cette alliance, d'Abraham, homme particulier, l'humanité tout entière. C'est p661 toujours la même doctrine de l'humanité collective, de l'unité, de la communion. L'humanité est dans Abraham, comme elle était dans Adam, comme elle était dans Noé. Dieu élit un homme dans lequel il voit par prescience la réalisation du type qu'il a donné à l'homme, c'est-à-dire à l'humanité. Il dit donc à cet homme : Tu es l'humanité, parce que, par mes lois éternelles, tout homme est virtuellement l'humanité, contient virtuellement l'humanité ; et tu seras en fait l'humanité, parce que, étant plus conforme que tout autre au type que j'ai donné à ton espèce, et t'approchant plus de la *vie véritable*, qui est l'unité de cette espèce, l'espèce viendra dans le temps se rejoindre et se rattacher à l'idée que tu représentes. Je te déclare par avance l'humanité, parce que tu as *la loi de la vie* ; et c'est pourquoi je te ferai peuple d'abord, pour te faire ensuite humanité. Mais est-ce là tout, est-ce la seule idée qui soit marquée dans ce pacte par lequel Dieu promet à cet homme particulier l'humanité pour héritage ? Non ; l'idée inverse est aussi, quoiqu'en germe seulement, dans la pensée de Moïse, à savoir que cet homme particulier Abraham, Isaac, ou Jacob, revivra réellement dans l'humanité. Il est bien vrai que ce second côté de l'idée n'a pas été développé par Moïse ; mais il l'a été, comme je vais le montrer tout-à-l'heure, par les disciples p662 de Moïse, ou du moins par deux des trois sectes qui constituèrent le Mosaïsme. Les Pharisiens et les Esséniens méditèrent, après Moïse et d'après lui, sur l'individualité de chaque homme considérée relativement à l'espèce ; et, tandis que Moïse avait surtout enseigné l'unité de cette espèce et le lien éternel, au point de vue virtuel et divin, de l'individu, dans sa vie présente et en tant que vivant actuellement, avec cette espèce, ils ont fait pour ainsi dire aux hommes particuliers ou aux individus la répartition de la vie spécifique et collective, affirmant non seulement ce que Moïse avait affirmé, c'est-à-dire l'unité de vie entre l'individu et l'espèce, mais encore la vie éternelle de l'individu dans l'espèce. Ce qui était en germe dans la Bible se développa plus tard dans les deutéroses. Mais ni les Pharisiens, ni les Esséniens, ni Jésus, qu'on peut appeler le dernier des Esséniens, ni S Paul, qu'on peut appeler le dernier des Pharisiens, ne sortirent de la voie ouverte par Moïse, c'est-à-dire de l'unité et de la communion, unité éternelle, communion éternelle, qui est aussi bien la loi de la vie présente que la loi de la vie future. Je suis donc tout à fait de l'opinion de Lessing ; mais je vais plus loin que lui. Je dis que ce n'est pas seulement par induction que nous pouvons renvoyer Moïse et la Bible de l'accusation qu'on porte ordinairement contre eux au sujet de ce p663 qu'on nomme l'absence ou la négation du dogme de l'immortalité. Je dis que nous avons très explicitement dans Moïse et dans la Bible la preuve que Moïse avait de la véritable immortalité un sentiment supérieur à l'idée qu'on s'en est faite chez d'autres nations de l'antiquité. Pour nous résumer sur Moïse, en effet, qui ne voit que ce grand initié de la science antique n'a pas d'autre doctrine que celle qui est si nettement caractérisée dans le nom qu'il donne à Dieu. Il appelle Dieu *Aelohim*, c'est-à-dire *lui-les-dieux*, c'est-à-dire *l'unité et la multiplicité*. Eh bien, ce qu'il dit de Dieu, il le dit de l'homme. Chaque homme est un homme et l'humanité. Toutes les créatures vivantes de Dieu sont douées de cette qualité de Dieu d'être l'unité et la multiplicité ; toutes sont un individu et une espèce. L'espèce vit en elles, et elles ne vivent réellement que par l'espèce. Qu'on ne se fatigue donc pas à chercher vainement dans la Bible juive quelque trace de l'opinion de

l'immortalité de l'âme comme on entend vulgairement aujourd'hui cette immortalité. Il serait p664 vraiment surprenant qu'il y en eût quelque vestige, quand la doctrine de Moïse est précisément la négation la plus absolue et la plus positive de cette fausse immortalité. **L 6 TRADITION VIE FUTURE** p664 Chapitre viii. Preuve par les sectes juives. Il y a dans l'évangile un curieux passage, fort peu compris jusqu'à présent, qui jette une vive lumière non-seulement sur la doctrine de Moïse, et sur les interprétations des trois grandes sectes juives, mais sur la doctrine même de Jésus. Voici ce passage tiré de s. Matthieu : " ce jour-là les saducéens, qui disent qu'il n'y a point de résurrection, vinrent à Jésus, et lui firent cette question : - maître, Moïse a dit : " si quelqu'un meurt sans enfants, son frère épousera sa veuve, et suscitera lignée à son frère... etc. " p665 qui ne voit que l'objection faite à Jésus par les saducéens n'est autre que l'objection du *nombre* relativement à la vie future ? Quand nous disons que nous renaîtrons dans l'humanité, on nous objecte qu'il faudrait pour cela que le nombre des hommes fût toujours le même, qu'il n'y en eût jamais plus ni moins. Chaque homme, nous dit-on, étant un *moi* distinct, p666 il faudrait, pour que l'humanité fût toujours composée de ces mêmes *moi*, que le nombre de ces *moi* restât identiquement le même. S'il y a un *moi* de moins, que devient ce *moi* ? et si au contraire le nombre de ces *moi*, dans une génération déterminée, c'est-à-dire à une certaine époque du temps et de la durée, est double, triple ou quadruple de ce qu'il était dans un autre siècle, comment vous expliquez-vous une telle multiplication ? Ce ne sont donc pas les mêmes *moi* qui existaient précédemment ? à cela que répond Jésus ? Deux choses : 1 *vous ne comprenez pas la puissance de Dieu* ; 2 *Dieu n'est pas le dieu des morts, mais des vivants*. et qu'aurait répondu Moïse ? Deux choses également : 1 *Dieu est l'unité et la multiplicité* ; 2 *Adam est toujours vivant*. les deux points que Jésus énonce correspondent en effet aux deux mots dont Moïse se sert pour désigner *Dieu et l'homme*, *Aelohim* et *Adam*. cette *puissance de Dieu*, dont veut parler Jésus, c'est la puissance qui découle de sa nature, en tant que Dieu est à la fois *l'unité et la multiplicité* ; et cette qualité de Dieu d'être *le dieu des vivants, et non pas le dieu des morts*, se rapporte à la communication qu'il a p667 faite de sa nature à ses œuvres, auxquelles il a donné une éternité relative, une éternité de créatures, en sorte qu'elles sont toujours vivantes pour lui, toujours les mêmes et toujours diverses ; d'où vient que, comme il le dit lui-même dans Moïse, il est le dieu d'Abraham, le dieu d'Isaac, et le dieu de Jacob, parce que Jacob, Isaac, Abraham, sont toujours l'homme universel Adam. Et voilà aussi pourquoi Jésus ajoute : *vous ne comprenez pas les écritures*. je rendrai ma pensée plus claire, si l'on me permet de faire parler Jésus dans une sorte de langage philosophique plus conforme à nos habitudes modernes. Les saducéens lui objectent : voilà une veuve qui a eu sept maris ; avec lequel de ces sept maris ressuscitera-t-elle ? Jésus répond : ni cette veuve ni ses sept maris ne ressusciteront en tant que tels. Ce sont là des phases passées de leur existence, des phases qui sont tombées sous l'empire de la mort. La résurrection ne consiste pas dans la résurrection de ces formes. L'être dans ces hommes et dans cette femme renaîtra ; car il est éternel, il *est* ; et la résurrection consiste en ceci que cet être ou ces êtres se manifesteront de nouveau. Mais ils ne se manifesteront pas comme ils se sont manifestés. Il n'y aura donc pas lieu au problème que vous proposez. p668 Véritablement ce que vous m'objectez, ce sont des morts. Les morts seront alors des vivants. De ces morts que vous m'objectez, ce qui vivra ce ne sont pas ces conditions que vous m'objectez et qui vous embarrassent ; car, appartenant au non-être, n'étant que des formes de l'être, elles seront ou plutôt sont déjà tombées à jamais dans le non-être, dans la mort, dans le néant. Ce qui vivra, ce sera ce qui avait produit ces formes, l'être qui s'était montré sous ces formes, et qui se montrera alors sous d'autres formes. Vous voudriez que la résurrection reproduisît l'état antérieur et les formes tombées dans la mort. En cela vous êtes dans une étrange erreur, et, pour des docteurs, vous pensez bien puérilement. Que si vous me demandiez, non pas comment se réalisera de nouveau la vie *passée* de cette femme et de ses sept maris, mais quelle en sera la *conséquence* dans la résurrection, ce qui en résultera, quelle *forme* nouvelle de l'être répondra à cette forme antérieure de l'être, vous seriez au moins raisonnables. Mais je vous répondrais encore : *vous ne comprenez pas la puissance de Dieu*. Dieu ne sera pas embarrassé pour résoudre ce problème du *nombre* qui vous embarrasse. Ce que votre faiblesse ne peut comprendre, lui le voit aussi clairement que vos yeux voient la lumière du jour. Il voit, il sait ce qui résultera pour cette veuve et pour ses sept p669 maris de leur vie antérieure. Il les ressuscitera : donc ils seront vivants ; donc leurs anciennes conditions, leurs conditions passées, auront disparu. Ils vivront : donc ils vivront dans une condition nouvelle. *Dieu est le dieu des vivants, et non pas des morts*. ne vous embarrassez donc pas de ce que, dans la résurrection, vous avez une femme pour sept maris ; car la condition qui a uni successivement cette femme à ces sept maris sera *transformée*. Dieu saura bien trouver la solution de ce nombre sept et le ramener à l'unité. Dieu, dans son essence, n'est-il pas celui qui produit le nombre avec l'unité, et qui fait rentrer le nombre dans l'unité ? N'est-il pas *tout et tous*, n'est-il pas le *un* et le *divers*, n'est-il pas l'*unité* et la *multiplicité*, ne s'appelle-t-il pas *Aelohim*, c'est-à-dire *lui-les-dieux* ! la doctrine de Moïse, la doctrine caractérisée par ces deux noms significatifs au plus haut degré d'*Aelohim* et d'*Adam*, la doctrine contenue dans les dix premiers chapitres de la *genèse*, avait donné lieu, chez les juifs, à trois interprétations. Ces trois interprétations, quoique fort diverses, constituaient la religion juive. De ces trois interprétations

deux étaient plus directement opposées entr'elles, la troisième était intermédiaire. Les deux interprétations opposées et contrastantes p670 au plus haut degré étaient celle des saducéens et celle des esséniens. Les pharisiens s'étaient fait une deutérose qui participait des deux autres. J'ai rapporté, dans un autre ouvrage, les monuments les plus authentiques qui nous restent sur ces trois sectes entre lesquelles se divisa le mosaïsme. Je ne m'y arrêterai donc pas. Je ne dirai rien ni de leur antiquité, qu'elles faisaient toutes remonter à Moïse ou à des temps voisins de Moïse, ni de leurs divisions et de leurs luttes ; je laisse de côté tout ce détail, me contentant de caractériser leur croyance sur le point qui nous occupe. Que crurent les sectes juives sur le rapport de l'homme à l'humanité, soit dans la vie en tant que présente, soit dans la vie considérée comme vie future ? Voilà la question qui nous intéresse. Les trois sectes juives reproduisirent la controverse générale qui a existé et qui existe encore sur ce point. Il y a dans la vie, en effet, à quelque phénomène que l'on s'attache, trois aspects également saisissables. L'être individuel en qui se manifeste la vie nous apparaît d'abord. Mais le sentiment et la raison nous apprennent bientôt que cet être individuel p671 n'existe pas par lui-même ; et, en scrutant encore plus profondément le problème de la vie, nous apercevons Dieu au fond de tous les phénomènes. De là un troisième aspect que la vie nous présente, savoir le lien de l'être particulier que nous avons aperçu d'abord soit à d'autres êtres particuliers, mais conçus sous un rapport général de catégories ou d'espèces, soit à cet être absolument universel que nous découvrons invisiblement caché et pourtant clairement manifesté à notre sentiment et à notre raison dans l'existence même des êtres particuliers. De là, suivant que l'on s'arrête à tel ou tel de ces trois aspects, ou qu'on les comprend tous les trois, une métaphysique différente, une morale différente, une politique différente. Implicitement et en germe, la *genèse* de Moïse reconnaissait les trois aspects de la vie que nous venons de caractériser ; mais la *genèse* de Moïse avait besoin de développement et d'interprétation. De là les trois sectes juives. Moïse avait nommé Dieu Aelohim, *lui-les-dieux*, c'est-à-dire l'unité et la multiplicité. On pouvait s'attacher d'une façon prédominante au premier de ces termes ou au second. Les saducéens, tout en se prétendant disciples de Moïse, méconnaurent l'unité divine, pour ne voir que la multiplicité de Dieu, ou ses manifestations diverses : " les saducéens, p672 " dit Josèphe, nient absolument l'intervention d'une " providence. Le bien et le mal, suivant eux, c'est " nous qui le décidons uniquement par notre choix, " et chacun de nous se conduit en cela par sa propre " force et volonté... etc. " tout au contraire, les esséniens furent bien plus frappés, dans la formule de Moïse, de l'unité que de la multiplicité. Non seulement les êtres divers en qui Dieu est immanent leur parurent exister, mais l'unité même de Dieu ou la providence divine leur parut existante et vivante à tous les points de l'espace, à tous les moments de la durée : " les esséniens, dit Josèphe, " aiment à laisser à Dieu le gouvernement absolu " de toutes choses. Ils célèbrent la providence comme " maîtresse indistinctement de tout ce qui se produit " dans l'univers, et soutiennent que rien n'arrive " aux hommes que par son suffrage. " quant aux pharisiens, ils firent des distinctions pour conserver à la fois p673 l'unité, ou la providence divine, et l'individualité, ou les créatures : " les " pharisiens, dit Josèphe, prétendent que certaines " choses, et non toutes, sont l'ouvrage d'une " providence divine, mais que certaines aussi ont leur " cause en elles-mêmes, sont contingentes (produites " par l'action propre des créatures), et non pas " naissant naturellement, d'une façon déterminée et " nécessaire, par l'action continuée du créateur. " de même quant à l'humanité. Moïse avait nommé l'homme Adam, c'est-à-dire l'homme universel, l'homme considéré à la fois comme individu et comme espèce. Les saducéens s'attachèrent à l'individualité, les esséniens à l'espèce ; les pharisiens essayèrent de se placer à égale distance des uns et des autres. On connaît la morale des esséniens, et leur genre de vie, leur fraternité, leur égalité. Entre eux et les chrétiens primitifs, entre leur doctrine et celle de l'évangile, on chercherait vainement quelque différence. Les pharisiens pratiquèrent aussi la charité, comme une conséquence du dogme même de la vie, qui lie l'individu à son espèce, mais entre eux seulement et dans des limites bien plus restreintes que les esséniens : " les pharisiens, dit Josèphe, " sont bienveillants entre eux, et cultivent la " concorde dans l'intérêt commun. " p674 mais les saducéens vécurent dans un complet individualisme : " les saducéens, dit le même " historien, sont durs les uns envers les autres, et " ne se traitent pas mieux que des étrangers. " l'individualisme ou le particularisme dans la vie en Dieu sans unité, l'individualisme dans la vie humaine présente sans charité, c'est-à-dire encore sans unité, tel était donc au fond le saducéisme. Il devait conduire nécessairement à cette conséquence, relativement à la vie future, qu'il n'y a pas de vie future. Comment en effet cet être individuel, vivant par lui-même, pourrait-il survivre à la mort ? Il n'y avait, pour le faire revivre, ni raison tirée de Dieu, ni raison tirée de son espèce. Entre lui et Dieu, un infranchissable rempart ; entre lui et ses semblables, un abîme. Il était seul dans sa vie présente, n'étant ni porté en Dieu et soutenu par Dieu dans cette vie présente, ni lié à une vie collective de l'humanité. Donc, tout finissant à lui dans la vie présente, tout finissait en lui à la mort : " les saducéens, dit encore Josèphe, nient " la permanence des âmes ; ils nient les peines et les " récompenses après la vie. " au contraire, les esséniens, se sentant p675 portés et soutenus en Dieu, dans l'être infini et universel, qui est toute science, tout amour, et toute puissance, adoptèrent pleinement le dogme de l'immortalité et celui des peines et des récompenses. à la

providence qui leur paraissait gouverner le monde, ils ne mirent pas un frein qui l'empêchât de réparer ce qui leur paraissait le mal dans ce monde ; loin de là, le triomphe de cette providence était, à leurs yeux, le rétablissement, dans une autre vie, par des peines et des récompenses, de toutes les imperfections de la vie actuelle, la justification de la vertu et la punition du crime. Mais, de même que nous l'avons vu pour les grecs, ne concevant pas la possibilité de ce rétablissement par le progrès des créatures dans l'ordre de la réalité, ils imaginèrent des lieux particuliers où les âmes passaient après la mort : " c' est une opinion " ferme et arrêtée chez eux, dit Josèphe, que les " corps sont corruptibles, et que la matière qui les " compose change et n' a rien de permanent, mais que " les âmes subsistent toujours et sont immortelles ; " que, descendant de l' éther le plus subtil, elles " s' enferment dans nos corps comme dans une prison, " attirées par un certain charme naturel ; ... etc. " p676 les esséniens avaient donc adopté comme vraie toute cette poésie de l' élysée que nous avons vue dans Virgile et dans Platon, et qui avait cours chez le vulgaire dans toutes les anciennes nations de l' Orient. Mais pensaient-ils, comme les égyptiens, comme les indiens, et comme l' expose Virgile, que les âmes, après un séjour plus ou moins long dans cet exil hors de la vie et de la réalité, se manifestaient de nouveau ? Nous n' avons là-dessus aucun renseignement dans les monuments qui nous restent. Ce retour à la vie dans l' humanité, mais sans l' intermédiaire de paradis et d' enfers, était l' opinion des pharisiens : " eux aussi, dit Josèphe, " tiennent que les âmes sont immortelles, mais que " celles des justes sont les seules qui, après cette " vie, retournent en d' autres corps, celles des " méchants restant livrées à des tourments éternels. " p677 de ces trois interprétations de Moïse, quelle était celle qui répondait le plus fidèlement à Moïse, sur ce point particulier de la vie future ? évidemment c' était la dernière, celle des pharisiens, celle qui plaçait la renaissance de l' homme dans l' humanité. Il est évident, en effet, que les saducéens abusaient de ce que Moïse n' a rien dit d' explicite sur l' immortalité *individuelle*, et que les esséniens abusaient également de cette lacune dans un autre sens. Moïse, il est vrai, n' a rien dit d' explicite à ce sujet ; mais, au moins, le développement donné à sa doctrine devait, pour être légitime, être en parfait rapport avec cette doctrine. Or Moïse a identifié d' une certaine façon l' individu et l' espèce ; et, relativement à la vie considérée dans son essence, il a placé la vie dans l' unité, dans la communion. Donc ce qui découle immédiatement de sa doctrine, c' est qu' il en est de la vie future comme de la vie dans son essence, et que par conséquent cette vie future est une communion avec l' humanité. Véritablement les saducéens étaient plutôt des athées que des disciples de Moïse. Le présent seul les occupait. Ils ne voyaient que le fini ; ils niaient l' infini et le rapport du fini à l' infini. Chez eux, donc, nul sentiment métaphysique des choses : absorbés dans la sensation, ils représentaient l' égoïsme, l' individualisme au plus haut degré ; on pouvait p678 les dénommer les sectateurs de la vie présente. En quoi donc tenaient-ils de Moïse, et comment cette secte put-elle se maintenir au sein du mosaïsme, et former une des trois religions intégrantes de cette religion ? C' est que Moïse, dans sa notion de la vie, n' avait pas exclu la vie présente. Loin de là, il avait considéré la vie présente comme devant être la manifestation de cette essence de la vie qu' il appelait avec raison la vie. Il n' y avait pas, chez Moïse, de ciel différent de la terre. La vie, mais la vie *normale, la vie dans l' unité*, voilà, comme nous l' avons vu, le dogme de Moïse. Les saducéens, donc, en tenant pour la vie présente, pour la vie sur la terre, contre les dévotions idéalistes qui tendaient à abandonner la terre et la vie présente, jouaient un rôle nécessaire au sein du mosaïsme. Les saducéens furent, dans la religion juive, ce que sont aujourd' hui, au milieu de nos religions diverses, les juifs, le peuple juif tout entier, avec sa protestation en faveur de la terre et de la vie présente contre l' idéalisme chrétien, qui, pour d' absurdes rêves de paradis, a délaissé la terre et la vie présente. Mais les saducéens s' éloignaient étrangement de Moïse, en ce qu' ils ne comprenaient pas l' idéal dans cette vie présente, en ce qu' ils ne saisissaient pas la notion que Moïse avait donnée de l' essence même de la vie. De même, en effet que l' *unité en Dieu* leur échappait, de même p679 l' *unité en Adam* leur était voilée. Aucune charité, aucun amour, aucune humanité, rien de religieux par conséquent, dans leur religion, qui n' était qu' une pratique d' obéissance aux cérémonies, et un culte idolâtrique pour la lettre de la bible. Il y avait dans la doctrine de Moïse le fond et la forme, le sens et la lettre, l' idée du mythe et le récit du mythe. Tandis que les esséniens, et, jusqu' à un certain point, les pharisiens, s' attachaient au fond, au sens, à l' idée, les saducéens, au contraire, s' immobilisaient à la forme, à la lettre, au récit. Et par conséquent, tandis que l' idée religieuse vivait et se développait chez les esséniens et chez les pharisiens, cette idée s' atrophiait et mourait chez les saducéens, qui n' avaient que l' enveloppe et l' écorce du véritable mosaïsme. Aussi les autres sectes reprochaient-elles aux saducéens de n' être hébreux que dans la forme et suivant les cérémonies, et de ne pas comprendre le mosaïsme. Les esséniens, au contraire, représentaient le sentiment dans le mosaïsme, comme les saducéens représentaient la sensation. à ceux-là l' idéal n' était pas voilé ; à ceux-là la notion véritable de la vie n' était pas cachée. Ceux-là savaient intuitivement le sens profond de la doctrine de Moïse, l' *unité* ; ceux-là savaient que la vie est dans la charité, dans l' amour. D' eux, surtout, est sorti le christianisme ; et il en est si bien sorti que leur doctrine, leur p680 morale, leurs institutions, leurs pratiques, revivent encore aujourd' hui dans les sectes les plus religieuses de ce même christianisme. Mais, dans leur hâte de l' idéal, ne concevant

pas la possibilité de la réalisation de cet idéal dans la vie et dans la réalité, telle qu' elle se montrait à leurs yeux au sein de l' humanité, ils furent entraînés, par la pente de leur enthousiasme, à rêver une vie après la mort, en dehors de cette humanité vivante où leur idéal leur paraissait irréalizable à jamais. Ils s' écartèrent trop en cela de Moïse ; et pour avoir saisi, par le coeur surtout et par le sentiment, la doctrine de la *fraternité*, ou de l' *unité en Adam*, ils arrivèrent à s' écarter de cette doctrine même dans leurs idées sur la vie future. Les pharisiens, enfin, qui ralliaient à eux le plus grand nombre des juifs, et qui formaient réellement ce qu' on pourrait appeler l' église juive, étaient restés, sur ce point de la vie future, plus conformes à la vraie tradition de Moïse. Adam étant l' homme universel, l' espèce homme, et chaque homme étant Adam, en un mot l' unité du genre humain constituant fondamentalement le dogme de la vie dans Moïse, il est évident que les pharisiens, en mettant la vie future des hommes en tant qu' individus dans l' humanité, montrèrent une plus p681 haute intelligence de la doctrine de Moïse sous ce rapport. Mais qu' aurait-il fallu pour qu' une telle opinion fût efficace et véritablement religieuse ? Il aurait fallu qu' elle fût accompagnée de désir religieux et d' actes. Les pharisiens, placés à la tête de la nation juive, occupant les emplois et possédant les richesses, ne tendaient qu' à maintenir la situation des choses telle qu' elle se trouvait entre leurs mains. L' idéal d' une autre société, l' amour d' une autre cité, leur manquaient. Loin de chercher, comme dit s. Paul, la cité future, ou, comme dit s. Augustin, la cité de Dieu, ils ne cherchaient que la conservation de la grossière cité juive ; ils ressemblaient aux saducéens dans leur pratique, égoïstes comme eux, non pas autant qu' eux individuellement, mais par caste, et amateurs comme eux de la vie présente. Leurs docteurs formaient une sorte de théocratie et d' aristocratie, et ils avaient tous les vices de la théocratie et de l' aristocratie. Lisez, dans l' évangile, tous les reproches dont Jésus les accable, toutes les malédictions que ce grand réformateur lance contre eux. Que devint donc la science entre leurs mains ? Que devint pour eux cette meilleure interprétation du mosaïsme qu' ils possédaient sur ce point de la vie future ? Rien d' efficace, rien de religieux, rien de social n' en sortit directement. Ce fut une croyance inerte, un dogme sans chaleur et sans vie. Ils savaient p682 comment l' homme était immortel ; mais, faute d' idéal et de charité, ils ne faisaient rien pour féconder cette croyance à l' immortalité. Car cette humanité dans laquelle ils voulaient renaître, ils la supposaient immobile, et au besoin ils servaient eux-mêmes à l' immobiliser. Leur dogme donc de l' immortalité dans l' humanité était pour eux sans influence. La chaleur, la vie, le désir ardent d' une autre société, la soif de guérir tant de maux qui affligeaient l' humanité, l' enthousiasme, la vertu, la charité enfin, étaient parmi les esséniens. Qu' arriva-t-il donc et que devait-il arriver ? C' est que ni le néant des saducéens, ni le paradis imaginaire des esséniens, ni l' idée de la renaissance en Adam ou dans l' humanité telle que les pharisiens la concevaient, ne furent le dernier mot du mosaïsme. Il se forma de ces trois idées une idée nouvelle et synthétique, qui les comprenait et les réalisait toutes les trois, de même qu' elle avait été engendrée par la tendance de toutes les trois. La tendance des saducéens se rapportait à la vie sur la terre : ce que l' on appela *la résurrection* fut une vie future sur la terre, dans la nature, au sein de la réalité. La tendance des esséniens se rapportait à l' idéal d' une société humaine fondée sur l' unité de la vie, sur la communion, sur la fraternité : ce que l' on appela *la résurrection* fut une vie future où l' homme rentrerait dans la vraie vie, dans p683 l' éden primitif, dans le paradis d' avant la chute, en réalisant l' unité, la fraternité, la communion. Enfin la tendance des pharisiens était la vie de l' homme dans l' humanité, la continuation du lien des individus dans l' être collectif, l' unité et la multiplicité dans Adam : *la résurrection* fut la réalisation supposée de tous ces membres d' Adam qui avaient vécu d' une vie individuelle depuis le premier homme, mais séparés par des temps divers, et qui allaient vivre de nouveau réunis dans une même période de temps et dans un même lieu, d' une vie à la fois individuelle et collective. Ainsi l' impuissance de chacune des trois interprétations de Moïse prises séparément, et leur concours pour se fondre dans une idée commune qui les reflétait toutes les trois, voilà, suivant nous, la raison de ce grand fait historique jusqu' ici inexplicable, le *résurrectionisme*, ou l' opinion de la résurrection et du règne de Dieu sur la terre, qui devint une opinion régnante parmi les juifs un peu avant l' époque de Jésus-Christ, et qui servit si puissamment à engendrer le christianisme. Vers le temps, en effet, où Jésus parut, l' idée de la *résurrection*, ou de ce que l' on appelait *le règne de Dieu sur la terre*, ou simplement *le règne*, s' était répandue parmi les juifs. Cette opinion effaça l' idée que soit les pharisiens, soit les esséniens, se faisaient de la vie future. p684 Jésus eut tous les principes des esséniens, et fut résurrectionniste. S. Paul, élevé dans le pharisaïsme, fut également résurrectionniste. Je vais expliquer aussi brièvement que je le pourrai comment se forma cette croyance à ce que l' on appelait *la résurrection* ou le *règne*. on croit vulgairement et les plus savants répètent encore aujourd' hui que l' opinion de la fin du monde, ou de la consommation finale, suivie d' un avènement du règne de Dieu, avec séparation des bons et des mauvais, envoyés les uns dans le paradis, les autres dans l' enfer ; on croit, dis-je, que cette opinion, qui précéda chez les juifs la venue de Jésus-Christ, et qui servit de cortège à sa mission, est une idée sortie de la Perse. Que les p685 perses aient eu des idées de ce genre relativement au triomphe définitif du bon principe Ormuzd sur le mauvais principe Ahriman, et que les juifs, dans leur contact avec les perses, aient pris quelque connaissance de ces idées, cela me paraît assez vraisemblable.

Mais il n' en résulte aucunement que l' opinion qui se produisit chez les juifs vers le temps de Jésus-Christ fût persane, empruntée à la théologie de Zoroastre, ou à toute autre, étrangère pour ainsi dire aux juifs, importée chez eux, et non pas née du développement de leurs propres doctrines. C' est une grande erreur, d' abord, que de croire que cette opinion fût particulière à la Perse. L' idée de révolutions *périodiques* dans l' univers et de retours *palingénésiques* se retrouve chez toutes les nations de l' antiquité. N' avons-nous pas eu occasion précédemment de parler des supputations chaldéennes et indiennes sur les *âges périodiques* du monde ? N' avons-nous pas vu que la prétendue chronologie de la *genèse* relativement à la durée du monde antédiluvien se rapporte précisément à ces suppositions de *révolutions périodiques* dans l' univers ? Ces idées de *révolutions périodiques*, comme nous avons déjà essayé de le montrer, avaient un fondement astronomique. Il faut bien reconnaître en effet que, dès la plus haute antiquité, la période p686 de six cents ans, qui ramène le soleil et la lune aux mêmes points du ciel, fut connue. Non seulement Bérose s' en sert, comme d' un cycle astronomique qui existait de temps immémorial chez les chaldéens ; mais nous pouvons dire aujourd' hui que la très haute antiquité de cette période est attestée et par la *genèse* de Moïse et par l' un des plus anciens livres de l' Inde, le *dharmasastra* de Manou. N' avons-nous pas prouvé, en effet, que les fameuses *périodes indiennes*, de même que les *périodes chaldéennes*, de même enfin que le calcul donné par Moïse, ou ce qu' on nomme l' *âge du monde avant Noé* et l' *âge des patriarches*, ont pour fondement commun cette période astronomique de six cents ans appelée *néros* par les chaldéens, et que Josèphe désigne sous le nom de *grande année*. il faut donc attribuer au hasard le rapport évident et certain qui existe entre toutes ces supputations de l' antique philosophie numérique chez les différents peuples, ou bien encore il faut nier l' antiquité du livre de Manou et de la *genèse*, si l' on ne veut pas reconnaître que, dès la plus haute antiquité, ce cycle de six p687 siècles marquant le retour du soleil et de la lune aux mêmes points du ciel par rapport aux étoiles fixes était connu. Mais, indépendamment des traditions chaldéennes de Bérose, de la *genèse* de Moïse, et du *dharmasastra* de Manou, nous avons une autre preuve de l' antiquité de ce cycle dans la *semaine*, ou dans ce septième jour, ce jour de repos, consacré à Saturne dans les antiques religions qui se rapportaient au culte de Saturne, et consacré à Jéhovah dans la religion de Moïse. Car la semaine n' est pas seulement une division du mois en jours ; l' idée de *périodicité*, de *rétablissement*, de *palingénésie*, en un mot l' idée d' un retour périodique est fortement empreinte dans cette semaine composée de six jours suivis d' un *jour de repos*, ou de ce que Moïse appelle un *sabbat* ? nous allons voir tout à l' heure l' immense influence de cette idée d' un retour périodique après six jours ou en général six époques. D' où venait aux anciens cette connaissance si précise d' un fait astronomique qui avait dû exiger bien des recherches ? Faut-il expliquer cette p688 découverte par la prodigieuse antiquité que les chaldéens s' attribuaient ? à les entendre, ils subsistaient en corps de nation depuis quarante-sept mille ans quand vint Alexandre, et ils étudiaient le ciel depuis un nombre considérable de siècles ? Faut-il croire que, de même que les langues et une multitude de notions fondamentales, ce fut un legs fait à notre humanité par cette humanité primitive à l' existence de laquelle toutes les découvertes des érudits viennent aboutir ? Peu nous importe ici cette question des origines. Ce qui est certain, c' est que l' idée de *retour périodique* après un temps écoulé, soit dans les phénomènes généraux du ciel, soit dans les choses terrestres, était une idée dominante dès la plus haute antiquité. Bien des siècles après cette haute antiquité dont nous parlons en ce moment, les astronomes de l' antiquité moyenne, les Méton, les Eudoxe, les Ptolémée, s' occupaient encore du calcul de ces p689 *périodes de rétablissement*, de ces *âges du monde*, de ces *grandes années*, comme on les appelait. Ainsi ils imaginèrent de chercher à quel retour périodique non seulement le soleil et la lune, mais encore les planètes, devaient se retrouver précisément aux mêmes points du ciel. C' est là une autre période dont il est souvent question dans les écrivains grecs et latins. Cicéron, Servius, Macrobe, nous apprennent que la durée de cette période, après avoir fort occupé les mathématiciens, était restée un problème. Mais quand les savants de l' antiquité moyenne se livraient à ces recherches exactes, il y avait bien des siècles que, s' emparant de cette simple donnée du cycle de six cents ans, l' imagination des anciens avait rêvé une sorte d' astrologie judiciaire ou de science cosmologique, s' étendant à l' oeuvre de Dieu tout entière, ciel et terre. L' idée de *périodicité*, p690 de *rétablissement*, de *retour*, de *résurrection* de toutes choses, était l' idée principale et caractéristique de cette astrologie. Le monde, comme le phoenix, ne devait finir que pour renaître. De même que le soleil et la lune revenaient, après six siècles, aux mêmes points du ciel ; de même, après certaines périodes calculées sur celle-là, le monde devait recommencer une nouvelle vie. Ce que l' on appelle la *fin du monde*, ou la *consommation finale*, suivie de *résurrection*, ou, comme disaient les apôtres de Jésus, d' une *palingénésie* générale, d' un *rafraîchissement* universel, sous les auspices d' un *roi* ou d' un *messie*, d' un prophète ou d' un type envoyé par Dieu à cet effet, est une dérivation de l' antique cosmologie dont nous parlons. p691 On ne se fait pas une idée juste de l' importance et de l' étendue que cette idée de *retours périodiques* dans l' univers prit chez tous les anciens peuples sans exception. Comment n' aurait-elle pas produit de plus grands résultats encore chez les juifs, dont toutes les institutions reposent sur le sabbat, et sur les autres formes dans lesquelles Moïse a marqué cette idée de rénovation, de rétablissement, de palingénésie, en l' unissant aux idées de

repos, de liberté, de charité mutuelle, et de communion ! ôtez aux institutions de Moïse ces retours périodiques appelés *sabbat et jubilé*, tout l'esprit de ces institutions disparaît. ôtez à la *genèse* la création en six jours et le repos de Dieu au septième, la profonde théologie de l'immanence de Dieu dans les créatures s'évanouit. ôtez ce septième jour que Dieu s'est consacré, s'est réservé, et dont il est si jaloux dans le *deutéronome* et dans le *lévitique*, et la législation juive n'a plus de base solide. Chez aucun peuple, donc, cette idée de *retours périodiques et divins* ne fut plus fortement imprimée dans la science, dans les moeurs, dans la loi, dans tout ce qui constitue l'homme. Encore une fois, c'était chez un tel peuple, et dans le développement naturel du mosaïsme, que cette idée devait produire ses plus étonnants résultats. Mais d'ailleurs elle était partout cette idée. Au p692 temps où parut Jésus, à l'époque où le germe préconçu d'un *règne messiaïque* se développa si largement, l'idée que ce *règne* représentait était depuis longtemps répandue chez les philosophes des gentils. Quelques-uns avaient même poussé cette idée à la plus étrange conséquence. Ils ne se contentaient pas de croire, comme les indiens, par exemple, que le monde avait des phases de développement et de destruction, suivies de renaissance ; ils voulaient que la plus parfaite similitude ou plutôt une identité complète existât entre les phénomènes qui se produisaient à ces époques périodiques. Suivant eux, ce qui s'était passé dans un moment de la durée se reproduisait identiquement dans une multitude d'autres. Ils s'imaginaient donc qu'à la fin de ce qu'ils nommaient la *grande année périodique* le monde se renouvelait, et recommençait à exister en la même forme et de la même manière qu'il avait fait précédemment. Les mêmes hommes qui avaient autrefois habité la terre renaissaient, et vivaient de nouveau d'une vie pareille à celle qu'ils avaient déjà menée. Les mêmes événements qui s'étaient passés dans le cours de la grande année précédente arrivaient dans celle qui suivait. Enfin, pendant toute l'éternité, toutes les années périodiques se ressemblaient, et n'étaient, pour ainsi dire, que des répétitions les unes des autres. On trouve des traces p693 de ce système dans Platon, et Origène l'attribue en général aux platoniciens et aux pythagoriciens. Mais il paraît que ce furent surtout les stoïciens qui se montrèrent attachés à ces idées de *palingénésie* complète, et qui soutinrent le système de l'année périodique, entendu de cette façon, avec le plus de chaleur. On attribue à Chrysippe, un des plus célèbres philosophes de cette secte, d'avoir enseigné " qu'après notre mort, " une certaine période de temps étant écoulée, nous " serions rétablis dans le même état et dans la " même forme que nous avons précédemment. " un autre stoïcien, Numénius, disait que " la nature tout " entière se renouvelle d'elle-même et en elle-même " à l'époque de la grande année ; qu'alors notre " être se rétablit dans notre première forme, et que " ces révolutions et périodes recommencent " éternellement. " s. Augustin parle de cette opinion bizarre de quelques philosophes grecs d'une manière formelle : " ils croient, dit-il, que pendant " toute l'éternité il y aura un cercle d'événements " tout semblables ; et, par exemple, comme Platon " a enseigné dans l'académie d'Athènes, de même " il y aura des temps pendant toute l'éternité où " le même Platon enseignera encore dans la même " ville et dans les mêmes lieux, et aura les mêmes p694 " disciples. Il en sera de même de toutes choses, " qui, suivant ce système, doivent recommencer " sans cesse après des intervalles longs, à la vérité, " mais précis et certains. " peut-être est-ce à cette doctrine du renouvellement intégral ou plutôt du *recommencement* des choses, si l'on peut parler ainsi, que Virgile fait allusion lorsqu'il dit dans son églogue de *Pollion* : " l'heure du " dernier âge prédit par les oracles sibyllins a " sonné ; la longue suite des siècles antérieurs va " recommencer de nouveau ; Astrée revient sur la " terre ; nous allons revoir l'âge d'or, le règne " de Saturne. " Virgile écrivait cela bien peu d'années avant l'apparition du messie. Les chrétiens des premiers siècles regardèrent ses paroles en cette occasion comme prophétiques ; mais on peut affirmer que, vers le temps de Virgile et de Jésus-Christ, l'opinion p695 d'un renouvellement du monde, d'une *fin* et d'une *résurrection* de l'univers, était généralement connue et adoptée, sinon entendue par tous de la même manière. Virgile, donc, ne parlait pas ainsi par une inspiration particulière ; il répétait une opinion, prophétique si l'on veut, mais qui courait chez tous les peuples, et dans toutes les écoles des philosophes. La *palingénésie* était un dogme régnant. L'antique astrologie judiciaire, qui donnait au monde des âges de destruction et de renouvellement, avait pénétré peu à peu tous les esprits ; tous avaient fini par en admettre quelque chose. Les plus incrédules mêmes ne niaient pas le renouvellement, la *résurrection*, mais ils croyaient surtout à la destruction, à la *fin du monde*. on trouve des traces de cette opinion dans les sectes les plus opposées. Lucrèce, le représentant de l'école d'épicure, affirme positivement la *fin du monde*, et semble même la croire très-prochaine. Il explique fort au long comment les atomes, se décrochant, et retournant à leurs mouvements confus, amèneront la destruction de toutes les choses qu'ils avaient formées par leur agrégation. " considérez, dit-il, cette terre, cette mer, ce " ciel ; ... un seul jour les verra périr, et la " machine du monde, après s'être soutenue pendant " tant d'années, s'écroulera en un moment... " peut-être verrez-vous avant peu le globe succomber p696 " dans une destruction générale. Puisse la destinée " détourner de nos jours un pareil désastre ! " la physique des stoïciens, qui rivalisait alors avec l'atomisme d'épicure, était encore plus directement concluante pour cette opinion de la *fin du monde*. les stoïciens s'étaient attachés à l'antique système qui expliquait tous les phénomènes par l'action vivante du feu. Dans leur cosmologie, les

astres se nourrissaient des vapeurs de la terre et de la mer, et renvoyaient incessamment de nouvelles émanations à la mer et à la terre. Mais il en résultait une perte de l'humide, p697 qui devait conduire enfin le monde à un embrasement général. Cicéron explique avec détail cette physique des stoïciens. Toute cette secte donc admettait que le monde finirait par un incendie. " nous soutenons, dit Sénèque, que c' est le feu qui " vivifie le monde, et transforme tout en sa propre " nature : donc le monde finira par le feu. " seulement les stoïciens eux-mêmes, suivant leur degré de foi religieuse, se partageaient, à ce qu' il semble, sur la question du renouvellement, les uns insistant sur cette idée plus que d' autres. Ce même Sénèque, s' il faut lui attribuer les tragédies qui portent son nom, après avoir, dans son Hercule au mont Oeta, décrit en vers pompeux la catastrophe finale qui doit replonger l' univers dans le chaos, se demande ce qui adviendra alors, et quelle forme prendra le monde : *quis p698 mundum capiet locus*. on voit qu' il est sceptique sur le mode de la *résurrection* ; mais pourtant il ne la nie pas. Jamais, en effet, aucun penseur de l' antiquité n' a admis le néant, non plus que la création, comme on l' entend aujourd' hui. Ceux qui croyaient le monde *corruptible*, comme on disait alors, entendaient seulement par là que de même qu' il avait été tiré du chaos et formé de certains principes, de même il se résoudrait un jour dans ces principes et retournerait provisoirement au chaos, pour renaître ensuite. Mais d' autres stoïciens, en grand nombre, étaient plus affirmatifs que Sénèque sur l' idée de renouvellement, p699 de renaissance, de *résurrection*. dans le passage de Cicéron que nous venons d' indiquer tout à l' heure, le stoïcien Balbus affirme que, selon la croyance de sa secte, cet embrasement du monde ne sera qu' une phase qui ramènera presque instantanément une création nouvelle, et *le même monde* qui existait auparavant : *ita relinquit nihil propter ignem ; a quo rursus animante, ac deo, renovatio mundi fiet, atque idem ornatus (kosmos) orietur*. ce système des stoïciens, en tant que faisant finir le monde par le feu, était au surplus le plus répandu et le plus populaire. Dion nous apprend que l' empereur Tibère avait souvent à la bouche un vers grec devenu proverbial, et dont le sens était : " que la terre s' embrase quand je ne serai " plus. " suivant Plutarque, la prédiction de la fin du monde par le feu remontait aux ouvrages d' Hésiode et à ceux d' Orphée. C' est donc assez vainement qu' on a attribué l' opinion des stoïciens sur ce point à l' origine du fondateur de cette école, Zénon, né à Cittium, petite ville grecque de l' île de Chypre, où était venue s' établir une colonie de phéniciens. Ne sait-on pas que parmi les plus anciens philosophes grecs, Héraclite et Empédocle avaient aussi émis cette idée ? Cette idée p700 n' était réellement ni phénicienne ni syrienne exclusivement, comme on se l' est imaginé en la trouvant si fortement empreinte dans l' évangile. Elle régnait en Syrie et chez les juifs au temps de Jésus-Christ, comme elle régnait chez les grecs et chez les romains. Elle se rapporte fondamentalement à l' astrologie judiciaire de la haute antiquité, et à l' idée *palingénésique* qui était l' âme, si je puis ainsi parler, de cette astrologie. La palingénésie, le retour périodique, la renaissance ou la résurrection après une mort apparente, devant avoir lieu pour l' univers tout entier, l' hypothèse physique qui expliquait cette mort et cette résurrection par le feu était une des explications qui devaient se produire, et ce fut celle qui fut le plus généralement adoptée. Il est vrai que cette hypothèse même se trouvait être précisément celle des anciens astrologues à qui était due l' idée de fin et de renouvellement périodiques. Car, si nous en croyons ce que Sénèque, ou l' auteur quel qu' il soit des *questions naturelles*, fait dire à Bérosee, les chaldéens auraient pensé que le monde finissait tantôt par l' eau, tantôt par le feu, suivant deux *grandes années* ou conjonctions diverses des planètes. Il p701 est donc à croire que la prédiction de la fin du monde par le feu fut, en quelque sorte, dès la haute antiquité, le pendant de la tradition d' un déluge universel. La *palingénésie* ayant lieu, suivant l' antique chaldéisme, tantôt par l' eau, tantôt par le feu, et les grandes inondations partielles que les géologues aujourd' hui admettent, quoiqu' ils repoussent l' idée d' un déluge universel, ayant donné lieu à cette idée même d' un déluge universel, on dut penser que la prochaine grande révolution cosmologique s' opérerait sous l' autre conjonction palingénésique des planètes, et par conséquent par le feu. Non-seulement donc l' antique astrologie judiciaire avait établi l' idée de *palingénésie*, mais il est infiniment probable qu' elle avait aussi répandu l' idée que la prochaine palingénésie se ferait par le feu. Ainsi s' expliquent aisément toutes les traditions éparses où cette prédiction de la fin du monde par le feu se rencontre. Toutes ces traditions sont des débris de la science ou doctrine primitive qui régnait en Orient vingt siècles avant notre ère. " le monde est sujet à des époques de fin et de renouvellement, il meurt et renaît. Sa mort et sa résurrection s' opèrent par p702 l' eau et par le feu. Il a été renouvelé par l' eau ; il sera renouvelé par le feu. Il finira donc par un embrasement général suivi bientôt d' une nouvelle terre, d' un nouvel univers : " telle était, dans son ensemble, la pensée de cette science ou astrologie primitive. La prédiction de la fin du monde par le feu n' est qu' un élément détaché de cette pensée. Il n' y a donc pas à s' étonner ni de trouver cette prédiction chez les grecs, aux premiers temps de la Grèce, dans Hésiode et Orphée, par exemple, ni de la retrouver chez d' autres peuples, à de grandes distances de temps ou de pays, par exemple chez les scandinaves. Puisque j' ai nommé cette tradition des scandinaves, je dirai que la pensée mère, la pensée palingénésique me semble s' être conservée dans cette tradition avec toute son étendue et tout son relief. Voici, en effet, comme la fin du monde et le dernier jugement sont décrits dans l' *edda* : " le feu consume tout, et la flamme " s' élève

jusqu'au ciel. Mais bientôt une nouvelle " terre sort du sein des flots, ornée de vertes " prairies ; les champs y produisent sans culture ; " les calamités y sont inconnues... c' est là que les " justes habiteront et se réjouiront pendant tous les " siècles. Alors le puissant, le vaillant, celui " qui gouverne tout, sort des demeures d' en haut pour " rendre la justice divine. " p703 quoi qu' il en soit, au surplus, de l' origine même de cette hypothèse que le monde devait finir par le feu, ce qui est certain, c' est qu' au temps de Jésus elle était aussi connue en Occident qu' en Orient. Elle était, dis-je, si répandue, qu' il n' y a presque pas un poète latin chez qui on ne la rencontre. Ovide, au début de ses *métamorphoses*, s' écrit : " il est marqué dans le livre du destin qu' un " jour viendra où la mer, la terre, et le ciel, " s' embraseront, et où la machine du monde sera " renversée. " Lucain se plaît à décrire en déclamateur la lutte des astres entre eux, leur chute commune dans la mer, la discorde des éléments, et le chaos qui suivra ; ailleurs il menace les hommes p704 du feu qui doit consumer toutes choses. Stace et Propertius ont aussi parlé de la ruine de l' univers ; mais on ne sait s' ils l' ont entendue à la manière d' épique et de Lucrèce, ou suivant le système des stoïciens. Ce qui chez d' autres peuples, tels que les grecs et les romains, n' était qu' une opinion des écoles, des lettrés, des poètes, des savants, et n' avait qu' un rapport fort indirect avec les mœurs, les lois, la vie civile, la politique, la religion, prit chez les juifs un tout autre caractère. La religion des hébreux avait été précisément faite d' après l' antique astrologie dont cette opinion de la fin et de la résurrection du monde était un reflet et une émanation. L' idée *palingénésique* était synthétiquement empreinte dans toutes les institutions de ce peuple. Les juifs croyaient que Dieu avait fait le monde en six jours, et s' était reposé au septième. Ils croyaient que Dieu s' était réservé le septième jour de la semaine, la septième année, et le carré de cette septième année. C' étaient là les sabbats et les jubilé de Dieu, comme Moïse le p705 leur répète si souvent. à ces sabbats, à ces jubilé de Dieu, Moïse avait rattaché la morale, la liberté, l' égalité, la fraternité, la religion enfin. Le sabbat sous ses différentes formes, expression positive de l' idée de *palingénésie*, était, si je puis ainsi parler, le sacrement caractéristique des hébreux. Que devait-il donc arriver lorsque les idées de *palingénésie* relativement à l' univers entier, qui fermentaient chez tous les peuples, après avoir pris naissance dans l' astrologie même dont le mosaïsme était empreint, viendraient à agiter les enfants de Moïse ; quand le fleuve, pour ainsi dire, remonterait à sa source ; quand ce peuple, si préparé à croire à la *palingénésie* qu' il y croyait dans tous ses actes les plus religieux, viendrait à s' éprendre de cette idée d' une rénovation universelle, d' une *fin* et d' une *résurrection* du monde ? Il devait arriver ce qui est arrivé en effet, une *époque messiaïque*. il devait arriver que l' idée, si bien et si universellement préparée, d' une fin prochaine du monde suivie d' une résurrection, s' emparerait d' un certain nombre de ces fils de Moïse, et que cette manière de concevoir la vie future ferait pâlir les croyances incertaines que les trois sectes juives s' étaient faites jusque-là de cette vie future. L' athéisme froid et antisocial des saducéens ne pourrait se soutenir, au sein du mosaïsme, contre l' enthousiasme pour une cité nouvelle p706 où toutes les idées de la terre s' uniraient à toutes les espérances du ciel ; le pharisaïsme en serait ébranlé, échauffé, transformé ; et l' essénianisme viendrait s' y rattacher et s' y fondre. C' est en effet ce qui arriva : le christianisme, à son origine, n' est pas autre chose que cette synthèse. Je vais le prouver par des faits et des témoignages. Je prie le lecteur de ne pas reculer encore ici devant quelques détails d' érudition. Je ne sache pas d' autre route pour arriver à des idées claires sur des points obscurcis par tant de préjugés. Chacun convient, sans difficulté, que les juifs, avant la venue de Jésus, attendaient le *messie*. mais on ne se fait pas une idée exacte de ce qu' ils imaginaient par ce *messie*. au fond, c' était une *époque sabbatique* ou *messiaïque* qu' ils attendaient, et non pas seulement un messie. L' idée d' un *roi* qui viendrait les *sauver* n' était que la forme secondaire de leur pensée. Ce qu' ils attendaient, c' était la *fin du monde* et le *renouvellement du monde*. leur attente du messie était fondée sur l' antique doctrine des *âges périodiques du monde*. voulez-vous connaître leur croyance dans sa forme originelle et dans sa véritable étendue ? La voici nettement formulée dans l' épître attribuée à s. Barnabé, l' un des compagnons de s. Paul, et disciple comme lui de Gamaliel : " remarquez " bien, mes fils, ce que dit Moïse : *Dieu acheva* p707 " le monde en six jours. *Moïse montre par là que " Dieu achèvera le monde en six mille ans. Car " un jour pour lui, c' est mille ans. Lui-même l' atteste " quand il dit (psaume de) : mille ans devant " mes yeux sont un jour. d' où vous devez " conclure que toutes choses seront consommées " en six mille ans. " le fondement des juifs pour croire que la consommation finale arriverait au bout de six mille ans était donc que Dieu avait créé le monde en six jours, et qu' il s' était reposé le septième appelé pour cela le *sabbat*, ou le jour du repos ; que selon les divines écritures, mille ans n' étaient devant ses yeux que comme un jour ; qu' il y aurait par conséquent dans la durée du monde six mille ans pour les travaux de cette vie, et qu' ensuite viendrait le jour du repos, le jour du seigneur, le règne de Dieu, le grand sabbat, le grand jubilé. Mais combien durerait ce sabbat ? C' est ici qu' ils se divisaient : il y en eut qui, continuant la similitude, dirent que ce sabbat ne durerait que mille ans. Mais la plupart ne poussaient pas l' idée plus loin que cette première palingénésie ou époque messiaïque p708 prédite pour la fin du sixième millénaire, et faisaient du septième millénaire l' éternité. Au bout de ces six mille ans, donc, et à la suite de cette *fin du monde*, devait venir la *résurrection*, la *restauration*, le *rafraîchissement* de toutes choses, la *palingénésie*, comme s' expriment les*

évangiles et les écrits attribués aux apôtres. Or, une fois vulgarisée chez les juifs, cette idée, qui avait sa source dans l' antique astrologie dont le mosaïsme était empreint, gagna sans cesse, et ne quitta plus ce peuple. Même après Jean-Baptiste, après Jésus, après tous les autres messies qui furent successivement rejetés, loin de s' arrêter, elle fit des progrès, et prit de plus en plus racine, effaçant les anciennes croyances ; si bien que nous la trouvons aujourd' hui régnante dans les synagogues sur les ruines de l' ancien saducéisme, de l' ancien essénianisme, et de l' ancien pharisaïsme. Si vous demandez aujourd' hui aux rabbins juifs ce qu' ils pensent sur la vie future, ils vous parleront de résurrection ; ils vous diront que le plus saint et le plus élevé de leurs dogmes est la résurrection des morts. Cette résurrection des morts n' est autre que l' heureux *règne* du messie, qu' ils attendent toujours. On suit, sans interruption, à partir du christianisme, p709 la trace de cette opinion parmi les juifs. De même que Jésus, suivant l' évangile même, avait été précédé par plusieurs prétendus messies, il fut suivi par d' autres. Au second siècle, le messie Barchochébas entraîna une grande partie de la nation, et, s' il faut en croire les historiens, plus de cinq cent mille juifs périrent avec lui. Au quatrième siècle, s. Jérôme parle de la *nouvelle Jérusalem* que les juifs de son temps espéraient : " ils pensent, dit-il, voir le rétablissement d' une " Jérusalem toute d' or et de diamants, et de nouveau " les victimes et les sacrifices, et les mariages des " saints, et le règne du sauveur sur la terre. " au septième siècle, Julien, archevêque de Tolède, écrivit, comme je l' ai déjà dit plus haut, à la prière d' un roi d' Espagne, un traité intitulé *démonstration du sixième âge contre les juifs*. il se plaint qu' ils ont ébranlé la foi des chrétiens en soutenant, par toute l' Espagne et en tout pays, que le messie ne s' était point manifesté, " puisqu' il ne " devait venir que *dans le sixième âge ou millénaire* " du monde, et que, suivant le calcul des livres " hébreux, qui, suivant eux, étaient les originaux et " les véritables, l' on n' était encore que dans le " cinquième. " p710 il commence par leur demander où ils ont trouvé positivement marqué, " que le Christ devait naître " au sixième millénaire du monde. " puis, comme s' il adoptait leur idée sabbatique, il s' efforce de leur prouver, par l' autorité des septante, que le Christ est véritablement venu dans le sixième âge ou millénaire, que cette période de six mille ans est même déjà passée, et que par conséquent " ils se trompent en croyant que le monde ne doit " durer que six mille ans. " au treizième siècle, l' historien arabe Abulfarage accuse les juifs d' avoir altéré la chronologie de leurs écritures, pour la faire concorder avec leur idée sur le septième millénaire. Après avoir montré que, depuis l' origine du monde jusqu' au messie, les juifs ne comptent que quatre mille deux cent vingt ans, et que tous les chrétiens d' Orient à l' exception des syriens, en comptent cinq mille cinq cent quatre-vingt-six, il ajoute que cette différence de plus de treize cents ans est attribuée aux docteurs p711 juifs : " car, dit-il, comme il était marqué dans " la loi et dans les prophètes que le messie viendrait " dans les derniers temps, les anciens rabbins " juifs ne trouvèrent pas d' autre moyen de rejeter " Jésus-Christ qu' en abrégeant les âges " des premiers hommes, qui faisaient connaître " l' époque du monde... etc. " p712 ce que dit Abulfarage de la durée totale de sept mille ans attribuée au monde par les juifs, se rapporte à ceux d' entre eux qui ne donnaient au grand sabbat de Dieu, ou au règne divin, qu' une durée précise de mille ans. Abulfarage confirme par là ce que tant d' autres témoignages prouvent d' ailleurs, que l' idée première en tout ceci était l' idée d' un septénaire complet, composé de six grands jours, de mille ans chacun, consacrés au travail et à la souffrance, mais suivis d' un sabbat. ceux qui poussaient la similitude de la durée de la semaine avec la durée générale du monde au point de croire que le règne du messie ne serait que de mille ans pourraient être nommés les millénaires juifs. On connaît l' hérésie des millénaires ou chiliastes chrétiens, qui commença au temps p713 même des apôtres, et qui se prolongea jusque vers l' époque de s. Augustin. Plusieurs pères de l' église, et des plus grands, s. Justin et s. Irénée entre autres, furent millénaires. S. Jérôme, tout en combattant cette croyance, n' osa jamais la condamner absolument. Ces millénaires chrétiens représentaient exactement l' opinion des anciens millénaires juifs dont nous parlons ; seulement, croyant que Jésus était le messie, ils prenaient sa venue pour la base de tout leur système. Ils disaient donc que Jésus, le sauveur des hommes, avait paru *vers la fin du sixième millénaire* ; qu' il avait prêché une doctrine spirituelle et céleste ; qu' il était mort et ressuscité après avoir fait une nouvelle alliance et créé un nouveau peuple ; qu' ensuite il était monté au ciel glorieux et triomphant. Ils ajoutaient qu' *avant la fin du sixième millénaire* son évangile serait répandu parmi les nations, et qu' au bout de six mille ans de la durée du monde l' antéchrist viendrait, persécuterait les justes, et exercerait sur eux mille cruautés ; mais qu' alors Jésus-Christ descendrait du ciel pour abolir le règne de ce tyran ; que, l' ayant fait mourir avec tous ses suppôts, il rétablirait Jérusalem, p714 ressusciterait ceux qui étaient morts pour la défense de son nom, et principalement les martyrs, et régnerait *mille ans* avec eux dans la paix, la justice et la sainteté, mais néanmoins dans les plaisirs licites et innocents ; c' est ce qu' ils appelaient *la première résurrection*. ils disaient que ces *mille ans* étant près de finir, Dieu qui, pendant ce temps-là, avait lié Satan pour l' empêcher de nuire aux élus, lui laisserait la liberté, et que cet ennemi de Jésus-Christ susciterait les nations contre lui ; qu' on assiégerait Jésus-Christ dans Jérusalem, mais que Dieu, irrité de l' audace de ces impies, les exterminerait tous ; que les *mille ans* étant exactement accomplis, il y aurait un *embrasement général* qui changerait la face de la terre, et qu' alors se ferait le *dernier jugement* ; que les impies, étant ressuscités, y comparaitraient pour être condamnés aux feux de l' enfer, et les justes pour entrer dans la gloire éternelle : c' est ce qu' ils nommaient *seconde résurrection*. ce millénarisme chrétien découlait si bien de la doctrine juive sur le messie, et cette doctrine du messie était elle-même si

fortement liée à l' antique doctrine des renouvellements périodiques du monde, que c' est à peine si on peut appeler le millénarisme une hérésie chrétienne, attendu qu' il est absolument du même âge que le christianisme. En effet, à peine Jésus avait-il disparu, p715 que ce millénarisme surgit parmi ses disciples. Cérinthe, qui voulait empêcher de prêcher l' évangile aux gentils, et qui provoqua la conférence de Jérusalem, où, suivant les *actes*, se trouvèrent avec lui s. Pierre, s. Jean, s. Jacques, s. Paul, s. Barnabé, et tous les sectateurs de la foi nouvelle ; Cérinthe, dis-je, passe pour l' auteur du millénarisme chrétien : mais il n' en faisait évidemment qu' une application à son idée de ne pas sortir du mosaïsme. Son opinion était que l' on attendrait vainement la venue immédiate du jugement dernier ; que le monde, depuis la mort ou la disparition de Jésus, continuait d' être comme auparavant ; qu' il fallait donc croire que le jugement dernier était pour plus tard. De là il concluait que Jésus, tout divin qu' il fût, n' avait fait qu' une apparition *humaine* dans sa récente prédication ; qu' il n' était pas *actuellement* ressuscité, comme on l' entendait ; qu' il ressusciterait plus tard, mais qu' alors son *règne* s' établirait immédiatement sur la terre ; qu' en effet il était impossible de comprendre comment, si Jésus était *actuellement* vivant et ressuscité, son règne ne s' établissait pas. Et, revenant à l' idée mère du résurrectionisme, il soutenait que cette énigme de la prédication du Christ que le *règne* du Christ ne suivait pas instantanément s' expliquait par les périodes de temps que comportaient les prophéties. p716 Jésus, disait-il, est venu avant la fin du sixième millénaire ; donc cette venue du Christ n' est qu' une préparation ; il reviendra à la fin précise du sixième millénaire, et c' est alors qu' il sera l' homme *ressuscité*, c' est alors que viendra la *résurrection*. et, de plus en plus fidèle à cette loi des temps, s' attachant de plus en plus à la doctrine mère, Cérinthe soutenait que cette *résurrection* durerait *mille ans*, ou tout le septième millénaire du monde. Restons donc hébreux, concluait-il ; car c' est pour le peuple hébreu que la Jérusalem nouvelle se prépare. Pendant les mille ans du grand sabbat, Jésus, aidé de son peuple, triomphera des gentils, et les amènera à reconnaître son *règne*. ce n' est pas à nous à tenter cette oeuvre impossible entre nos mains. Telle était évidemment la doctrine de Cérinthe, comme on peut l' apercevoir dans les débris qui nous en restent. Mais le millénarisme en lui-même était si peu une opinion particulière de Cérinthe, qu' on le retrouve très-positivement dans l' *apocalypse*. or, s. Jean, à qui l' on attribue cet ouvrage, était, suivant les traditions apostoliques, un des plus chauds adversaires de Cérinthe : " je vis descendre " du ciel, " dit s. Jean, ou l' auteur quel qu' il soit de l' *apocalypse*, " un ange qui avait la clé " de l' abîme, et une grande chaîne à la main. Et p717 " il saisit le dragon, le serpent, qui est le diable et " Satan, et le lia pour *mille ans*. et il le jeta " dans l' abîme, il l' y enferma, et scella l' abîme " sur lui, afin qu' il ne séduisît plus les nations, " jusqu' à ce que les *mille ans* fussent " accomplis ; ... etc. " on trouve de semblables visions sur le *règne de mille ans* dans le livre du p718 *pasteur*, d' Hermas, que l' on croit un des chrétiens de Rome que s. Paul salue dans ses épîtres. On sait que ce livre du *pasteur* fut longtemps regardé comme canonique. Sans contredit, toutes ces imaginations des juifs du temps de Jésus sur la *résurrection* ou *palingénésie* se nourrissaient des tableaux que les anciens prophètes avaient si souvent faits d' une *résurrection* du peuple juif entendue d' une façon politique et toute temporelle. Mais la pensée de ces prophètes étant elle-même nourrie de la doctrine religieuse de Moïse, de la doctrine de l' *unité*, ces peintures avaient un tel caractère, qu' elles pouvaient également s' entendre de la *résurrection* ou *palingénésie* du monde. Les prophètes avaient promis aux juifs que Dieu les rassemblerait d' entre toutes les nations, et que, lorsqu' il aurait exercé ses jugements sur tous leurs ennemis, ils jouiraient sur la terre d' un bonheur parfait. Mais, dans la bouche des prophètes, cette prédiction semblait planer sur le monde. Dieu, dans Isaïe, dans ézéchiel, pour dire qu' il sauvera les juifs, annonce qu' il créera de nouveaux cieus, une terre nouvelle. L' inspiration des prophètes est prise à une telle profondeur dans le sentiment même de la vie, que, lorsqu' ils ne veulent parler que d' événements déterminés et précis, ils sont l' écho de la vie divine qui est au fond de leur coeur, l' expression p719 d' une doctrine éternelle, les organes du dieu un et infini, dont les oracles sont, comme sa nature, revêtus d' unité et de multiplicité. " tout " ce qui a été auparavant, " dit Dieu par la bouche d' Isaïe, " s' effacera de la mémoire sans qu' il " revienne dans l' esprit. Vous vous réjouirez et vous " serez éternellement pénétrés de joie dans les " choses que je vais créer, parce que je vais " rendre Jérusalem une ville d' allégresse et son " peuple un peuple de joie... etc. " p720 ézéchiel ne fait point de promesses moins magnifiques : " je vais ouvrir vos tombeaux, " dit Dieu, et je ferai sortir mon peuple des " sépulcres. Je vous rendrai la vie, et je vous " rétablirai dans votre pays. Alors vous connaîtrez " que je suis le seigneur... etc. " quand l' idée de la *palingénésie* du monde se répandit parmi les juifs, toutes ces peintures d' un monde *renouvelé*, d' une Jérusalem nouvelle, vinrent s' appliquer à cette *palingénésie* du monde, et donnèrent à l' idée juive une précision, une netteté comparable à celle qui peut résulter pour nous de la vue des choses manifestées et présentes. Les juifs crurent lire, à chaque verset de ces sublimes poésies p721 des prophètes, non seulement l' annonce de ce qui allait arriver, mais ce grand changement lui-même, tel qu' il devait s' opérer, figuré et raconté à l' avance. Il ne faut donc pas séparer l' opinion qui a donné naissance au christianisme, c' est-à-dire l' opinion d' un sauveur du monde ou d' un messie, de l' idée qui avait engendré cette opinion et qui lui était indissolublement unie, savoir que le monde devait se régénérer au bout de six

mille ans. La *palingénésie* promise à Israël, et toutes les prophéties concernant le messie, le fils de David, l'homme de l' *unité*, qui viendrait sauver les juifs, ne doivent elles-mêmes être considérées que comme une autre face de la *palingénésie astrologique*, doctrine bien plus ancienne, qui avait son empreinte gravée dans la *genèse* et dans toutes les institutions de Moïse. Aussi non seulement les évangiles et les écrits des apôtres roulent sur cette *palingénésie du monde* vue à travers les prophètes, mais tous les écrits des premiers pères, des pères des quatre premiers siècles, en sont profondément imbus. Il est évident par mille passages que les apôtres et tous les chrétiens de la primitive église n'attendaient que la fin des siècles. S. Paul se vit souvent obligé de rassurer à cet égard les églises avec lesquelles il correspondait. Il écrit aux chrétiens de Thessalonique : " nous vous prions, mes frères, p722 " par l'avènement de notre-seigneur Jésus-Christ " et par la réunion que nous aurons un jour avec " lui, de ne vous point troubler, en croyant, sur " la foi de quelque esprit prophétique, sur quelque " rumeur vague, ou même sur quelque lettre supposée " venue de nous, que *le jour du roi* " (du Christ) est proche. " il leur avait appris antérieurement que le jour du roi ou du Christ n'arriverait point que l'antéchrist, qu'il appelle l'impie, l'homme de péché, le fils de perdition, ne parût auparavant. Il les rassure donc en leur montrant que cet antéchrist n'a point encore paru. Et il ajoute : " vous savez ce qui empêche qu'il " ne vienne ; il faut qu'il se manifeste *en son* " temps. " *qu'entendait s. Paul par ce temps fixé pour la venue de l'antéchrist, sinon la fin du sixième millénaire ?* quand quelque chose d'extraordinaire arrivait, soit au ciel, soit sur la terre, ces premiers chrétiens, tout pleins de l'idée *palingénésique*, se figuraient aussitôt qu'ils étaient à la fin de ce sixième millénaire, et que le monde allait s'écrouler. Ils ne voyaient dans les persécutions faites aux fidèles que des présages assurés des approches de l'antéchrist. Quand Néron commença à persécuter les chrétiens dans Rome, il fut regardé par plusieurs comme l'antéchrist, p723 comme celui que s. Paul avait ouvertement marqué dans l'épître aux thessaloniens que je viens de mentionner. Ceux qui eurent cette idée de Néron croyaient être au terme du sixième millénaire. Ensuite on annonça la fin des temps pour une époque qui répond aux dernières années de Marc-Aurèle. Des vers attribués aux sibylles, ouvrage de juifs ou de chrétiens, servirent à répandre cette prédiction. Plus tard encore, on crut, au troisième siècle, toucher à la consommation finale : Tertullien et s. Cyprien sont dans ce cas. D'autres enfin s'avisèrent que la fin du monde n'arriverait qu'environ cinq cents ans après Jésus-Christ, parce qu'ils croyaient, avec Jules Africain, que Jésus s'était manifesté au milieu du sixième millénaire ; et Lactance a été de ce sentiment. Il ne régnait donc, parmi les chrétiens de ces premiers siècles, d'autre incertitude que de savoir à quelle époque précise du sixième millénaire Jésus avait paru, ou à quelle époque précise ce sixième millénaire se terminerait. Mais, chez tous, l'idée de la venue du messie et des suites que cette apparition du messie devait avoir était indissolublement liée à l'idée astrologique d'un *renouvellement périodique* du monde. Je pourrais citer cent passages des pères qui prouvent que leur foi p724 au christianisme, leur foi au messie, se fondait sur la supputation du sixième millénaire. Cela, certes, est trop évident des pères que l'on regarde comme entachés de l'hérésie particulière des chiliastes, tels que s. Justin et s. Irénée ; mais tous les autres, sans exception, rapportent la venue de Jésus à la *grande année* de six mille ans, après laquelle devait s'ouvrir le sabbat ou règne divin, la *palingénésie*, la résurrection. Origène, dans son dialogue contre les marcionites, dit que Dieu s'est manifesté aux hommes six mille ans après avoir formé le premier homme. Il demande à son marcionite : " quand est-ce que " Dieu est descendu pour sauver les hommes ? " cet hérétique répond : " sous le règne de Tibère " et sous le gouvernement de Ponce-Pilate, comme " porte l'évangile. " Origène réplique : " vous " voyez bien qu'il est descendu *six mille ans* après " avoir créé l'homme. " Tertullien parle, dans son *apologétique*, de deux avènements du fils de Dieu : " le premier, " dit-il, est celui où il a paru dans la faiblesse de " la nature humaine et dans l'état d'une bassesse " extrême ; mais le second est celui qui doit " bientôt amener la fin des siècles, et où il se " montrera p725 " avec toute la splendeur de sa divinité. " il écrit ailleurs que " l'antéchrist va bientôt paraître. " un autre apologiste des chrétiens, contemporain de Tertullien et cité par Eusèbe, disait que " l'avènement de l'antéchrist, dont tout le monde " parlait alors, n'était pas éloigné. " nous voyons par s. épiphane que les sectaires de Montan étaient aussi de cette opinion. Leur prophétesse Maximille annonçait qu'il n'y en aurait plus après elle, et que la consommation des siècles ne tarderait pas. S. Cyprien parle de la fin du monde dans presque tous ses ouvrages. " le monde, dit-il, dure depuis " six mille ans ; depuis six mille ans le " diable ne cesse de tourmenter le genre humain. " c'est ce qui lui fait croire que l'antéchrist va bientôt paraître. Il commence ainsi son traité de l' *exhortation au martyr* : " nous voilà " bientôt à la fin des siècles, le dangereux temps de " l'antéchrist approche. Aussi vous désirez de moi, " mon cher Fortunat, que je tire des livres divins " quelque puissance pour fortifier l'esprit de nos p726 " frères, et animer au combat les soldats de " Jésus-Christ. " il écrit au peuple de Thibaris : " vous saurez, et vous devez tenir cela pour assuré, " que l'orage de la persécution est déjà sur nos " têtes, que la fin du monde et le temps de " l'antéchrist approche. " Lactance consacre une partie du septième livre de ses *institutions* à prouver que les oracles et les sibylles des païens s'accordent avec les prophéties juives pour montrer que " le monde est " dans sa vieillesse et sur son déclin, et qu'on en " verra bientôt la dissolution. " il dit qu'il n'y a qu'à ouvrir

les écritures pour savoir comment " la " consommation des siècles doit arriver, et quelle sera " la fin prochaine de toutes choses ; " que " les " derniers jours s' approchent, et que tous ceux " qui ont supputé les temps, soit par les traditions " juives, soit par les histoires profanes, ne comptent p727 " pas désormais plus de deux cents ans jusqu' à " la fin des siècles. " enfin il s' explique nettement sur la base de cette opinion, en disant que " Dieu ayant créé le monde en six jours, ce monde " ne durera, tel qu' il est, que six jours, qui " sont six mille ans, parce que le grand jour, à " l' égard de Dieu, est de mille ans. " telle était donc l' identité de la foi au *messie* et de la foi à une *époque palingénésique*, tel était le rapport profond du christianisme et de l' antique astrologie judiciaire qui donnait au monde des périodes de fin et de renouvellement, qu' à mesure que les six mille ans fuyaient derrière eux sans que le monde s' écroulât, les chrétiens reprenaient incessamment leurs calculs, pour se persuader que les six mille ans n' étaient pas encore passés. Et voilà peut-être la raison profonde qui a fait que s. Jérôme, au cinquième siècle, a donné consciencieusement p728 la main aux juifs pour propager l' altération des nombres de Moïse dans sa traduction de la bible, et reporter ainsi en avant quelques siècles qui permettraient à la prophétie de la fin des temps pour le sixième millénaire de subsister encore. Incertain entre deux points tout à fait inconciliables, il aimait mieux, voyant le christianisme bien décidément posé, laisser croire que Jésus avait paru au commencement du cinquième millénaire (bien que primitivement on n' eût cru en Jésus que sur la supposition qu' il était venu à la fin du sixième), que de montrer si manifestement que la venue du Christ n' avait pas eu les suites qu' on attendait, et que la prophétie de la fin et du renouvellement du monde était une chimère. Voilà peut-être, dis-je, la raison pourquoi l' église, non plus, n' a jamais rien décidé sur cette question capitale des temps, et qu' elle aussi a donné la main aux rabbins juifs, pour faire le monde plus jeune de près de deux mille ans que toute l' antiquité chrétienne ne l' a cru. Ce qui est certain, c' est qu' à l' époque où s. Jérôme propageait le calcul des juifs, qui remettait la fin du monde, et suivant eux la p729 venue du messie, à quinze cents ans en avant, s. Augustin, sentant trop bien que la foi à Jésus-Christ était liée à cette période palingénésique, cherchait encore à prolonger pour lui-même l' illusion du sixième millénaire. Il soutenait que de son temps on touchait au terme de cette *grande année*, mais qu' elle n' était pas encore accomplie. Les juifs, dans la suite, n' ont pas été moins embarrassés que les chrétiens de cette fameuse période qui les séduisit si longtemps. Car enfin, suivant leurs calculs mêmes, et en rejetant les septante pour adopter le texte hébreu qu' ils nous présentent, nous avons aujourd' hui dépassé le sixième millénaire. Est-il étonnant que les talmudistes aient pris l' avance, en lançant des imprécations contre ceux qui comptent les années et supputent les époques : " la mort, s' écrivent-ils, la " mort à ceux qui supputent les périodes de " temps ! Les hommes, trouvant par leurs calculs " que le temps des promesses est arrivé, et que " cependant on n' entend point parler du messie, " sont portés à croire qu' il ne viendra jamais. " p730 c' est encore dans cette vue que, parmi les treize articles de foi qu' ils nomment *iccarim*, il y en a un qui regarde le messie et qui est conçu en ces termes : " je crois d' une foi complète que le messie " viendra ; et, quoiqu' il tarde à paraître, je " l' attendrai toujours jusqu' à ce qu' il vienne. " chapitre ix. Preuve par Jésus-Christ. -origines du christianisme. Le christianisme, son apparition, et sa propagation, sont plus faciles à comprendre et à expliquer qu' on ne le croit ordinairement. Ce n' étaient pas les juifs seulement qui attendaient le messie ; le monde romain tout entier était jusqu' à un certain point dans la même attente. Nous avons prouvé, par de nombreuses citations des philosophes et des poètes, que les gentils croyaient, comme les juifs, à une *palingénésie cosmique*, c' est-à-dire à une *fin* et à une *résurrection* du monde. Il est vrai que chez les payens cette idée semblait détachée de toute idée sociale ou religieuse ; c' était ou une hypothèse fondée sur p731 les conjectures de la science, ou un débris de l' antique astrologie tombé parmi eux, mais sans connexion avec la religion et les institutions civiles ou politiques. Les physiciens croyaient à la fin du monde et à sa résurrection comme à une vérité de physique. Les poètes chantaient cette fin et cette résurrection du monde comme ils chantaient le phoenix renaissant de ses cendres. Le vulgaire s' effrayait de cette prophétie par superstition, et y croyait parce qu' il croyait aux oracles auxquels on l' attribuait. La notion des gentils sur cette palingénésie du monde était donc, pour ainsi dire, tout objective ; ils en avaient l' idée, sans en avoir aucun sentiment subjectif. Ils voyaient cette rénovation de l' univers sous un rapport tout extérieur et purement physique : c' étaient la nature, le soleil, les astres, la terre, plutôt que la société humaine et eux-mêmes, qui devaient mourir et renaître. Ils ne liaient pas directement cette intuition d' un nouvel univers, soit à la destinée de l' empire, de ses moeurs, de ses lois, de ses institutions, soit à leur propre vie, à leur propre développement. Pour eux, enfin, entre la question métaphysique de la vie, la question politique et morale de la société et de la cité, et cette idée d' une période de fin et de renouvellement du monde, il n' y avait aucun enchaînement nécessaire, aucune p732 connexion, aucune similitude. Tout au contraire, l' idée cosmologique se trouvait unie, chez les juifs, par une affinité tout-à-fait naturelle, avec deux autres, savoir : 1 la notion religieuse ou métaphysique que Moïse, dans la *genèse*, avait donnée de la *vie*, notion cultivée sans interruption chez ce peuple, par la voie des deutéroses ou interprétations orales ; et 2 l' idée sociale ou politique, c' est-à-dire l' attachement que les juifs

avaient pour leur nationalité, et la foi que cette nationalité renaîtrait un jour avec éclat, foi que, sans interruption aussi, les prophètes avaient exaltée en eux et portée à un haut degré de fanatisme. Un juif ne pouvait pas penser à la prédiction d'une époque *sabbatique* du monde, sans qu'à l'instant même l'idée du mosaïsme ne le prît tout entier. Son lien, comme individu, avec les autres juifs, leur fraternité en Dieu, et par Dieu en Adam, en Abraham, en Isaac, en Jacob, en Moïse, venaient à l'instant même illuminer son cœur. Les malheurs de sa race, et les destinées promises à cette race choisie de Dieu, agitaient tout son être. Si le monde devait se renouveler, c'est que cette race devait reflurir. Le monde, l'univers n'avait-il pas été créé pour l'homme, pour Adam ; et la race d'Abraham n'était-elle pas l'humanité ? Le gouvernement de l'univers par Dieu, le gouvernement de la société juive par Dieu, n'étaient-ils pas un p733 seul tout aux yeux des hébreux ? Y avait-il quelque différence pour eux entre leur sortie d'égypte, par exemple, et le miracle de la mer rouge ? Quand ils avaient combattu les philistins, Dieu n'avait-il pas arrêté le soleil ? Les juifs, par le fait même de leur religion, de leur législation, de leur histoire, ne pouvaient donc séparer l'idée de la palingénésie du monde de celle de leur propre palingénésie, soit comme membres d'une même nation, soit comme individus. Néanmoins on peut affirmer qu'à un degré bien moindre, il est vrai, quelque chose d'analogue finit, vers l'époque où parut Jésus-Christ, par se produire aussi chez les gentils. Vers le temps de Jésus, toutes les anciennes croyances des grecs, des romains, et des peuples vaincus et asservis par eux, étaient usées et ruinées ; les opinions philosophiques les plus diverses s'étaient produites, combattues, détruites les unes les autres ; il en était résulté le scepticisme, l'incrédulité, mais en même temps le besoin d'une nouvelle notion de la vie et d'une nouvelle vie. La réunion de tant de peuples en un seul avait commencé à donner le soupçon de l'*unité de nature*, de l'*unité d'espèce*, le soupçon de la *solidarité du genre humain*. on sait de quels applaudissements le vers de Térence où la solidarité humaine est entrevue fut couvert à Rome sur le théâtre. p734 Cicéron parle d'un lien de charité qui doit unir tous les hommes, et Sénèque dit sur la fraternité humaine une foule de bonnes choses, tout-à-fait équivalentes aux préceptes du christianisme. Ainsi les nations, par une sorte de spontanéité, ou, si l'on veut, par suite des changements que les révolutions, les guerres, les conquêtes, avaient introduits dans leurs idées, arrivaient peu à peu à ce dogme d'*Adam* ou de l'*unité*, base que Moïse avait donnée, comme la notion même de la *vie*, à la religion des hébreux. Si donc les juifs les plus religieux et les plus profonds joignaient à l'antique prophétie d'une *palingénésie cosmique* la prophétie également antique d'une *palingénésie humaine*, s'ils voyaient, pour ainsi dire, du même coup d'oeil, bien qu'à travers des nuages, l'esprit humain (intelligence, sentiment, activité), se rénover en même temps que tout l'univers, il faut convenir qu'à un moindre degré les plus religieux et les plus profonds des gentils finirent par entrevoir aussi cette transformation, cette palingénésie de l'homme, à la lueur des rayons mêlés et confondus que les anciens maîtres de la philosophie, les Pythagore, les Socrate, les Platon, les Zénon, leur envoyaient encore. Quant à l'idée de palingénésie politique, elle finit également par exister chez les gentils comme chez les juifs. Car si les juifs s'imaginaient que p735 Sion allait renaître au sein d'un grand miracle de palingénésie générale, les romains rejetaient cette prophétie quant à Sion, mais l'appliquaient à leur empire. La prophétie orientale d'un messie qui serait le maître du monde avait cours également parmi eux. Les historiens latins nous en sont garants. Tacite et Suétone s'en expriment clairement à propos de Vespasien et de Titus. " on " croyait assez généralement, dit le premier, qu'il " était écrit dans les antiques traditions sacerdotales " qu'en ce temps même l'Orient prévaudrait, " qu'une grande initiative viendrait de ce côté, " et que des hommes partis de la Judée s'empareraient " du monde. " Suétone nous apprend que cette prophétie était aussi ancienne qu'enracinée dans toute la partie orientale de l'empire : " tout l'Orient avait retenti, dit-il, de cette " croyance ancienne et indestructible, qu'il " était marqué dans les destins qu'en ce temps des " hommes partis de la Judée s'empareraient du " monde. " Suétone et Tacite expliquent par p736 cette prophétie la rébellion acharnée des juifs qui amena, sous Vespasien et Titus, la ruine presque totale de ce peuple. Mais rejettent-ils pour cela la prédiction ? Non, ils la tournent à leurs propres idées, en la rapportant à Vespasien et à Titus ? Et Vespasien lui-même n'alla-t-il pas, en effet, prendre le présage de sa future grandeur auprès des prophètes de la Judée, à l'oracle du mont Carmel ? Et tout ne prouve-t-il pas qu'il prêta l'oreille à l'historien Josèphe, quand celui-ci lui fit l'application directe de la prophétie touchant le messie. Soit persuasion, en effet, soit habileté, Josèphe, prisonnier des romains, s'obstina à reconnaître le général qui l'avait vaincu pour le messie qui devait sauver le monde et le ramener à l'unité : " tu n'es pas seulement maître " de moi, Vespasien, lui disait-il ; tu seras " empereur et César ; tu es annoncé par les oracles " de la religion de Moïse ; tu es le maître " prédestiné de la terre, de la mer, et de tout le " genre humain. " p737 il y avait donc partout, vers le temps de Jésus, aussi bien chez les gentils que chez les juifs, un pressentiment que l'homme, la société, l'univers, allaient bientôt se renouveler par une palingénésie. Si les juifs croyaient à la *période sabbatique* où le monde devait se transformer par miracle, les grecs et les romains aussi y croyaient sous le nom de *grande année*. si les juifs croyaient à la venue d'un prophète ou d'un roi qui rallierait les hébreux en un seul faisceau, et leur rendrait au centuple l'ancienne félicité de Sion, les grecs et les romains

aussi avaient l' idée d' un nouveau sceptre qui s' étendrait sur le monde entier, et lui rendrait l' âge d' or, en fondant et unissant ensemble tant de peuples absorbés dans l' empire, mais non identifiés jusque-là. Enfin si les juifs, ou du moins les plus philosophes et les plus religieux d' entre eux, pressentaient qu' une sorte de résurrection s' accomplirait dans Adam, c' est-à-dire dans l' homme, dans la nature humaine, et que, de même qu' Adam, ou l' homme, était sorti de l' éden, et tombé dans le mal, dans le péché, p738 par l' égoïsme joint à la connaissance, de même l' homme rentrerait dans l' éden, dans la vie, dans la vraie vie, dans la vie divine et éternelle, en se renouvelant par l' amour, par la charité jointe à la connaissance ; les plus religieux aussi des grecs et des romains inclinaient sensiblement à cette grande et sublime doctrine. Car, encore une fois, ni la philosophie de Pythagore, ni celle de Socrate et de Platon, ni celle de Zénon, ni aucune autre, n' avaient pu, il est vrai, solidement s' établir ; mais de toutes ces sources antiques s' élevait comme un parfum de moralité nouvelle et d' humanité. Le souvenir de tant de maux que tant de guerres pendant tant de siècles avaient exigés, et le résultat même de ces guerres, invitaient d' ailleurs à cette moralité nouvelle, qui embrasserait dans son sein vainqueurs, vaincus, et jusqu' aux esclaves. Qui n' était esclave alors et vaincu dans ce monde où toutes les races se trouvaient confusément agglomérées, et réduites toutes à une sorte de niveau d' impuissance sous un seul homme, l' empereur ? De toute façon donc le *règne messiaïque* était en germe chez les gentils comme chez les juifs ; seulement le peuple juif était évidemment le noyau qui devait servir de centre de formation à cette grande révolution de l' esprit humain et de la société humaine. Là, en effet, ce qui, chez les gentils, était obscur et nébuleux, p739 avait une forme précise et arrêtée. S' il s' agissait de la palingénésie sous le rapport métaphysique et moral, Moïse n' avait-il pas enseigné le Dieu unique, le vrai Dieu ? N' avait-il pas enseigné le dogme de l' unité de l' espèce humaine ? Donc chez les juifs, revenir à l' unité, comprendre la solidarité humaine, admettre la fraternité des hommes, c' était tout simplement comprendre Moïse, revenir à Moïse, développer Moïse. Ce dogme, après lequel aspiraient vaguement les sages les plus profonds de l' antiquité payenne, était, dans les livres des juifs, écrit, et on peut dire sculpté, pour l' éternité. De même que les juifs, dans leur esclavage d' égypte, bâtissaient pour leurs maîtres des pyramides qui ont survécu à l' empire des pharaons, de même ils avaient construit, par Moïse, une pyramide métaphysique et morale que leurs maîtres successifs babyloniens, persans, syriens, romains ou grecs, n' avaient pu renverser, et où était à jamais gravée la loi divine de l' humanité. En second lieu, l' unité politique, l' idée d' un monde qui réunirait tous les hommes, était aussi fortement empreinte chez les juifs, aussi claire pour eux, qu' elle était obscure et nébuleuse pour les peuples guerriers qui avaient continuellement formé leur cité par voie d' asservissement et de conquête. L' espèce humaine pour les juifs, ce n' était, il est vrai, que le peuple choisi de Dieu et distingué du reste des p740 nations. Moïse avait fait dire à Dieu, s' adressant à Abraham : tu seras l' homme-peuple en attendant que tu sois l' homme-humanité. Les juifs pouvaient ne pas comprendre cette dernière prophétie ; mais l' unité ne les frappait pas moins : ils ne la voyaient pas moins clairement, pour ne la voir que dans leur nation. Ils identifiaient cette nation avec le père de cette nation ; ils avaient donc au plus haut degré une conception précise et nette de l' unité. Revenir à l' unité politique, c' était donc encore pour eux revenir à la loi, revenir à Moïse. Que les uns, comme Jésus le fit, étendissent cette unité à toutes les nations, ce n' était encore que développer Moïse en le confirmant. Enfin, quant à l' idée d' une palingénésie de l' univers, Moïse n' avait-il pas tracé toutes ses institutions d' après un certain rapport entre le gouvernement de l' univers par Dieu, et le gouvernement que, suivant lui, Dieu lui-même voulait voir régner parmi les hommes ? La bible n' était-elle pas en parfaite harmonie avec l' antique astrologie qui donnait au monde des âges de fin et de renouvellement ? Donc, là où les savants, les physiciens et les philosophes des gentils n' avaient pour se guider que des inductions et des raisonnements, les juifs lisaient pour ainsi dire à chaque page de leurs livres sacrés et dans chacun de leurs rites la prophétie claire et certaine de cette même rénovation de l' univers. p741 Palingénésie, comme dit l' évangile, palingénésie sous toutes ses formes, renaissance, renouvellement, nouvelle genèse, création nouvelle, voilà donc, si j' ose ainsi m' exprimer, le mot d' ordre qui parcourut le monde à l' époque de Jésus-Christ. Cette palingénésie, on la voyait dans l' univers, on la voyait dans la société civile et politique, on la voyait dans l' homme ; elle avait trois formes, une forme cosmique ou physique, une forme sociale ou politique, une forme psychique ou psychologique. Elle regardait l' individu, qui devait se renouveler, mourir et renaître dans son être, dans sa nature la plus intime, dans sa connaissance, dans son amour, dans son activité. Elle regardait les hommes en général, ou la société, qui devait également se renouveler, mourir et renaître, se transformer par conséquent dans son principe même de sociabilité. Enfin elle regardait l' univers ; car un miracle en dehors de l' homme, un miracle dans toute la nature, dans le soleil, dans les astres, dans les corps, devait accompagner ce grand miracle de la résurrection de la nature humaine et de la société humaine. Mais cette triple palingénésie ne frappait pas également de ses trois rayons les esprits divers. Les uns étaient plus impressionnés de l' idée d' un miracle physique, les autres s' attachaient davantage aux prophéties politiques, enfin les esprits p742 contemplatifs étaient plus pénétrés de l' idée religieuse et métaphysique. C' est la synthèse de ces trois formes de l' idée de

palingénésie, c' est leur mélange, et à quelques égards leur confusion, qui donne aux évangiles ce caractère de sublimité et en même temps de merveilleosité et, si j' ose le dire, de féerie, qui a frappé, étonné et entraîné tant de générations. L' évangile est un tissu fabriqué, avec un art aussi naturel que prodigieux, de trois fils différents, qui non seulement se mêlent et s' entrecroisent, mais qui, comme s' ils étaient vivants, se changent et se transforment les uns dans les autres, à mesure que l' oeil les considère. Vous suivez attentivement l' idée cosmologique, l' idée de la palingénésie générale de l' univers ; vous la distinguez clairement, et vous allez dire : voilà ce que le messie représente. Mais, à l' instant même, c' est l' idée politique qui surgit, idée palingénésique aussi, mais politique et juive. Il ne s' agit plus, à ce qu' il semble, de l' antique prédiction des astrologues sur la durée du monde ; il s' agit des juifs et de leur empire. C' est à travers les peintures des prophètes, peintures qui se rapportent à la nation juive, que la palingénésie maintenant vous apparaît. Un messie, un roi a été prédit aux juifs. Il doit descendre de David ; il doit rétablir l' unité parmi les hébreux. C' est ce *roi* que, dès le commencement de l' évangile, p743 Hérode cherche à frapper ; et c' est ce roi que Pilate à la fin couronne sur sa croix de cette inscription : *Jésus de Nazareth, roi des juifs*. vous croyez donc encore être sur la voie d' une explication ; d' un bout à l' autre des évangiles, mille traits vous semblent se rapporter à cette royauté, et s' y rapportent en effet. Vous allez de nouveau dire : voilà l' idée que le messie représente. Mais, à l' instant même, un troisième aspect s' empare de vous : il ne s' agit plus ni d' une palingénésie cosmologique, ni d' une rénovation politique du peuple juif. écoutez les paroles qui sortent de la bouche de ce messie ; c' est la doctrine de *la vie*, la doctrine de l' *unité* qu' il prêche. Il est venu au monde pour enseigner en quoi consiste *la vie*. c' est le coeur humain qu' il veut changer, c' est l' intelligence humaine qu' il veut éclairer. Voici un philosophe, un métaphysicien, un moraliste qui parle. Il veut faire connaître Dieu, qu' il appelle le père ; il est le fils, et il est un avec son père ; et il veut que ses disciples et tous ceux qui viendront à la vérité par ses disciples soient un avec lui et avec son père ? Si les juifs comprennent la vérité, il s' en réjouira ; car ils sont les aînés de la famille, ils sont, par Moïse, les prédestinés à cette doctrine. Mais s' ils ferment l' oreille à la parole de Dieu, il n' a pour eux que des plaintes, et pour ceux qui les conduisent que des sentences de condamnation. p744 Dieu saura bien trouver ailleurs ses enfants ; des pierres, Dieu saura faire sortir des enfants à Abraham. Samaritains et juifs sont égaux aux yeux de cet homme. Les gentils mêmes, les syriens, les grecs, sont déjà reçus par lui, en attendant que son disciple s. Paul entreprenne, sur une plus large échelle, la formation de ce peuple nouveau au sein duquel la nationalité hébraïque doit se fondre avec toutes les autres. Ce n' est donc plus ni le prophète transformateur du monde de l' antique astrologie, ni le roi juif promis par les voyants juifs, que vous avez devant les yeux. C' est un être plus élevé, plus divin, inspiré du sentiment de l' infini, pénétré de la vraie nature divine et humaine, homme par conséquent et Dieu tout ensemble, parlant au nom de dieu, et annonçant aux hommes qu' un homme nouveau doit se former en eux, s' ils veulent vivre et non pas mourir. La palingénésie que Jésus représente est donc, sous cette forme, une rénovation spirituelle de l' homme, une résurrection psychologique. Rentrez dans l' unité, dans la charité, dans la fraternité, et vous vivrez. Comprenez le sens profond de la doctrine de Moïse, et vous vivrez. Aimez Dieu de tout votre coeur, et votre prochain comme vous-même, et vous vivrez. à tous ceux qui demandent à Jésus comment ils parviendront à la *vie éternelle*, Jésus répond : entrez dans *la vie*. *la vie*, p745 dans le sens divin où il la comprend, est identique avec la *vie éternelle*. c' est ainsi que, suivant le point de vue où l' esprit se place dans la contemplation de ce livre étonnant qu' on appelle l' évangile, la *palingénésie messiaque*, ou le *règne de Dieu*, revêt trois formes différentes, qui s' enveloppent pour ainsi dire les unes les autres, et, quoique fort distinctes si on les isole par l' analyse, se confondent synthétiquement. Le christianisme est donc expliqué, sans qu' en aucune façon sa *vérité relative* soit détruite, du moment où l' on comprend comment l' idée vraie de palingénésie, c' est-à-dire de rénovation, de transformation, de progrès, a revêtu et a dû revêtir, à cette époque de l' humanité, des formes fausses, et comment, bien que la *résurrection* telle que l' entendaient Jésus et le christianisme soit une chimère, Jésus et le christianisme étaient cependant dans la voie de la vérité, en suivant cet idéal de palingénésie générale et de résurrection. Je prouverai d' abord, par le texte même des évangiles, qu' au moment où Jésus entreprit sa prédication, tous les esprits en Judée étaient persuadés de l' échéance prochaine de cette fameuse époque palingénésique où le monde devait finir et ressusciter. Les passages qui le montrent sont répandus en foule d' un bout des évangiles à l' autre ; je n' aurai qu' à choisir, et je citerai seulement p746 quelques-uns des plus notables. On va voir que, depuis le roi Hérode jusqu' aux derniers du peuple, cette opinion était générale. à peine Jésus est-il né, que, suivant l' évangile, Hérode s' inquiète de la visite des mages, parce qu' il suppose que le *temps du messie*, le fameux *septième millénaire* est arrivé : " le roi Hérode " ayant appris la visite des mages en fut troublé, " et tout Jérusalem avec lui. Et ayant assemblé " tous les principaux sacrificateurs et les scribes " du peuple, il s' informa d' eux où le roi (le " christ) devait naître. Et ils lui dirent : c' est à " Bethléhem, ville de Judée ; car c' est ainsi " que l' a écrit un prophète. " le massacre des enfants à Bethléhem et la fuite de la sainte famille en égypte, qui nous paraissent aujourd' hui des fables si bizarres et si absurdes, ne devaient pas même paraître extraordinaires

ou invraisemblables quand les évangiles furent écrits. Car ces fables, s' il faut les traiter ainsi, se rapportaient à l' idée fondamentale que le messie viendrait à une certaine époque précise et déterminée. Il était donc fort naturel de supposer qu' Hérode, qui se donnait lui-même pour une sorte de messie et qui avait fondé la secte des hérodiens, avait dû s' inquiéter beaucoup p747 de tout présage qui pouvait se rapporter à l' époque et à l' homme messiaques. Un autre passage de l' évangile nous fait encore mieux comprendre la vraisemblance que pouvait avoir, dans l' opinion des juifs et des premiers chrétiens, cette persécution d' Hérode. Ce prince étant mort, son fils Hérode-Antipas lui succéda comme tétrarque de la Galilée. Or celui-ci, suivant l' évangile, croyait tellement à l' époque messiaque, il était tellement imbu de cette doctrine d' une fin et d' une résurrection prochaine de toutes choses, qu' il était au moins aussi *résurrectionniste* que le furent Jésus ou s. Paul. Quand le bruit des cures merveilleuses opérées par Jésus en Galilée vient à se répandre au loin, Hérode-Antipas croit que Jean-Baptiste est *ressuscité des morts*, et que c' est lui qui fait les miracles que l' on attribue à Jésus : " or le roi Hérode entendit parler de " Jésus ; car son nom était fort célèbre. Et il dit : " ce Jean qui baptisait est ressuscité d' entre les " morts ; c' est pour cela que les puissances agissent " en lui. - d' autres disaient : c' est élie ; et " d' autres : c' est un prophète ou un homme semblable " aux prophètes. Mais Hérode en ayant ouï parler, " dit : c' est ce Jean que j' ai fait décapiter ; il " est ressuscité d' entre les morts. " croire que Jean-Baptiste était ressuscité rentrait dans la doctrine même prêchée par Jean-Baptiste. p748 Quelle était en effet, suivant l' évangile, la formule de Jean-Baptiste dans sa prédication ? " amendez-vous, " car le royaume des cieux est proche. " Jean-Baptiste annonçait donc la proximité de l' époque messiaque, de l' époque de fin et de renouvellement, et l' approche du grand sabbat que l' on appelait le *règne de Dieu*, ou le *royaume du ciel*. croire, dis-je, que Jean-Baptiste était ressuscité, et que c' était lui qui faisait les prodiges attribués à Jésus, ce n' était donc pas sortir de cette doctrine de *résurrectionnisme* qui occupait alors les esprits. Certes, je n' affirme pas qu' Hérode-Antipas ait réellement cru que Jésus était Jean-Baptiste ressuscité. Je ne soutiens pas non plus la vérité historique du massacre des innocents ordonné par son père Hérode-Le-Grand. Je soutiens seulement qu' en attribuant ces pensées et ces actions à ces deux princes, l' évangile suppose par là qu' ils étaient *résurrectionnistes*, et croyaient, comme une multitude de juifs, à une très-prochaine résurrection ou palingénésie. Jésus n' était pas Jean-Baptiste ressuscité, mais il fut le continuateur de Jean-Baptiste. Il prêcha la même formule ; il annonça comme lui la fin prochaine et la résurrection du monde, sous tous les aspects où cette doctrine de fin et de résurrection p749 pouvait être envisagée, mais avec une telle supériorité, que ses disciples ne regardèrent plus Jean-Baptiste que comme son précurseur, le considérant lui-même comme le messie en personne. Suivant s. Jean, ce fut Jean-Baptiste qui soupçonna d' abord que Jésus pouvait bien être le messie attendu, et ce furent deux disciples de Jean-Baptiste qui, sur cette indication de leur maître, s' imaginèrent les premiers que Jésus était en effet ce messie : " Jean étant avec deux de ses " disciples, et voyant Jésus qui passait, il dit : " voilà l' agneau de Dieu. Et ses deux disciples, " l' ayant ouï parler ainsi, suivirent Jésus. Jésus " s' étant retourné, et voyant qu' ils le suivaient, il " leur dit : que cherchez-vous ? Ils lui répondirent : " rabbi (c' est-à-dire maître), où demeures-tu ? Il " leur dit : venez et voyez... etc. " p750 l' idée préexistante de la prochaine échéance de la période sabbatique ou messiaque explique donc tout naturellement le commencement de la prédication de Jésus. L' opinion que Jésus pourrait bien être le messie sort, au début, de l' école même de s. Jean-Baptiste. Jésus commence par répéter, avec les disciples de Jean, que le *septième millénaire* approche : " or, après que Jean eut été mis en " prison, Jésus s' en alla en Galilée, prêchant " l' évangile du *règne de Dieu*, et disant : " *le temps est accompli, et le règne de Dieu " approche. amendez-vous et croyez à la bonne " nouvelle. " dans s. Matthieu, la formule que Jésus emploie est identiquement celle de Jean-Baptiste : " Jésus commença à prêcher, et à dire : " amendez-vous, car le royaume des cieux est " proche... et Jésus allait par toute la Galilée, " enseignant dans les synagogues, prêchant " l' évangile de la royauté. " cet évangile de la p751 royauté, *to euaggelion tès basileias*, ou de la royauté de Dieu, *to euaggelion tès basileias tou théou*, ou de la royauté céleste, *to euaggelion tès basileias ton onranon*, n' était donc en aucune façon particulier à Jésus. En le répandant à son tour, Jésus ne faisait que prêcher une chose déjà prêchée par bien d' autres avant lui, à savoir, comme il le dit lui-même, que *le temps était accompli*, et que *le septième millénaire*, ou *le grand sabbat divin*, allait venir : c' était là ce que l' on appelait *le règne*, ou *le règne de Dieu*, ou *le royaume des cieux*, ou enfin *la résurrection*. la prédication de la prochaine venue de ce *grand sabbat divin* s' appelait *la bonne nouvelle*, l' évangile. C' était tout simplement la bonne nouvelle ou l' évangile de la prochaine venue de ce règne ; mais au lieu de répéter toujours, comme ils le font la plupart du temps, *l' évangile du règne*, c' est-à-dire la bonne nouvelle de l' époque palingénésique, les écrivains sacrés se bornent quelquefois à dire l' *évangile*, en sous-entendant l' idée à laquelle se rapportait cet évangile ou cette bonne nouvelle. Ainsi dans s. Matthieu : " Jean ayant ouï parler dans sa prison de " ce que Jésus-Christ faisait, il envoya deux de ses " disciples pour lui dire : es-tu celui qui doit " venir, ou devons-nous en attendre un autre ? " Jésus répond : " allez et reportez à Jean les choses que " vous voyez et que vous entendez. Les aveugles p752 " recouvrent la vue, les boiteux marchent, les " lépreux sont nettoyés, les sourds entendent, les " morts ressuscitent, et l' *évangile* est annoncé " aux pauvres. " il est clair que cet évangile qui est annoncé aux pauvres est l' évangile*

du *résurrectionisme*, le même évangile ou la même bonne nouvelle que prêchait Jean-Baptiste. Une partie assez considérable de la nation était entrée, à la voix de Jean-Baptiste, dans la croyance que la période palingénésique était enfin arrivée, et Jésus lui-même atteste l'effet prodigieux que Jean avait produit en prêchant le *résurrectionisme*. " qu'êtes-vous allés voir dans le désert ? " dit-il au peuple assemblé autour de lui. " était-ce un roseau " agité par le vent ? était-ce un homme vêtu d'habits " précieux ? Non ; c'était un prophète... et " tout le peuple qui l'a entendu, jusqu'aux " péagers, ont justifié Dieu, ayant reçu le baptême " de Jean. Mais les pharisiens et les docteurs de la " loi ne s'étant pas fait baptiser, ont rejeté " le dessein de Dieu à leur égard. " Jésus veut par là conclure de la prédication de Jean la vérité de sa propre prédication. Puisque Jean annonçait le messie, dit-il, et que vous avez reçu son baptême, croyez donc au messie. Au surplus, l'effet même de la prédication de p753 Jean-Baptiste tenait à ce que la plupart des juifs avaient entendu parler de la prophétie du messie ou de l'époque palingénésique, et que beaucoup avaient à l'avance et depuis longtemps une opinion faite à cet égard, opinion plus savante chez les uns et plus superstitieuse chez les autres. L'évangile le montre en vingt endroits. Dans s. Jean, Jésus étant venu secrètement à Jérusalem à la fête des tabernacles, et s'étant mis à disputer avec les docteurs juifs sur sa personne et sur sa doctrine, le peuple se demande s'il ne serait pas le Christ : " et quelques-uns de ceux de Jérusalem disaient : " n'est-ce pas celui qu'ils cherchent à faire mourir ? " quoi ! Le voilà qui parle librement. Les chefs " auraient-ils reconnu qu'il est véritablement le " Christ ? Mais nous savons d'où est celui-ci, au " lieu que, quand le Christ viendra, personne ne " saura d'où il est. " et plus loin : " plusieurs " du peuple crurent en lui, et disaient : quand le " Christ viendra, fera-t-il plus de miracles que " n'en fait celui-ci ? " plus loin encore : " les " uns disaient : celui-ci est le Christ. Et d'autres " disaient : mais le Christ viendra-t-il de la " Galilée ? L'écriture ne dit-elle pas que le " Christ sortira de la race de David ? " dans le même évangile : p754 " comme Jésus se promenait au temple, dans le " portique de Salomon, les juifs s'assemblèrent " autour de lui, et lui dirent : jusqu'à quand nous " tiendras-tu l'esprit en suspens ? Si tu es le " Christ, dis-le nous franchement. " on voit également dans s. Matthieu le peuple, étonné des cures merveilleuses opérées par Jésus, le prendre pour le roi *résurrecteur* promis par les prophètes : " tout " le peuple fut étonné, et ils disaient : cet homme " ne serait-il pas le fils de David ? " quelquefois Jésus est obligé de se cacher pour échapper à la multitude, qui, d'après cette croyance qu'il était le *roi sauveur* prédit par les prophètes, voulait immédiatement le proclamer roi : " et le peuple ayant " vu le miracle que Jésus avait fait, ils disaient : " celui-ci est véritablement le prophète qui devait " venir au monde. Mais Jésus ayant connu qu'ils " allaient venir pour l'enlever, afin de le faire " roi, se retira encore seul sur la montagne. " ainsi l'évangile nous montre partout le peuple imbu de l'idée du *grand sabbat divin* et de l'idée du *messie* ou *roi* qui devait régner pendant ce grand sabbat. Seulement on distingue encore fort clairement, dans l'opinion populaire signalée par p755 l'évangile, les trois nuances que nous avons marquées plus haut. Les uns concevaient plutôt le messie comme une sorte de dieu transformateur des corps et en général de la nature ; ceux-là étaient plus frappés de la *palingénésie cosmique*. d'autres le concevaient plutôt comme le roi annoncé au peuple hébreu, le roi national qui serait pour les juifs, et à un bien plus haut degré, ce qu'ils avaient été, à des titres différents, Moïse et David ; ceux-là étaient plus impressionnés de la rénovation ou *palingénésie politique*. enfin d'autres se faisaient du messie une idée moins physique pour ainsi dire que les premiers, moins politique que les seconds ; ils appelaient ce messie du fond de leurs cœurs, et le voulaient aimer, pour se sauver par lui, se renouveler par lui, ressusciter avec lui. Combien de fois, dans l'évangile, ne voit-on pas des hommes venir à Jésus, pour lui demander la vie, la vie éternelle ! Ceux-là voyaient plutôt dans le messie le sauveur des âmes, que le résurrecteur des corps, ou le roi juif promis par les prophètes. Voici deux ou trois exemples des autres nuances que l'idée du messie prenait parmi le peuple. Quand Jésus s'apprête à ressusciter Lazare : " Jésus dit à Marthe : " ton frère ressuscitera. Marthe lui répondit : " je sais bien qu'il ressuscitera en la résurrection, " au dernier jour. " cette femme p756 attendait donc la consommation finale ; elle croyait qu'un *dernier jour* viendrait pour le monde, et qu'alors les morts ressusciteraient. Quand Jésus prédit sa propre mort, et annonce qu'il doit être *élevé de la terre*, marquant par là, suivant l'évangile, de quelle mort il devait mourir : " le " peuple lui répondit : nous avons appris par la loi " que le Christ *doit demeurer éternellement* ; " comment donc dis-tu qu'il faut que le fils de " l'homme soit élevé ? " ceux qui répondent ainsi à Jésus montrent qu'ils ne croyaient pas au *sabbat de mille ans*, mais au *sabbat éternel*, après la fin du sixième millénaire du monde. Quand Jésus, parlant à la samaritaine, lui dit : " femme, " crois-moi, le temps vient que vous n'adorerez plus " le père ni sur cette montagne ni à Jérusalem. Le " temps vient que les vrais adorateurs adoreront " le père en esprit et en vérité, car le père demande " de tels adorateurs ; " la samaritaine répond : " je " sais que le messie, celui que l'on appelle le " Christ, doit venir ; quand il sera venu, il nous " annoncera toutes choses. " et ensuite, surprise de ce que Jésus lui avait dit d'elle-même et de particularités qu'elle croyait secrètes, elle va l'annoncer dans la ville comme étant le Christ : " venez voir un homme qui m'a dit tout ce que p757 " j'ai fait ; ne serait-ce pas le Christ ? " les habitants de ce lieu, ayant à leur tour vu et entendu Jésus, inclinent, comme cette femme, à le prendre pour

le prophète qui doit *sauver* le monde : " et il y en eut beaucoup qui crurent en lui après " l' avoir entendu, et ils disaient : nous voyons " bien que c' est lui qui est véritablement le Christ, " le sauveur du monde. " je n' ajouterai plus que deux citations de l' évangile relativement à la préexistence de l' idée d' une *palingénésie* ou *résurrection* chez les juifs avant la prédication de Jésus. Après la transfiguration sur la montagne, il y a entre Jésus et ses disciples une conversation qui montre jusqu' à quel point tous les détails de l' époque messiaque avaient été étudiés ou, si l' on veut, imaginés et rêvés par les lettrés juifs avant Jésus-Christ. On croyait que le prophète élie ressusciterait d' abord, et que le messie ne viendrait qu' ensuite. Jésus suppose que Jean-Baptiste a été en effet élie ressuscité : " et comme ils descendaient de " la montagne, il leur défendit de dire à personne " ce qu' ils avaient vu, jusqu' à ce que le fils de " l' homme fût ressuscité des morts... etc. " p758 s. Matthieu, dans son récit, conforme d' ailleurs à celui de s. Marc, ajoute : " alors les disciples comprirent que c' était de Jean-Baptiste qu' il leur avait parlé. " enfin, après le crucifiement, Joseph d' Arimathée demande le corps de Jésus à Pilate. Ce Joseph d' Arimathée pouvait être secrètement disciple de Jésus, comme deux des évangélistes, s. Matthieu et s. Jean, le disent ; mais il était ostensiblement *résurrectionniste*, bien qu' il ne voulût pas paraître partisan de Jésus : " comme il était déjà " tard, et que c' était le jour de la préparation, " c' est-à-dire la veille du sabbat, Joseph " d' Arimathée, qui était un sénateur jouissant de " grande considération, et *qui attendait aussi le " règne de Dieu* (os kai autos en prosdéchoménos " *ten basileian tou théou*), vint avec hardiesse " vers Pilate, et lui demanda le corps de Jésus. " p759 on voit donc que cette opinion du *résurrectionnisme*, ou de la venue prochaine de l' époque *palingénésique*, était aussi connue, aussi répandue, aussi vulgaire que possible avant la prédication de Jésus. Jésus n' a rien révélé à cet égard. Il n' a point inventé, par un effort de sa pensée, par une inspiration de son coeur, cette doctrine de la *palingénésie*, ou de la *nouvelle genèse* ou *création*. il l' a reçue et adoptée ; elle était dans le monde longtemps avant lui. Elle était en germe et virtuellement dans l' humanité depuis un nombre considérable de siècles. Moïse, en écrivant sa *genèse* d' après la science antique, ou si l' on veut en transmettant ce livre aux hébreux, avait implicitement enseigné la *palingénésie*. car dire que le monde fut créé en six jours ou en six époques, et que Dieu rentra, au septième jour, dans son repos, dans sa virtualité (s' étant fait immanent dans ce monde ainsi créé, et ayant par là même supprimé ou rendu invisible la vertu créatrice qu' il avait développée pendant les six premiers jours de la *genèse*), c' était non seulement faire supposer, mais enseigner positivement, quoique d' une manière implicite, que ce monde ainsi créé, c' est-à-dire ordonné, ne serait pas éternel sous cette forme, de même qu' il n' avait pas toujours existé sous cette forme ; qu' après donc une certaine période de durée sous cette forme, il reviendrait à l' état de p760 non-manifestation d' où la puissance créatrice l' avait tiré ; et qu' alors Dieu, sortant de nouveau de son repos, recommencerait à le créer, c' est-à-dire à lui donner de nouveau l' ordre, l' arrangement, la forme. Il est évident, en effet, par ce que nous savons aujourd' hui des livres de l' Inde, que la conception de la *genèse* à cet égard est identiquement la même conception que nous retrouvons dans la philosophie indienne. Donc, de même que l' homme, suivant la *genèse*, avait commencé par vivre dans l' éden, dans le *règne de Dieu*, de même l' homme, après la *palingénésie*, vivrait de nouveau dans l' éden, dans le *règne de Dieu*. voilà la donnée générale qui sortait directement et nécessairement, pour tout esprit méditatif, de la *genèse* de Moïse. Il faut ajouter que cette induction se trouvait corroborée par le *pentateuque* tout entier ; que toutes les institutions civiles, toutes les pratiques légales, toutes les cérémonies religieuses attribuées à Moïse, semblaient avoir pour but d' indiquer et de voiler en même temps sous des symboles cette promesse de *genèse* nouvelle répondant à l' ancienne *genèse*. Supposez maintenant un développement de quinze siècles au sein d' une religion qui avait de telles prémisses ; imaginez dans cette religion trois sectes rivales méditant, chacune dans un sens différent, sur ces prémisses, et cherchant l' avenir avec cette conception primordiale ; supposez, de plus, un p761 peuple toujours envahi, conduit en captivité, disséminé parmi les nations étrangères, sans pouvoir pourtant s' oublier et s' absorber parmi ces nations, précisément parce que la doctrine dont il a été nourri est supérieure à celle des autres peuples ; enchaîné ainsi à cette doctrine, et souffrant à cause d' elle ; n' ayant que l' avenir et la prophétie pour justifier un dogme qui est à la fois sa gloire, sa consolation, et la cause de son abaissement et de ses souffrances : et voyez si l' idée de *palingénésie* ne devait pas grossir comme un torrent, à mesure que le nombre de siècles que l' on avait attachés au dénouement de cette prophétie s' écoulait, et si elle ne devait pas finir par envahir complètement l' esprit des juifs sous tous les aspects qu' elle pouvait prendre ! Lorsque nous avons vu que même les païens, philosophes, poètes, et vulgaire, en étaient venus, vers l' époque de Jésus, à croire universellement à la fin prochaine et à la résurrection du monde, eux qui n' avaient pas la *genèse*, eux dont les institutions n' étaient pas empreintes, comme celles des juifs, de l' antique doctrine des époques de fin et de renouvellement ; eux qui n' avaient pas subi le sort des juifs ; eux dont les nationalités et les religions, moins fortement marquées d' un sceau distinct, avaient pu se mêler et s' amalgamer au point de se confondre ; lorsque nous avons vu cela, p762 dis-je, est-il étonnant que les juifs se soient, non pas jetés, mais précipités dans cette idée ! La pente de l' esprit humain allait là ; mais les juifs étaient la tête de colonne dans cette grande marche de l' humanité. Le peuple juif, donc,

oublia les solutions provisoires du saducéisme, du pharisaïsme, et de l' essénianisme. Il les oublia pour croire au messie, c' est-à-dire pour croire à la palingénésie ou à la résurrection. Il commença à attendre ce messie et cette résurrection longtemps avant l' époque de Jean-Baptiste et de Jésus, et il les attend encore aujourd' hui. Ce point de la préexistence de l' opinion *résurrectionniste* une fois acquis, il me reste à caractériser la croyance de Jésus et sa prédication d' après les évangiles eux-mêmes. Jésus, avant sa prédication, qu' il commença, suivant l' évangile, vers l' âge de trente ans, devait p763 nécessairement appartenir à l' une des trois grandes religions ou sectes entre lesquelles se divisait le p764 mosaïsme. à laquelle des trois appartenait-il ? J' ai p765 démontré, dans un autre écrit, qu' il était essénien. Entre la métaphysique, la morale et les sacrements ou mystères des esséniens, et la métaphysique, la morale et les sacrements ou mystères du christianisme primitif, je défie tout homme de bonne foi de constater une différence quelconque, à cette seule exception que Jésus se crut le messie et prêcha la prochaine palingénésie du monde. Nous connaissons admirablement, par Joseph et Philon, la doctrine et la pratique des esséniens ; seulement ces témoignages, si importants pour l' histoire du développement religieux de l' humanité, p766 n' avaient été jusqu' ici ni assez remarqués, ni véritablement compris. Les pères du quatrième et du cinquième siècles, ne voyant en effet aucune différence entre l' essénianisme tel qu' il se trouve, par exemple, décrit chez les thérapeutes d' égypte par Philon, et le christianisme primitif, se plurent à supposer naïvement que ces thérapeutes étaient des chrétiens. Quelques savants modernes avaient, il est vrai, élevé des doutes sur ce point ; mais on n' était pas arrivé à une solution évidente et à des conclusions certaines. Je crois avoir dissipé tous ces nuages. J' ai prouvé que le traité de Philon sur les thérapeutes est certainement antérieur à la prédication de Jésus, et peut-être même à sa naissance ; j' ai prouvé l' identité des esséniens de Judée et des thérapeutes d' égypte ; j' ai prouvé que l' eucharistie était le rit fondamental de la religion essénienne ; j' ai montré que ce rit de l' eucharistie ou du banquet égalitaire découlait directement de la vraie doctrine métaphysique de la vie, et se rattachait traditionnellement à l' antique religion dont nous retrouvons l' empreinte dans la pâque des juifs, dans le banquet commun des législations doriennes, dans le repas commun de Sparte, des hétaires carthaginoises et des anciens peuples d' Italie. L' essence religieuse de ce rit et sa haute antiquité ressortent évidemment des rapprochements p767 que j' ai faits, d' après des témoignages historiques incontestables, dans l' écrit auquel je renvoie. Il est donc bien certain aujourd' hui que la doctrine de la *communio*n, la doctrine de la *fraternité*, la doctrine du Christ en un mot, a eu sa racine dans l' antique essénianisme, l' une des trois interprétations de Moïse, et la plus profonde de ces interprétations, au jugement d' écrivains juifs compétents, tels que Josèphe et Philon, qui pourtant étaient pharisiens. Je le répète, parce que j' ai à cet égard la conviction que donne l' évidence, lisez ces passages de Josèphe et de Philon, puis lisez l' évangile, vous n' aurez pas changé de lecture ; vous vous croirez toujours dans le même livre, en ce sens que non seulement le baptême, l' eucharistie et toutes les institutions esséniennes vous rappelleront trait pour trait l' église chrétienne primitive, mais que la morale et la métaphysique des esséniens et de Jésus vous paraîtront si visiblement identiques, que vous n' aurez pas même l' idée d' une différence de quelque valeur. Et comment nierait-on ce rapport, quand il est bien certain et bien connu que les quakers et les moraves n' ont fait que rétablir parmi eux, jusque dans ses moindres détails, la pratique des esséniens, et qu' ils se sont trouvés naturellement par là, sous le rapport évangélique, en tête de toutes les sectes chrétiennes ? p768 Avec une identité si évidente et si parfaite entre les dogmes de l' essénianisme et les dogmes de l' évangile, peut-on sérieusement supposer que Jésus n' ait pas vécu dans cette secte ? Il aurait donc été, dans cette hypothèse, essénien sans le savoir ! Mais quelle absurdité ! Les esséniens étaient aussi connus de tout le monde en Judée au temps de Jésus, et bien des siècles avant Jésus, que les deux autres sectes. à huit ou dix lieues de Bethléhem, où l' on suppose que naquit Jésus, à dix ou douze de Jérusalem, s' étendaient les villages esséniens sur les bords de la mer Morte. Comment Jésus aurait-il fait pour ne pas savoir que, si près de lui, deux ou trois mille hommes pratiquaient le mosaïsme le plus saint et regardé comme le plus saint ? Mais la secte essénienne ne se bornait même pas, comme on se l' imagine, à ces espèces de moines confinés sur ce point de la Judée. Ceux-là pratiquaient le célibat, comme firent les moines chrétiens ; mais il y avait partout, dans les villes juives, et dans les pays étrangers où étaient répandus les juifs, des esséniens mariés, vivant en familles, et participant, jusqu' à un certain degré, à la vie générale de la nation. En un mot l' essénianisme était une des trois sectes entre lesquelles se divisait la religion juive. Comment Jésus aurait-il fait pour ne pas savoir ce que tout le monde savait, qu' il existait trois interprétations ou deutéroses principales p769 du mosaïsme qui luttaient ensemble depuis des siècles, et que l' essénianisme en était une ? L' histoire juive antérieure à Jésus est pleine de faits qui se rapportent au rôle qu' avait joué depuis des siècles la doctrine essénienne, et l' on veut que Jésus ignorât cette secte ! En vérité cela est trop absurde. On m' a demandé de prouver *par l' évangile* que Jésus était essénien. On convient que dans l' évangile Jésus poursuit vivement pharisiens, saducéens, hérodiens, toutes les sectes juives, sans jamais attaquer d' un seul mot l' essénianisme. Mais ce n' est pas suffisant, me dit-on, et la conformité de tout ce qui sort de la bouche de Jésus avec les préceptes de l' essénianisme, sans

qu'il y ait jamais une seule parole de Jésus qui ne soit essénienne de fait ou de tendance, ne suffit pas non plus. Prouvez-nous par l' *évangile* que Jésus était essénien. Il paraît que ceux qui m' ont demandé cette preuve par l' *évangile*, et qui lisent par devoir et par état ce livre, ne comprennent pas bien ce qu' ils lisent chaque jour. Ils auraient dû voir qu' un des quatre *évangiles*, celui de s. Marc, est complètement essénien, quant au dogme, et qu' un autre, celui de s. Luc, bien qu' appartenant sous certains rapports à la tradition pharisienne, renferme aussi des marques incontestables d' un dogme particulier p770 aux esséniens. Je vais dire tout de suite quel est ce dogme. N' est-il pas vrai que l' *évangile* de s. Luc renferme une certaine parabole du mauvais riche et du Lazare, et que, dans cette parabole, " le mauvais riche " étant en enfer (*en tó adé*) et dans les " tourments, leva les yeux, et vit de bien loin " Abraham et Lazare dans son sein ; " qu' il supplia Abraham de lui envoyer Lazare, " afin que celui-ci " trempât dans l' eau le bout de son doigt pour lui " rafraîchir la langue ; car le mauvais riche était " extrêmement tourmenté dans cette flamme (*en té " phlogi tanté*) ; " mais qu' Abraham lui répond, entre autres choses : " il y a un grand abîme " (chasma méga) entre vous et nous, de sorte que " ceux qui voudraient passer d' ici vers vous ne le " peuvent, non plus que ceux qui voudraient passer de " là ici. " à quelle secte juive une telle parabole, qui suppose nécessairement la croyance à un enfer et à un paradis, peut-elle appartenir ? évidemment, pour qui connaît les anciennes sectes juives, cette parabole est essénienne. Jamais saducéen, jamais pharisien n' aurait dit ou écrit pareille chose. Le propre des saducéens était de nier radicalement toute vie future ; le propre des pharisiens était de croire au retour des bons dans la vie, p771 dans la nature, dans la réalité, dans l' humanité, mais de rejeter l' opinion que les âmes, après la mort, allaient habiter des lieux particuliers, des enfers ou des paradis. Le propre des esséniens, au contraire, était de croire à des lieux semblables à ceux que les grecs appelaient champs-élysées et tartare. Les pharisiens, vers le temps de Jésus, avaient adopté, il est vrai, l' idée de la résurrection, c' est-à-dire d' une résurrection générale, l' idée de la *palingénésie*, que les saducéens s' obstinaient à rejeter, comme ils avaient rejeté antérieurement toute autre hypothèse de vie future. Mais du *résurrectionisme* à l' opinion qui fait la base de la parabole du Lazare, il y a une immense différence. Un pharisien *résurrectioniste* aurait pu dire que les âmes des juifs étaient reçues dans le sein d' Abraham jusqu' à ce que vînt la résurrection ; mais il n' aurait assurément pas employé ces images d' enfer et de paradis. Donc cette parabole est essénienne ; donc, si cette parabole est de Jésus, Jésus était essénien ; et si elle n' est pas de Jésus, mais des *évangiles*, du moins faut-il admettre que l' essénianisme se trouve profondément marqué dans les *évangiles* par ce qu' il avait de plus particulier et de plus distinct au regard des autres sectes juives. Il est si vrai que Jésus était essénien, que ses disciples furent d' abord connus sous le nom même p772 d' *esséniens*. ce n' est que huit ans après la passion de Jésus que quelques-uns prirent, à Antioche, le nom de chrétiens. " ce fut à Antioche, " disent les *actes des apôtres*, que les disciples " commencèrent à prendre le nom de chrétiens. " or, avant qu' ils ne prissent eux-mêmes, à Antioche, ce nom de chrétiens, comment les appelait-on ? *esséniens*. c' est du moins ce qu' affirme très-positivement s. épiphane. Ce père, parlant de l' hérésie des nazaréens, s' exprime ainsi : " leur " nom vient de ce que les premiers chrétiens " étaient, au commencement, désignés par le nom " général de nazaréens ; ensuite, après peu de temps, " on leur donna le nom d' esséniens, avant " que les disciples ne prissent eux-mêmes, à " Antioche, le nom de chrétiens. " ainsi voilà p773 qui est certain suivant ce père, le plus versé peut-être de tous les pères du christianisme dans les origines juives, les premiers chrétiens portèrent le nom d' *esséniens* jusqu' à la conférence d' Antioche. Encore faut-il ajouter que ceux qui prirent part à cette conférence formaient une troupe séparée, étant tous dans le mouvement de s. Paul pour la prédication aux gentils, et que les disciples directs du Christ n' y assistèrent pas. Ces disciples se contentaient d' approuver de loin ce qu' on faisait pour la conversion des gentils. Ils en vinrent à décider que l' observation de la loi de p774 Moïse n' était pas indispensable pour les gentils convertis ; mais eux-mêmes continuèrent de judaïser. Vingt ans après la conférence d' Antioche, vers l' an 64 de notre ère, nous voyons s. Paul, de retour à Jérusalem de ses voyages, obligé par les apôtres à judaïser. Il est évident, par ce qui se passa alors, que les chrétiens de Jérusalem se considéraient et étaient considérés comme une secte juive. Comment eux qui tremblent des dangers que leur apporte s. Paul, et qui l' obligent à réfuter les bruits répandus contre lui qu' il p775 enseignait une religion différente du mosaïsme, auraient-ils pris hardiment le nom de chrétiens ! Il est évident que cette désignation était encore inconnue pour les chrétiens de Judée en l' an 64. Or la prise de Jérusalem par Titus arriva en 71. On peut donc affirmer que les juifs chrétiens ne furent jamais désignés, en Judée, sous le nom de chrétiens, avant le grand événement qui renversa ce pays de fond en comble, et que le nom d' *esséniens* fut celui sous lequel on les désigna pendant tout cet espace de temps. Quand on étudie avec soin les témoignages qui nous restent sur le berceau même du christianisme, c' est-à-dire sur les cinquante premières années qui suivirent la disparition de Jésus, on voit clairement que les choses se passèrent comme le raisonnement même le ferait supposer. Les disciples étaient des âmes ardentes, mais des hommes sans science, et qui avaient eu bien de la peine à comprendre leur maître : l' *évangile*, à chaque page, le prouve. Jésus se plaint à tout instant de n' être pas entendu de ceux qui le suivent. Quand il a parlé au peuple par similitude, il est toujours obligé d' expliquer à ses disciples le sens interne de ses paroles. Les esséniens avaient p776 au plus haut degré l' habitude d' allégoriser : Jésus allégorise ; mais ses disciples, qui

ne sont pas formés à ce langage, entendent difficilement la métaphysique de leur maître. L' évangile, considéré sous ce rapport, est une véritable initiation faite par un voyant essénien à des juifs pris au sein du peuple et dans les autres sectes indistinctement. Qu' arriva-t-il donc après la mort de Jésus ? Certes, l' initiation des disciples n' était pas complète quand Jésus mourut. Elle était si peu complète, que lorsqu' il leur annonce qu' il veut mourir pour eux et pour tous ceux qui se rallient par eux à l' *unité*, en leur disant qu' il veut leur donner son sang et sa vie, les faire *communier* en *mangeant sa chair et buvant son sang*, les disciples entendent ses paroles comme s' il leur parlait de manger réellement son corps dans une sorte de repas d' anthropophages, si bien que tous se scandalisent et que plusieurs l' abandonnent. Ces p777 hommes donc, ainsi groupés autour de Jésus par une foi instinctive et par la croyance qu' il était le messie, le prophète, le roi, se virent tels qu' ils étaient, c' est-à-dire destitués de doctrine, quand le maître ne fut plus avec eux. Ils croyaient fermement que Jésus était le messie, le roi résurrecteur ; ils attendaient sa venue définitive ; ils attendaient la fin prochaine du monde et la royauté divine sur la terre : voilà à quoi se réduisait leur science. On les appela les gens de Nazareth, les *nazaréens*, p778 parce qu' ils étaient venus de Galilée, et de ce point de la Galilée, avec Jésus. Mais bientôt l' essénianisme, qui était le fond de la doctrine de leur maître, se développa parmi eux. Ils vécurent en *communion*, ils se rattachèrent aux pratiques esséniennes ; des esséniens se rallièrent à eux : on les appela donc *esséniens*. mais la croyance que Jésus était le messie changeait beaucoup de choses à l' essénianisme. Si Jésus était le messie, il fallait le prêcher aux juifs, et même au monde entier. Si Jésus était le messie, toutes les espérances de vie p779 éternelle devaient se tourner vers sa venue définitive. Donc, non seulement l' *ésotérisme* essénien devait cesser, mais l' essénianisme devait se transformer pour s' accommoder avec la royauté divine de Jésus. La nature même de Jésus, sa qualité de messie, le sens de sa venue, l' époque de sa venue définitive qu' on attendait, et le genre de royauté divine qui s' établirait alors sur la terre ; la question de la résurrection, l' étendue de cette résurrection, sa durée, et une multitude d' autres problèmes, tombèrent au milieu de ces juifs sortis les uns p780 du saducéisme, les autres du pharisaïsme, d' autres de l' essénianisme, et apportant là chacun leurs habitudes de croyance et de vie antérieures, en même temps qu' ils se livraient chacun à ce qu' ils appelaient l' inspiration du souffle divin ou du saint-esprit. Cette réunion des premiers disciples ne pouvait durer, et ne dura point. Des divisions radicales s' établirent. Les principaux apôtres, suivant la tradition, s' étant décidés, dans la conférence de Jérusalem, à prêcher l' évangile aux gentils, se répandirent peu à peu chacun de côtés différents. Alors l' évangile passa réellement aux gentils ; car les chrétiens qui restèrent en Judée ne franchirent pas le cercle de l' idée juive. Un grand nombre de sectes diverses prit naissance parmi eux ; mais ces sectes restèrent juives, et voulurent allier Moïse, comme ils l' entendaient, à Jésus, comme ils l' expliquaient. " quand vous " considérez bien, dit Origène, quelle est la loi " des juifs touchant le seigneur, que les uns le " croient fils de Joseph et de Marie, et que les " autres, qui le croient à la vérité fils de Marie " et du saint-esprit, n' ont point de sentiments " orthodoxes sur sa divinité ; quand, dis-je, vous " ferez réflexion là-dessus, vous comprendrez comment " un aveugle dit à Jésus : fils de David, ayez " pitié de moi ! " ces aveugles dont parle Origène sont toutes ces sectes judaïco-chrétiennes connues sous p781 les noms de nazaréens, d' ébionites, de disciples de Cérinthe, etc., dont l' origine remontait en effet à la première phase de christianisme qui avait suivi la passion de Jésus, phase où les chrétiens étaient vaguement désignés sous les noms de *nazaréens* et d' *esséniens*. en se déclarant *chrétiens* à Antioche, ceux des disciples ou des nouveaux convertis qui suivaient principalement l' impulsion de s. Paul, rompirent solennellement avec le judaïsme. Ce mouvement fut suivi dans toutes les églises établies parmi les gentils. Les apôtres qui étaient restés en Judée laissèrent faire, ou approuvèrent. Enfin le christianisme, en abandonnant le sabbat, et en transportant au dimanche le jour du repos, parut répudier complètement la loi de Moïse. Nous avons mille preuves que ces innovations ne s' établirent pas sans des dissensions et des déchirements. Tous les premiers schismes sont venus de la question du sabbat. C' est qu' en effet cette question marquait le point capital du débat, qui était de savoir si le christianisme était une continuation du mosaïsme ou une religion nouvelle. Peu à peu les sectes qui, tout en adoptant la nouvelle-alliance, prétendirent la subordonner à l' ancienne, furent regardées comme des hérésies. C' est ainsi que la base essénienne du christianisme fut véritablement effacée par le développement immense que prit l' idée messiaïque que p782 Jésus avait lui-même greffée sur la métaphysique et la morale des esséniens. Il est évident, au surplus, qu' il devait en être ainsi. Car, après la prédication de Jésus, quand l' essénianisme viendrait, pour ainsi dire, à reprendre possession de lui ; quand, en s' interrogeant et en regardant autour d' eux, les disciples du messie verraient qu' au fond ils étaient esséniens, deux effets différents devaient se produire. L' essénianisme était si antique, si profond, si bien organisé, si riche en livres et en monuments, que les esséniens partisans de Jésus, tout en adoptant Jésus comme le messie, devaient considérer plutôt sa prédication comme une suite que comme un commencement, plutôt comme une dérivation de l' essénianisme que comme une initiation absolument nouvelle. Ils devaient voir en lui, pour ainsi dire, un des leurs. Ils avaient déjà eu tant de saints hommes et de prophètes parmi eux, que Jésus, bien qu' ayant un caractère spécial, ne devait pas leur produire le même

effet d'originalité absolue, comme métaphysicien, moraliste, et homme inspiré, qu'il faisait à des pharisiens ou à des saducéens convertis. Leur tendance devait donc être de le rattacher à la tradition essénienne, sans bouleverser l'antique deutérose de laquelle ils le regardaient comme étant lui-même issu. Tous ces juifs esséniens, devenus chrétiens, devaient, p783 en un mot, chercher des explications pour interpréter l'apparition du messie sans cesser d'être esséniens. Mais ces explications, qui allaient toutes à attendre tranquillement et sans agir la venue définitive du Christ au septième millénaire, ne pouvaient être du goût des ardents disciples qui avaient d'abord aperçu dans Jésus le messie, le roi résurrecteur, le prophète transformateur, et non point l'essénien. Pour ceux-là, la venue du messie était un fait d'une nouveauté et d'une originalité absolue. Tout devait changer, il fallait agir ; Jésus lui-même leur avait ordonné de prêcher son évangile et sa venue. Il en devait être de même, à d'autres égards, des pharisiens instruits qui se convertissaient. Ces pharisiens venaient aussi à la foi nouvelle avec leurs préjugés. Eux, ce n'était pas Jésus, en tant que métaphysicien et moraliste, qu'ils revendiquaient ; mais c'était Jésus en tant que messie juif. Le pharisaïsme et ses scribes n'avaient-ils pas depuis longtemps annoncé le messie ? Les pharisiens n'avaient-ils pas leurs opinions toutes faites à son égard ? Ne prétendaient-ils pas savoir, point par point, comment tout se passerait lors de la venue du Christ ? N'avaient-ils pas supputé les temps, calculé les prophéties ? N'enseignaient-ils pas, du moins certains d'entre eux, tout ce qu'il fallait croire sur la *palingénésie*, p784 la fin et la résurrection du monde, la Jérusalem nouvelle, etc... ? Ces pharisiens convertis devaient donc prétendre aussi à la direction de la secte naissante, et ils ne pouvaient que lui donner une direction juive, c'est-à-dire faire du christianisme une suite et une continuation du pharisaïsme. Aussi voyons-nous dans les *actes* que ce fut précisément sur ce point que le débat s'engagea parmi les chrétiens, à l'époque où on leur donnait communément les noms de *nazaréens* et d'*esséniens*. " or, disent les *actes*, " quelques-uns qui étaient venus de Judée (à " Antioche) enseignaient les frères, et leur " disaient : si vous n'êtes circoncis selon l'usage " de Moïse, vous ne pouvez être sauvés... etc. " p785 on voit dans ce récit plein de naturel les diverses traditions juives en lutte au sein de ce noyau primitif d'où sortit le christianisme. On s'est demandé quelquefois pourquoi nous avons aujourd'hui quatre évangiles au lieu d'un, et pourquoi, dès la fin ou plutôt dès le milieu du premier siècle, il y avait ces quatre évangiles. La réponse est bien simple, quoique je ne sache pas qu'elle ait été faite encore. C'est qu'il y avait quatre traditions, quatre tendances fort diverses au sein du christianisme primitif. Les quatre évangiles ont, en effet, chacun un caractère particulier. On dit (mais cette opinion n'a d'autre fondement que l'assertion d'un chroniqueur ecclésiastique du neuvième siècle) que ces quatre évangiles furent choisis par le troisième concile de Nicée, et sanctifiés à l'exclusion de toute autre légende. Ce qui est certain, c'est qu'ils comprennent à eux quatre toute la tradition des écoles diverses dont la synthèse fonda le christianisme. J'ai dit plus haut que l'idée de la *palingénésie* p786 ou de l'ère messiaïque venant, à une certaine époque, à se répandre parmi les juifs, il était inévitable que les trois sectes entre lesquelles se divisait le mosaïsme fussent fortement modifiées et transformées par cette idée. J'ai prouvé également que les gentils étaient préparés de toute façon à croire à une époque prochaine de *palingénésie*. J'ai montré que tous les débris des sectes philosophiques convergeaient à cette croyance. Donc, si l'idée de la venue du messie venait aussi à se répandre chez les gentils, les antiques philosophies de la Grèce apporteraient leur tribut à cette idée, et réciproquement seraient transformées par elle. Or la grande philosophie grecque avait été le platonisme ; et, à cette distance des origines, et dans une pareille décomposition, le platonisme représentait toute la philosophie grecque. En tout cas, il est évident que la seule école payenne qui s'attacherait au messie devait venir à lui par Platon et ressortir du platonisme. Donc, outre des saducéens, des esséniens, des pharisiens, le messie ou le Christ aurait encore, pour le comprendre à leur manière, des platoniciens. Les quatre évangiles consacrés dès les premiers siècles, et qui sont incontestablement du premier siècle, offrent l'expression de ces quatre écoles, savoir, des trois écoles juives et de l'école grecque, mais transformées par la croyance au messie. p787 L'évangile de Jésus-Christ suivant s. Matthieu est l'évangile écrit ou rédigé par un saducéen converti et transformé. Celui de s. Marc est d'un essénien. Celui de s. Luc est d'un pharisien. Celui de s. Jean est d'un juif platonicien. Ces différences n'empêchent pas une certaine unité de régner dans ces quatre évangiles. Et voici comment. Jésus lui-même n'est ni saducéen, ni pharisien, ni platonicien ; il est essénien, mais il n'est pas essénien pur, puisqu'il croit être le messie, et qu'il prêche la *palingénésie* ou résurrection du monde. Le caractère de Jésus et l'unité qui est en lui font donc l'unité de l'évangile. Mais ceux qui le considèrent, qui racontent sa vie, qui rapportent ses paroles, cherchent à le comprendre et le comprennent chacun à leur manière. De là la diversité dans l'évangile, c'est-à-dire les quatre évangiles. Supposez un saducéen converti au messie, au Christ. évidemment, dans les trois idées que comprend, comme nous l'avons vu, l'idée générale de *palingénésie*, c'est à l'idée cosmique, à l'idée d'une transformation physique du monde, qu'il s'attachera de préférence. Il verra surtout dans le Christ un faiseur de miracles, un transformateur, un résurrecteur. Et comme ce saducéen est attaché aux choses temporelles et politiques, non seulement p788 parce qu'il est juif, mais parce qu'il est saducéen, le *roi juif*, le *prophète* promis par les prophètes, sera aussi toujours présent

à sa pensée. Il verra donc dans la venue du messie une époque de palingénésie cosmique et politique. Mais sa vue pourra bien s'arrêter là. La résurrection psychique ou psychologique sera moins son affaire ; la haute métaphysique sera pour lui lettre close. Cependant, comme le messie l'a séduit par sa charité, par sa doctrine d'égalité et de fraternité, par son essénianisme en un mot, cette doctrine essénienne sera largement répandue, en tant que politique et morale, dans l'évangile que je suppose écrit par ce saducéen. Tel est, en effet, l'évangile de s. Matthieu. Le Christ y apparaît à la fois comme le plus grand des révolutionnaires, comme l'apôtre de l'égalité, de la fraternité, et comme un être doué d'un pouvoir magique qui va opérer la grande révolution cosmique prédite par l'astrologie et la grande révolution juive prédite par les prophètes. Mais l'idée que représente particulièrement l'évangile de s. Jean, l'idée métaphysique, y manque presque complètement. On m'objectera peut-être qu'il suffit de lire de suite les trois évangiles de s. Matthieu, de s. Marc, et de s. Luc, pour voir qu'ils se répètent littéralement en beaucoup d'endroits, en sorte qu'ils semblent tous les trois empruntés, pour la plus grande partie, à un proto-évangile plus étendu que chacun d'entre eux. Je souscris complètement à cette idée d'un évangile primitif, dont les trois que nous avons sous les noms de s. Matthieu, de s. Marc, et de s. Luc, auraient été extraits. Mais il n'en est pas moins vrai que ces trois évangiles extraits d'un évangile primitif ont le caractère que je dis ; et j'ajoute qu'ils ne furent ainsi extraits, rédigés et vulgarisés à part, que parce qu'il était inévitable que les trois sectes juives, tout en se réunissant pour croire que Jésus était le messie, ne le comprendraient pas absolument de la même manière, et que par conséquent chacune de ces trois tendances aurait son évangile. Les érudits savent que la supposition d'un premier évangile où puisèrent les rédacteurs connus sous les noms de s. Matthieu, de s. Marc, et de s. Luc, n'est pas une pure supposition. Les nazaréens et les ébionites, au quatrième siècle, possédaient cet évangile primitif. Pour le nier, il faut rejeter les autorités les plus certaines et les plus évidentes. Telle est par exemple celle de s. Jérôme, qui parlant de cet évangile des nazaréens et des ébionites, nous apprend qu'il l'avait lui-même traduit de l'hébreu en grec, et que " cet évangile était généralement considéré comme " l'original de celui qui avait cours parmi les " chrétiens p790 " sous le nom de s. Matthieu. " puisque s. Jérôme l'avait traduit (et en effet il en cite souvent des passages), il devait bien savoir si l'opinion ou non, plausible. Il est évident qu'il pensait en effet que c'était là le texte sur lequel l'évangile grec de s. Matthieu avait été rédigé. Mais s. épiphane le dit positivement et sans aucune hésitation : " les nazaréens possèdent l'évangile " selon Matthieu, mais en hébreu et tout-à-fait " complet. " Eusèbe nous apprend que cet évangile des nazaréens était regardé par beaucoup comme canonique. On l'appelait l'évangile selon les hébreux. S. Clément d'Alexandrie et d'autres anciens pères le citent sous ce nom. C'est peut-être p791 pour cette raison que Théodoret l'appelle l'évangile de s. Pierre. Enfin nous voyons par s. Jérôme que tandis que l'opinion vulgaire lui donnait s. Matthieu pour auteur, d'autres le rapportaient aux apôtres en général et l'appelaient l'évangile des apôtres. Il n'y a presque pas lieu de douter que cet évangile primitif avait en effet s. Matthieu pour auteur, et que notre évangile actuel de s. Matthieu en est le reflet le plus fidèle ; j'entends qu'il en reproduit plus intégralement le caractère que les évangiles de s. Marc et de s. Luc. Toute la tradition chrétienne est d'accord sur un point : c'est que l'évangile de s. Matthieu fut d'abord écrit en hébreu, c'est-à-dire en syriaque, dialecte mêlé d'hébreu et de chaldaïque ; les trois autres furent écrits en grec. Suivant la tradition orientale, Matthieu p792 ou Lévi aurait été galiléen et de la ville même de Nazareth. Il fut d'abord publicain, ce qui était un métier infâme chez les juifs. Il raconte lui-même comment Jésus, l'ayant rencontré dans un bureau des impôts, lui dit : " suis-moi, " et en fit un apôtre. Il écrivit l'histoire de la prédication de Jésus, telle qu'il l'avait comprise, et raconta ce qu'il savait, ce qu'il avait vu, ou ce qu'il avait entendu dire, dans les premières années qui suivirent la mort ou la disparition du maître. Selon les uns, ce fut huit ans seulement après la passion ; selon d'autres, dix ou douze ; ceux qui mettent le plus d'intervalle rapportent que quinze ans s'étaient écoulés. C'est bien de cet évangile qu'il faut dire ce que Rousseau disait en général de l'évangile, que si un tel livre était faux, l'auteur d'un tel livre serait plus inexplicable encore que le héros. La vérité éclate et déborde partout dans le récit de s. Matthieu, malgré le merveilleux et le fantastique qui sont mêlés à cette vérité. Sans doute un sombre fanatisme, produit par une absolue confiance dans la fin prochaine du monde et dans l'avènement prochain du fils de Dieu, s'est emparé de l'esprit du publicain converti, du saducéen p793 transformé ; et, ainsi frappé jusqu'au fond de son être, tout prend aux yeux du chroniqueur de Jésus un air étrange, un aspect bizarre et qui tient du rêve, tout devient miracle. Mais pourtant le naturel subsiste. C'est un homme du peuple exalté qui raconte avec exaltation ; c'est de la poésie populaire. La poésie populaire est de la poésie, mais c'est aussi de la réalité, de la vérité. Le vrai poète populaire s'identifie avec son sujet, au point de ne pas distinguer ce qui vient de son imagination et ce que lui fournit son sujet, confondant ainsi la poésie et la vérité. Tel est s. Matthieu. C'est l'homme du peuple, et en ce sens c'est l'homme. Il est à la fois transformé et lui-même. Aussi fait-il entendre autant de paroles de menace et de colère que de paroles de charité. Jésus, chez lui, est bien essénien, en ce sens que Jésus prêche admirablement la charité, la fraternité ; mais Jésus néanmoins est toujours menaçant. C'est

que Matthieu est l' homme du peuple qui se relève contre ses tyrans. Rois, prêtres, riches, spoliateurs à titres divers des biens que Dieu donne à tous les hommes, sont ses ennemis naturels. Il les accable sans cesse de malédictions. Il a toujours pour eux en réserve *le feu de la géhenne*. la *géhenne* était l' antique nom que les juifs donnaient à cet horrible baptême de feu dont les adorateurs de Moloch baptisaient leurs enfants. Ce feu est devenu pour s. Matthieu p794 le feu palingénésique de la fin du monde ; et de même qu' il a le *sabbat divin* ou le *règne de Dieu* pour les pauvres et les inférieurs, il a la *géhenne* ou le *feu éternel* pour les puissants et pour les riches. Comment un tel évangile, un évangile si révolutionnaire, si radicalement insurrectionnel, où le messie abolit réellement tout ordre et toute hiérarchie, aurait-il pu convenir de tous points soit à des pharisiens, soit à des esséniens, habitués depuis longtemps, les uns au sacerdoce, les autres à une doctrine pacifique qui reposait sur une profonde connaissance de l' essence même de la vie ? Comment un tel évangile, où le messie était plutôt un miracle qu' une idée, un phénomène qu' une essence, aurait-il pu satisfaire les penseurs sortis des écoles grecques et orientales ? Aussi, après un certain temps, les esséniens, les pharisiens, et les platoniciens, eurent chacun leur évangile. Eusèbe rapporte ce curieux témoignage d' un évêque de Phrygie, contemporain des apôtres, Papias, qui avait été, dit-on, disciple de s. Jean : " Matthieu d' abord écrivit en hébreu un évangile, " que chacun ensuite interpréta suivant ses " lumières. " Eusèbe n' a pas compris cette tradition p795 antique qu' il rapporte. Il semble croire que les interprétations diverses dont parle Papias tenaient à la langue dans laquelle Matthieu écrivit : cela est absurde, puisque Matthieu écrivit en syriaque, langue que l' on parlait en Judée. Il est évident que la différence des interprétations dont parle Papias tient au fond même des idées et des faits contenus dans le récit de Matthieu, ou bien que Papias a voulu dire que des versions diverses furent faites de ce récit, suivant le sens général que les traducteurs lui donnaient. C' est en effet ce que nous voyons de nos yeux, lorsque, après avoir lu le s. Matthieu incomplet et tronqué de la version grecque, nous lisons à la suite s. Marc, s. Luc, et s. Jean. Quand donc les anciens pères nous disent que s. Marc écrivit son évangile, suivant les uns à Rome, suivant d' autres à Alexandrie, étant dans la compagnie de s. Pierre, ou que s. Luc écrivit le sien étant à Rome avec s. Paul, ils ne veulent rien dire autre chose, sinon que s. Marc et s. Luc traduisirent à leur manière l' évangile primitif, l' évangile de s. Matthieu, en y ajoutant ou en en retranchant. Et comment, en effet, auraient-ils pu vouloir dire autre chose, quand il ne fallait que regarder pour voir que ces évangiles se répètent littéralement en grande partie ? Or, puisque Matthieu p796 est incontestablement le premier selon eux, Marc et Luc ne sont donc que des traducteurs et des arrangeurs. Qui pourrait nier, par exemple, que l' évangile de s. Matthieu ne soit la base de l' évangile de s. Marc ? Les plus aveugles admettent aujourd' hui cette vérité. " l' évangile de s. Marc, dit un écrivain " catholique, n' est presque qu' un abrégé de celui " de s. Matthieu. L' auteur emploie souvent les " mêmes termes, rapporte les mêmes histoires, et " relève les mêmes circonstances. " oui, mais il faut ajouter que s. Marc, tout en copiant en abrégiateur le récit de s. Matthieu, lui donne une couleur qui n' était pas dans l' original. Il l' interprète, comme dit Papias, suivant ses lumières. Il en fait l' évangile plus particulièrement essénien. Quand s. Matthieu fait dire à Jean-Baptiste : " pour moi je vous baptise d' eau, " lui (le messie) vous baptisera du saint-esprit " et du feu ; " s. Marc supprime le baptême par le feu, et fait dire à Jean-Baptiste : " il est vrai " que je vous ai baptisés d' eau, mais il vous " baptisera du souffle divin. " c' est que l' évangéliste essénien n' entendait pas absolument la *palingénésie* d' une façon aussi matérielle que le saducéen converti. Le Christ de s. Marc p797 est beaucoup moins terrible et, si j' ose le dire, moins cruel, que celui de s. Matthieu : il ne baptise point par *le feu*, mais seulement par l' illumination de l' esprit divin. Et comment, en effet, un essénien n' aurait-il pas tâché d' effacer ce baptême de feu qui revient si souvent dans l' évangéliste primitif ! La pensée de s. Matthieu est claire : pour lui il n' y a qu' un dogme, la résurrection ; Jésus ressuscité ressuscitera les hommes ; alors ceux qui dorment se réveilleront ; il les jugera : aux uns il donnera le *sabbat divin*, aux autres la *géhenne*. voilà une idée claire. Mais les esséniens, qui avaient depuis longtemps la croyance à un paradis et à un enfer, ne pouvaient abandonner entièrement cette croyance. Ils voulaient bien admettre le règne du messie, mais leur ancien dogme leur restait toujours cher. Donc pour eux le messie ne devait pas, comme pour s. Matthieu, créer *à novo*, si je puis ainsi parler, le paradis et l' enfer. Ce paradis et cet enfer existaient : donc Jésus n' allait pas les donner aux hommes pour la première fois. La venue du messie avait un autre sens, un autre but. S. Marc n' ose pas déterminer ce sens, ce but ; mais il supprime, il corrige, il modifie, il altère le livre qu' il traduit. Il y a un autre exemple bien remarquable de ces altérations que se permet s. Marc. Quand les disciples demandent à Jésus quel sera leur lot, à eux qui ont tout quitté pour aller à lui ; dans p798 s. Marc Jésus répond : " je vous dis, en vérité, qu' il " n' y a personne qui ait quitté maison, ou frères, ou " soeurs, ou père, ou mère, ou femme, ou enfants, ou " des terres, pour l' amour de moi et de l' évangile, qui " n' en reçoive, dans ce siècle même, cent fois autant, " en maisons, frères, soeurs, mères, enfants et terres, " avec des persécutions, et dans le siècle à venir " la vie éternelle. " combien ce passage est différent dans s. Matthieu : " je vous dis en vérité " à vous qui m' avez suivi que lorsque, dans la " palingénésie, le fils de l' homme sera assis sur le " trône de sa gloire, vous aussi serez assis sur " les douze trônes jugeant les douze

tribus " d' Israël... etc. " qui ne voit que s. Matthieu, suivant obstinément son idée du *règne de Dieu sur la terre*, et de la *prochaine révolution cosmique et politique*, fait faire à Jésus une réponse nette et positive ? Vous serez sur des trônes, vous jugerez les douze tribus d' Israël, vous aurez p799 cent fois ce que vous aurez perdu pour moi ; car ce sera alors le grand sabbat, et vous vivrez éternellement dans cet état de supériorité que votre dévouement actuel vous aura mérité. Ceux qui sont grands aujourd' hui seront abaissés, ceux qui sont riches seront pauvres : quant à vous, vous serez grands et riches. Voilà ce que s. Matthieu fait dire à Jésus. Il ne s' agit pas là de *persécutions* à encourir dans le siècle présent, en vue de la vie éternelle dans un certain siècle à venir laissé dans l' indéterminé et dans le vague. Car combien de fois, dans s. Matthieu, Jésus n' affirme-t-il pas que la *palingénésie* est voisine, très-voisine : " quiconque voudra sauver " sa vie la perdra, et quiconque perdra sa vie pour " l' amour de moi la trouvera... car le fils de l' homme " doit venir bientôt dans la gloire de son père, avec " ses anges, et alors il rendra à chacun selon ses " oeuvres. Je vous dis en vérité qu' il y en a quelques " uns de ceux qui sont ici présents qui ne mourront " point qu' ils n' aient vu le fils de l' homme venir en " son règne. " mais s. Marc tourne d' une façon mystique le passage qu' il traduit. La richesse que Jésus prédit à ses disciples se réduit chez lui à la richesse que donne la charité. Vous serez riches, fait-il dire à Jésus ; car, par la charité, les p800 autres étant unis à vous, tous deviendront pour vous des frères, des soeurs, des pères, des amis ; et la propriété étant commune, vous aurez au centuple ce que vous aurez abandonné. " les vieillards " esséniens, dit Philon, n' ont pas qu' un ou deux " fils à leur service ; ils ont mille bras pour les " nourrir, mille intelligences pour leur venir en " aide. " c' est de cette façon que s. Marc conçoit ou exprime la promesse du Christ ; et comme il ne croit pas que le *règne* vienne aussi vite que l' imagine s. Matthieu, il a encore soin d' intercaler cette restriction : vous aurez ces richesses que je vous dis, *avec des persécutions* ; mais la vie éternelle viendra un jour vous récompenser autrement. Est-il possible de s' écarter de son auteur plus que ne fait ici s. Marc ? Chaque fois, au surplus, que revient dans s. Matthieu quelque assertion positive sur la vie future ou sur la *palingénésie*, le même embarras se fait sentir dans son abrégiateur. J' ai cité plus haut l' important passage de s. Matthieu où les saducéens, qui ne croyaient pas à un paradis et à un enfer, et qui ne croyaient pas non plus à la résurrection, viennent pour embarrasser Jésus avec leur problème de la veuve aux sept maris. Matthieu, se reportant à l' idée moisiaque, fait dire à Jésus : " l' essence de p801 la résurrection consiste en ce qu' Adam est éternel. Dieu ne dit-il pas dans l' écriture : je suis le dieu d' Abraham, le dieu d' Isaac, le dieu de Jacob ! Dieu n' est pas le dieu des morts, mais le dieu des vivants. Jacob, Isaac, Abraham, sont l' Adam éternel... etc. " tel est certainement le sens de la réponse profonde de Jésus dans s. Matthieu. On sent là le saducéen qui a ouvert les yeux, et qui comprend la question de la continuité de la vie comme le mosaïsme en fournissait l' induction. Mais s. Marc, qui ne peut condamner implicitement, d' une façon aussi complète, la croyance essénienne d' un paradis et d' un enfer, interprète le texte de s. Matthieu comme si celui-ci avait voulu prouver seulement qu' il y aurait une résurrection : " et à l' égard des morts, dit-il, " *pour montrer qu' ils p802* " doivent ressusciter, *n' avez-vous pas lu dans " Moïse, etc. ; " ce qui n' a aucun sens. S. Marc fut évêque d' Alexandrie ; il passe pour le fondateur du christianisme en égypte. Or nous voyons, par ce que Philon rapporte de l' essénianisme et des thérapentes, et par l' esprit général de tous les écrits de Philon, que l' essénianisme dominait à Alexandrie avant la naissance de Jésus. Il s' était fait en égypte, dans le mosaïsme, une sorte de décomposition des sectes, telle que des pharisiens mêmes, comme Philon, étaient esséniens à bien des égards. L' évangile de s. Marc est donc un abrégé de s. Matthieu écrit dans le sens le plus convenable aux juifs d' Alexandrie. C' est l' évangile juif alexandrin. C' est l' évangile essénien. Les plus belles choses révolutionnaires de s. Matthieu sont supprimées dans s. Marc, comme dans s. Luc. Où trouverez-vous dans les évangiles, ailleurs que dans l' évangéliste primitif, le sermon sur la montagne dans toute sa vérité passionnelle ? Où ailleurs que dans s. Matthieu, Jésus dit-il aux hommes : vous n' aurez pas de maîtres, de supérieurs, de docteurs, de rabbins ; vous n' aurez que le fils de Dieu. Les esséniens étaient sans doute partisans de l' égalité ; mais ils n' étaient arrivés à établir cette égalité que par une discipline, une organisation ; ils avaient des anciens, des chefs, des directeurs. Leurs moeurs étaient pacifiques, p803 leur doctrine de la communion absorbait tout leur être. Un appel à la liberté, à l' indépendance, et une sorte d' esprit anarchique comme celui qui inspire parfois les plus belles pages de l' évangéliste primitif, ne pouvaient être pour eux aussi séduisants que pour le pauvre peuple en Judée, opprimé par ses rois, ses gouverneurs étrangers et ses pontifes, accablé de tributs, et soumis à mille outrages. On s' est demandé pourquoi il n' y a pas de généalogie de Jésus dans s. Marc. L' idée populaire du messie, l' idée que ce messie devait descendre de David pour répondre aux prophéties, pouvait s' allier dans la tête du démocrate s. Matthieu avec sa conception du messie ; tandis qu' une pareille généalogie non seulement n' était pas nécessaire aux esséniens, mais était même contradictoire à leur doctrine. La généalogie reparait dans s. Luc. Mais qu' y a-t-il d' étonnant à cela ? Celui-ci est l' évangéliste de la tradition pharisienne. S. Luc est l' évangéliste de s. Paul, le compagnon et l' interprète de s. Paul. Or s. Paul, quoique son hardi génie l' ait fait rompre le premier avec le judaïsme, était pharisien, disciple de Gamaliel, élevé aux pieds de ce rabbin célèbre, comme il le dit lui-même dans les actes. est-il étonnant que des rapports, vrais ou faux, de Jésus avec le sacerdoce p804 juif ouvrent l' évangile de s. Luc ? Où trouver ailleurs que dans s. Luc ce double message que Dieu fait faire par l' ange Gabriel pour annoncer la naissance de Jean-Baptiste et de Jésus ? Toute l' économie de l' évangile de s. Luc perce dans ce premier chapitre, qui non seulement n' a pas d' analogue dans les autres évangiles, mais s' éloigne prodigieusement de ce que raconte l' évangéliste*

primitif. Suivant s. Luc, donc, la conception de Jean-Baptiste et celle de Jésus ont été arrêtées par un même décret dans les conseils de l' éternel. De la race d' Aaron, par Zacharie le sacrificateur, doit naître miraculeusement Jean-Baptiste ; et de Marie, dans la maison de Joseph descendant de David, doit naître le messie par un autre miracle. Qui ne voit tout d' abord le symbole, et la liaison que l' évangéliste pharisien veut établir ? Le sacerdoce juif va se transformer, et le sacerdoce chrétien va naître. Jean-Baptiste descend d' Aaron, Jésus descend de David. L' un annoncera l' autre dès le ventre de sa mère : " la voix de ta " salutation, dit élisabeth à sa cousine, n' a pas " plus tôt frappé mes oreilles, que le petit enfant " a tressailli de joie dans mon sein. " Zacharie, le vieux prêtre juif, avait d' abord refusé de croire au prodige qui allait s' accomplir en lui ; il avait repoussé comme impossible p805 cette naissance d' un rejeton. Je suis trop vieux, avait-il dit, je dois mourir sans postérité ; et l' ange, le trouvant incrédule, l' avait frappé et rendu muet. Zacharie est l' image du sacerdoce hébreu, qui paraît condamné à finir sans postérité, et d' où sortira pourtant le rejeton sauvage, le nazaréen Jean-Baptiste, sur lequel sera greffé Jésus, l' arbre nouveau, la tige fertile dont David devait fournir le germe, suivant les prophètes : et egredietur virga de radice jesse, et germen de radice ejus ascendet... radix jesse, qui stat in signum populorum. le symbole sous lequel s. Luc a voulu figurer ce passage du sacerdoce juif au sacerdoce chrétien se poursuit tout au long p806 dans son récit. Zacharie retrouve la parole pour signifier lui-même la volonté de Dieu. Il reconnaît que sa race doit céder le sacerdoce, mais il se félicite qu' elle ait fourni un précurseur. " et toi, petit enfant, dit-il à son fils, tu seras " appelé celui qui annonce le souverain, car tu " marcheras devant le seigneur, pour lui préparer ses " voies. " tandis que Jean est mené au désert, Jésus est conduit au temple. Alors tout le vieux clergé s' empresse auprès de Jésus nouveau-né : un instinct divin révèle aux juifs que le ministère va passer à cet enfant. Siméon chante son cantique : *nunc dimittis servum tuum, domine.* c' est le sacerdoce hébreu qui donne sa démission. Anne la prophétesse s' avance chargée d' années, et reconnaît aussi le sauveur d' Israël. S. Luc est si imbu de cette idée, et si occupé de trouver un lien entre les deux sacerdoxes, qu' il ferait volontiers élever Jésus-Christ dans le temple, aux pieds des docteurs. Tandis que s. Matthieu donne à Jésus une enfance et une jeunesse solitaires, et qu' il résulte même de son récit que, sauvé d' abord par la fuite en égypte, et mené ensuite à Nazareth, il fréquentait fort peu les docteurs de Jérusalem, s. Luc, supprimant la fuite en égypte et tout ce qui suit dans s. Matthieu, se plaît à raconter que Jésus, dès ses plus jeunes p807 années, s' échappa un jour de fête et quitta ses parents pour aller vivre dans le temple, où sa mère le retrouva " au milieu des docteurs, les écoutant " et leur faisant des questions. " toutes ces merveilles se lisent dans s. Luc, et ne se lisent que dans s. Luc. Elles sont loin, je le répète, de s' accorder avec le récit original de s. Matthieu. Mais nous ne devons pas nous étonner de les trouver dans l' évangile sacerdotal de la tradition pharisienne. Ce n' est pas que je croie que s. Luc, avant d' être chrétien, eût été pharisien. Loin de là, je crois qu' il était *essénien* avant sa conversion au christianisme, et je vais donner des raisons assez plausibles de mon opinion. Mais s' il y a un fait certain dans les anciennes traditions concernant les évangélistes, c' est que s. Luc écrivit dans la compagnie de s. Paul, et que son évangile est celui de l' école de s. Paul. C' est donc du maître plutôt que du disciple, c' est du pharisien transformé s. Paul, que vient, dans cet évangile de l' école de s. Paul, le caractère que j' y distingue. Quant à s. Luc lui-même, on sait qu' il n' avait pas la qualité d' Hébreu ; mais c' est bien à tort, ce me semble, qu' on en a fait un médecin païen converti. Qu' il ne fût pas hébreu dans toute la rigueur des formes, c' est p808 s. Paul lui-même qui nous l' apprend. Car, dans l' épître aux colossiens, après avoir salué cette église au nom de trois juifs qui étaient alors avec lui, il ajoute : " ils sont hébreux de race, et ce " sont les seuls qui travaillent maintenant avec " moi pour le royaume de Dieu, et de qui j' aie " reçu de la consolation. " et, continuant, il dit, suivant le sens qu' on donne ordinairement à ce passage : " Luc le médecin, notre cher Luc, et " Démas, vous saluent. " en supposant donc, avec toute la tradition chrétienne, que Luc, l' auteur de l' évangile et des *actes*, soit celui dont parle ici s. Paul, il en résulte que Luc n' était pas juif de naissance, ou, pour mieux dire, qu' il n' avait pas le titre d' hébreu. On trouve dans les *actes* une autre induction qui prouve qu' il n' était pas juif de Judée, et qu' il ne parlait pas la langue qu' on parlait à Jérusalem. à propos du champ acheté par Judas avec le prix de sa trahison, s. Luc rapporte que cela était si connu de tous les habitants de Jérusalem, " que ce champ avait été " appelé en leur propre langue *haceldama*, " c' est-à-dire le champ du sang. " certes il n' aurait pas été naturel à un juif de Jérusalem ou de la Syrie de parler de p809 cette manière. Aussi, à partir de s. Jérôme, tous les écrivains ecclésiastiques ont-ils supposé que Luc était un grec d' Antioche converti par s. Paul. Mais est-il probable qu' un grec, un gentil, ait en effet écrit les *actes* et l' évangile connu sous le nom de s. Luc ? Comment une si parfaite transformation, qui n' aurait laissé absolument rien percer des sentiments d' un ancien païen, aurait-elle pu s' accomplir ? On sent partout dans les pères chrétiens des époques suivantes l' origine d' où ils étaient sortis : rien de pareil dans s. Luc. Je croirais donc plus volontiers que s. Luc avait été élevé soit à Antioche, soit ailleurs, dans la religion juive, mais qu' il n' avait pas le titre d' hébreu, titre que la naissance et certaines conditions pouvaient seules donner. Voyez comme s. Paul, en vingt endroits, détermine lui-même les conditions nombreuses qu' il fallait réunir pour être considéré comme juif de race : " ayant été circoncis " le huitième jour, étant de la race d' Israël, de la " tribu de Benjamin, né hébreu, de parents hébreux, " ayant été pharisien quant à la manière d' observer " la loi, etc. ; " voilà comme s. Paul se

défini. S. Luc pouvait avoir une condition analogue à celle de l' autre disciple de s. Paul, Timothée, qui, " étant né d' une femme juive, avait p810 " connu les saintes écritures dès son enfance, " mais n' avait pas pour cela la qualité de juif. J' irai maintenant plus loin, et je dis que s. Luc, avant d' avoir été converti au christianisme, paraît avoir été essénien. Outre son évangile, qui renferme des traces incontestables d' essénianisme dogmatique, j' en apporterai pour preuve cette dénomination même de *médecin* que s. Paul lui donne, et que la tradition chrétienne a ensuite entendue comme si s. Luc eût été en effet un médecin qui s' était converti au christianisme. On sait que ceux des esséniens qui vivaient dans le célibat se recrutaient en adoptant des enfants. Il n' y aurait donc rien d' étonnant à ce que, sans avoir par sa naissance la qualité légale d' hébreu, Luc eût été essénien. Quant au nom d' *iatros*, médecin, que lui donne s. Paul, la doctrine des esséniens, ayant pour objet l' être, la *vie*, le *salut*, était considérée par eux comme un *salut*, une *guérison*. aussi Josèphe remarque qu' ils cultivaient la médecine du corps, comme celle de l' âme, ne séparant pas ces deux sciences, et les regardant comme indivisibles dans l' unité de la vie. Enfin chacun sait que leurs contemplatifs s' appelaient en égypte *thérapeutes*, c' est-à-dire *médecins*. si s. Paul, au lieu du mot *iatros*, avait employé le synonyme *thérapeutes*, p811 on aurait peut-être soupçonné le sens véritable de cette phrase : " Luc le thérapeute, notre " cher Luc, vous salue. " mais s. épiphane assurément aurait fait comme s. Paul ; il aurait pu fort bien employer le mot d' *iatros* pour désigner dans Luc la qualité de thérapeute, lui qui, donnant l' étymologie du nom de Jésus, analogue, comme nous l' avons vu, au nom d' esséniens ou d' esséens, le traduit par *guérisseur*, *sauveur*, *médecin* : *iesous kata ten ebraikèn dialektion therapeutès kaleitai, étoi iatros, kai sôtér*. malheureusement, au cinquième siècle, s. Jérôme, trompé par ce mot, se persuada que s. Luc était médecin comme l' entendaient les grecs ; et, trouvant son style plus véritablement hellénique que celui des autres évangélistes, il se confirma dans cette erreur que s. Luc était un païen converti, un savant, un médecin de profession ; et cette singulière idée est ainsi venue jusqu' à nous. p812 Il me paraît bien plus naturel de croire que s. Luc, avant de suivre s. Paul, était un juif hellénique attaché à la secte essénienne, non pas un médecin dans le sens ordinaire du mot, mais un essénien, un thérapeute. S. Luc, précisément à cause de ces diverses conditions, se trouva admirablement propre à devenir le compagnon fidèle, l' interprète et l' historien de s. Paul. Il est certain en effet que la doctrine de s. Paul fut une sorte de synthèse au moyen de laquelle le mosaïsme transformé fut porté parmi les gentils. Le dogme essénien d' un paradis et d' un enfer, combiné avec l' idée de la palingénésie messiaïque, entraîna parfaitement dans la voie de cette synthèse. Les grecs auraient-ils compris le dogme de la vie future comme le mosaïsme pur le donnait, et comme il est posé dans s. Matthieu. J' ajoute que les écrits de Philon nous montrent qu' à cette époque il s' était fait entre les deux sectes pharisienne et essénienne un tel échange, que certains pharisiens ne rejetaient pas absolument le paradis des p813 esséniens, quoique leur dogme fût autre primitivement. S. Paul pouvait donc accepter l' idée de son ami Luc le thérapeute. D' un autre côté, s. Luc, étant devenu le fidèle associé de s. Paul, dut prendre beaucoup de ses conceptions et aussi de sa politique, si j' ose ainsi parler. Or la nécessité d' un nouveau sacerdoce occupait sans cesse s. Paul. Il voulait obstinément, comme l' en accusaient les juifs, détruire le sacerdoce juif, mais pour le transformer. Il avait été pharisien, et sous un certain rapport il conservait l' esprit sacerdotal du pharisaïsme, mais pour le régénérer et l' agrandir. S. Luc écrit donc son évangile dans ce sens. Jésus, dans s. Luc, corrige plutôt les pharisiens qu' il ne les condamne absolument. Il fait souvent, il est vrai, la censure de leurs vices et de leur hypocrisie ; mais rien ne lui échappe à leur égard de comparable à la colère qu' il déploie contre eux dans s. Matthieu ; tout est adouci. Vous ne trouverez pas dans s. Luc ces mots de *serpents*, de *race de vipères*, de *sépulcres blanchis*, de *monstres dignes de la géhenne*, que s. Matthieu leur prodigue. L' idée, dans s. Luc, est que les pharisiens sont devenus des ouvriers inutiles, et p814 que le sacerdoce doit s' agrandir : " malheur à " vous, docteurs de la loi, parce qu' ayant pris " la clé de la connaissance, vous n' y êtes point " entrés vous-mêmes et avez empêché les autres " d' y entrer. " il leur montre leurs divisions intestines, leurs profonds dissentiments, et il conclut qu' ils périront par là : " tout royaume divisé " contre lui-même périra. " il n' est pas rare qu' il prête à des pharisiens des intentions généreuses pour Jésus : " ce même jour, quelques pharisiens " vinrent lui dire : retire-toi d' ici et " t' en va ; car Hérode te veut faire mourir. " partout enfin ce même esprit de modération à l' égard soit de l' ancien sacerdoce, soit de la tradition pharisienne, se montre dans s. Luc. Mais aussi la nécessité d' un nouveau sacerdoce et la supériorité du christianisme ressortent encore davantage par cette modération. Il est visible que s. Luc proportionne sa critique du sacerdoce juif au but qu' il se propose, l' établissement du sacerdoce chrétien. Ce caractère de l' évangile de s. Luc a été, jusqu' à un certain point, saisi par les pères et les écrivains ecclésiastiques. Ils s' accordent à dire que " cet évangéliste a eu surtout en vue de " traiter de tout ce qui se rapporte au sacerdoce p815 " de Jésus-Christ. " une particularité de l' évangile de s. Luc, c' est que Jésus, outre les douze apôtres, y établit encore soixante-dix autres disciples, en disant que la moisson est grande, mais qu' il y a peu d' ouvriers. Qui ne reconnaît là l' école de s. Paul ? S. Paul n' avait pas reçu sa mission des apôtres, et se disait apôtre au même titre qu' eux. Mais s. Paul voulait un sacerdoce, et cherchait la loi de ce sacerdoce. Or, dans s. Luc la distinction du sacerdoce et des laïcs est

clairement établie. Voilà dans quel sens je soutiens que l' évangile de s. Luc est d' un pharisien transformé. C' est l' esprit de s. Paul, imbu d' un certain respect pour le sacerdoce juif dont il était sorti, de s. Paul élevé *aux pieds de Gamaliel*, qui fait le caractère particulier de cet évangile. Mais l' essénianisme du rédacteur, c' est-à-dire de s. Luc, de Luc le thérapeute, y paraît souvent aussi. Le dogme caractéristique d' un paradis et d' un enfer, considérés comme existant indépendamment de la venue prochaine du règne de Dieu sur la terre, se mêle dans s. Luc à l' idée du messie et se combine avec elle, tandis qu' il n' y a pas la moindre trace d' un tel p816 mélange dans s. Matthieu. Sous ce rapport, s. Luc s' accorde avec s. Marc. J' ai déjà cité plus haut, de s. Luc, la parabole du Lazare et du riche, fondée sur cette croyance essénienne d' un paradis et d' un enfer ; je citerai encore un autre passage, qui n' est pas seulement une addition à l' évangile primitif, mais qui est une altération certaine et évidente du récit de s. Matthieu. On sait que les quatre évangiles rapportent unanimement que Jésus fut crucifié entre deux larrons. Voici le récit de s. Matthieu : " on crucifia " en même temps avec lui deux brigands, l' un à sa " droite et l' autre à sa gauche. Et ceux qui passaient " par là lui disaient des outrages... les brigands " qui étaient crucifiés avec lui lui faisaient les " mêmes reproches. " s. Marc copie fidèlement l' évangéliste primitif : " ils crucifièrent aussi avec " lui deux brigands, l' un à sa droite et l' autre à sa " gauche... et ceux qui passaient par là lui disaient " des outrages... et ceux qui étaient crucifiés avec " lui lui disaient aussi des outrages. " voici maintenant ce qu' ajoute s. Luc : " l' un des malfaiteurs " qui étaient crucifiés l' outrageait aussi en disant : " si tu es le Christ, sauve-toi toi-même et nous " aussi. Mais l' autre, le reprenant, lui dit : " ne crains-tu point Dieu, puisque tu es condamné p817 " au même supplice ? ... etc. " cette clémence de Jésus sur la croix, et ce pardon donné, en ce moment solennel, au pécheur qui se repent, sont sans doute d' admirables choses. Seulement, comment se fait-il que dans s. Matthieu et dans s. Marc il n' y ait rien de semblable, et que dans ces évangélistes les deux larrons insultent également Jésus, et meurent également sans le connaître ? Mais il y a quelque chose de plus étrange et qui s' éloigne encore davantage de l' évangile original ; c' est la mention, dans s. Luc, d' un *paradis* différent du *règne*. s' il y avait dans s. Matthieu, dans un endroit quelconque de s. Matthieu, une trace quelconque de ce *paradis* où Jésus, dans s. Luc, promet au bon larron qu' il sera ce jour même avec lui, on pourrait soutenir que cette addition de s. Luc au récit de l' évangéliste primitif n' est pas d' une inspiration toute particulière à s. Luc. Mais comme, d' un bout à l' autre, l' évangile de s. Matthieu non seulement ne parle p818 jamais de ce paradis, mais le nie partout implicitement, il faut bien convenir que le dogme essénien se fait jour ici dans s. Luc, comme il apparaît aussi, en d' autres endroits, dans s. Marc. J' ai prouvé suffisamment, je crois, mon assertion, que les trois évangiles de s. Matthieu, de s. Marc, et de s. Luc, appartiennent d' une certaine façon aux trois deutéroses du mosaïsme. Quant au quatrième évangile, celui de s. Jean, son caractère particulier est bien connu. Ce dernier des évangiles, qui, suivant toute la tradition chrétienne, ne parut qu' un demi-siècle après l' évangile primitif, est d' une inspiration aussi originale sans doute, mais assurément très différente. Tandis que s. Marc et s. Luc copient s. Matthieu, et, tout en le modifiant assez profondément, suivent pourtant son récit avec plus ou moins de timidité, s. Jean, ou plutôt l' école de s. Jean, compose un évangile véritablement nouveau. Et cependant il n' y a pas rupture, incompatibilité absolue entre l' évangile de l' apôtre Matthieu et celui de l' apôtre Jean. L' un, il est vrai, est d' un juif pur, et qui avait été saducéen avant d' être chrétien ; l' autre est d' un juif hellénique, et presque d' un grec. L' un est d' un homme du peuple, l' autre est d' un philosophe ; celui qui a écrit le premier ne connaît que Moïse et les prophètes, l' auteur du second semble avoir lu Platon plus que la bible ; l' un de p819 ces évangiles annonce un messie transformateur du monde matériel, l' autre prêche un dieu transformateur des âmes ; l' un est marqué au coin de la sensation et de la réalité, l' autre est empreint partout d' un idéalisme sublime. Et néanmoins, je le répète, il n' y a pas incompatibilité entre ces deux évangiles. Pourquoi ? Je l' ai déjà dit : c' est que la *palingénésie* pouvait être entendue sous plusieurs rapports : 1) *palingénésie cosmique*, fin du monde et résurrection du monde ; c' est le côté que s. Matthieu a surtout compris ; 2) *palingénésie politique*, qui pouvait s' entendre ou de la cité juive ou d' une cité nouvelle ; s. Matthieu, tout en l' entendant principalement de la cité juive, commence pourtant à faire entrevoir une cité nouvelle, un *nouveau peuple*, de *nouveaux enfants d' Abraham*, appelés à l' exclusion des juifs sourds et rebelles ; et après lui s. Luc, c' est-à-dire s. Paul et son école, développent surtout cet aspect de la mission de Jésus ; en sorte que l' on peut dire que l' évangéliste s. Luc est celui des quatre qui a surtout compris et représenté cette face particulière de l' idée de palingénésie ; 3) enfin *palingénésie psychique* ou *psychologique* ; c' est ici que paraît s. Jean, c' est ici qu' il brille et qu' il domine. S. Marc avait déjà fait quelques pas dans cette route ; mais s. Marc, essénien, n' avait pas pu ou voulu sortir de l' *ésotérisme* essénien. S. Jean met la lumière sur un p820 piédestal pour être vue de tous ; il ressemble à s. Paul par son audace. S. Paul abolit l' ésotérisme pharisien ; s. Jean, l' ésotérisme essénien. Les chrétiens d' aujourd' hui défendent s. Jean du plagiat de Platon : " il a pu, disent-ils, apprendre " de vive voix, par ses disciples ou par les philosophes " mêmes, quelque chose du verbe en général et du " principe dont parle Platon ; et il y a même " beaucoup d' apparence qu' il les avait principalement " en vue dans ce qu' il dit au commencement de son " évangile ;

mais c' était pour les réfuter. " misérable manière de défendre l' originalité du grand évangéliste ! S. Jean réfuter Platon ! Eh ! Ne voyez-vous pas qu' il complète, au contraire, Platon avec Moïse, qu' il ramène Platon à Moïse, qu' il rassemble les rayons disséminés dans le monde, au sein du mosaïsme comme parmi les gentils, pour en composer une vraie et complète philosophie, une religion. Jésus n' est plus pour lui une sorte d' ange descendu du ciel, un miracle, un phénomène, comme pour s. Matthieu. Le métaphysicien s. Jean cherche de l' oeil de l' esprit la vraie nature, la causalité de ce messie dont s. Matthieu n' avait vu que la manifestation. Quelle puissance est cachée sous ce messie ? Quelle essence était celle de l' homme qui a enseigné l' unité, la p821 charité, la fraternité, l' égalité, l' amour ? Il préexistait, ce messie, puisqu' il a paru ; il vivait virtuellement avant de se manifester. S' il a dit la vérité, son essence, en tant que répondant à cette vérité, était donc éternelle ; car cette vérité elle-même est éternelle. Il est donc l' essence de sa parole, l' essence cachée sous sa parole. Or sa parole est la loi de la vie ; il est donc en essence la vie, il est le principe créateur en Dieu. J' admets ici, comme on le voit, l' interprétation vulgaire que l' on donne de s. Jean, savoir qu' il a *identifié* complètement le verbe avec Jésus. Je prouverai plus loin que cette interprétation n' est pas fondée, et que s. Jean a pu voir la pensée divine ou le verbe parlant par Jésus, sans tomber dans l' idolâtrie, et sans faire de Jésus, considéré comme *révéléateur* de la pensée divine, une *personne en Dieu*, ainsi que le christianisme l' a fait après lui. Mais toujours est-il certain que, dans l' une comme dans l' autre de ces interprétations, s. Jean n' est ni un plagiaire de Platon, ni un réfuteur de ce même Platon. Il ne réfute pas Platon, il le continue. Et, d' un autre côté, on aurait tort de voir en lui un platonicien qui vient importer témérairement au sein d' une secte juive l' idée platonicienne, sans antécédent comme sans motif légitime. Car, au point de départ, s. Jean est mosaïste, et non platonicien. Il part du messie et de Jésus, il ne part pas primitivement du verbe ; et s' il p822 se rencontre avec Platon ou avec les doctrines orientales en général, sur le principe créateur et vivificateur, il n' en est pas moins vrai qu' il est parti primitivement de Jésus et de la doctrine prêchée par Jésus. Or cette doctrine est au fond la doctrine de l' *unité*, que renfermait la *genèse* de Moïse, et que les juifs, et surtout les esséniens, avaient toujours cultivée. Donc, pour rencontrer Platon sur son chemin, quant à l' essence du principe divin créateur et vivificateur, s. Jean ne sort pas du profond mosaïsme ; loin de là, il ramène de fait, comme je l' ai dit tout à l' heure, Platon à Moïse, c' est-à-dire à une doctrine plus précise, plus explicite, plus complète que celle de Platon. Oui, peut-il dire à Platon, le verbe est en essence ce que vous dites ; mais quelle est la doctrine de ce verbe ? Platon ne le savait pas, ou ne le savait qu' à demi et à travers des ténèbres ; s. Jean le sait, et le dit. Donc, bien que l' évangile de s. Jean soit l' évangile grec, l' évangile platonicien, bien qu' il ait fallu, pour le produire, l' accession des gentils au christianisme, il n' en est pas moins vrai que cet évangile est mosaïste et hébreu, à sa façon, tout autant que l' évangile de s. Matthieu, ou celui de s. Marc, ou celui de s. Luc. Il l' est, dis-je, puisqu' il part de Jésus, c' est-à-dire d' une certaine doctrine de la vie, qui était plus fortement marquée dans le mosaïsme que p823 partout ailleurs. La philosophie grecque, sans doute, a servi à donner un dernier trait, un trait suprême, à cette doctrine ; mais aussi la philosophie grecque a pris, par cette union avec le mosaïsme, un sens, une clarté, une précision qu' elle n' avait pas eus jusque-là. En même temps les aspects secondaires (je dis secondaires, bien qu' ils eussent frappé d' autres esprits d' abord et en première ligne) de l' idée de *palingénésie* viennent se grouper autour de l' idée métaphysique achevée ainsi par s. Jean à la grecque, si j' ose parler ainsi. J' entends que, pour avoir combiné l' idée du demiourgos, ou du verbe, ou du principe créateur et vivificateur en Dieu, avec la doctrine essénienne de la vie, s. Jean n' infirme pas et ne détruit pas la palingénésie. Et c' est ainsi qu' il n' y a pas rupture complète entre lui et l' évangéliste primitif. Détruit-il, je le demande, l' aspect politique ou social de la palingénésie ? Non ; loin de là, il pousse fortement les âmes à cette palingénésie sociale. Il met le verbe en nous : mais la société est un aspect de nous ; et si le verbe est en nous, le verbe par nous transformera la société humaine. S. Jean ne détruit pas davantage l' aspect cosmique de la palingénésie, aspect si cher à s. Matthieu. Il s' en occupe peu, il est vrai ; Jésus pour lui est le créateur, le vivificateur éternel. Un miracle, comme celui que comprenait s. Matthieu, n' est pas nécessaire à ce messie p824 pour manifester son essence ; car éternellement la vie du monde manifeste cette essence. Mais enfin, puisque s. Jean part de cet axiome que le verbe, la parole, la lumière s' est faite homme et a été vue dans le monde sous le nom de Jésus, il ne repousse pas et n' exclut pas absolument l' idée que ce même messie reviendra juger les vivants et les morts, et qu' il y aura une fin et un renouvellement du monde. Certes, je comprends que, dans le cours des siècles, beaucoup d' esprits, frappés de cet évangile métaphysicien de s. Jean, aient suivi l' essor qu' il ouvrait, jusqu' au point de rejeter, comme des figures assez grossières, les idées de palingénésie de s. Matthieu, et qu' ils soient arrivés ainsi à se faire du christianisme une idée nouvelle, et qui parut à l' église aussi étrange que coupable. C' est s. Jean qui a produit ce qu' on appela au moyen-âge l' *évangile éternel*. quant à nous, loin de repousser cette conclusion du christianisme, nous croyons profondément que la véritable transformation du christianisme s' accomplira par cette issue que s. Jean lui a ouverte. Mais, en fait, on peut affirmer que son inspiration n' alla pas jusque là, et que l' évangile qui lui est attribué reste dans la tradition de la palingénésie cosmique, c' est-à-dire de la

fin prochaine et de la résurrection du monde, comme l' entendaient s. Matthieu, s. Marc, et s. Luc. p825 Il faut convenir néanmoins (et ceci est une pensée de s. Augustin lui-même, pleine de sens et de justesse) que, de s. Matthieu à s. Jean, de Jésus entendu comme l' entend s. Matthieu à Jésus comme l' entend s. Jean, il y a si loin, que, si les deux autres évangiles de s. Marc et de s. Luc n' étaient pas entre deux pour combler la distance, cette distance paraîtrait incommensurable et ne pouvoir jamais être remplie. Mais entre le saducéen et le platonicien, entre l' homme de la réalité et l' homme de l' idéal, se trouvent l' essénien d' abord, le pharisien ensuite ; l' un sert à transformer l' idée cosmique du messie, l' autre l' idée sociale ou politique, et ils forment ainsi une sorte d' échelle par laquelle l' esprit du chrétien franchit l' abîme entre le premier et le dernier des évangélistes. p826 Je n' ajouterai plus qu' un seul mot pour confirmer les caractères divers que je viens d' assigner aux quatre évangiles. On sait que la tradition avait marqué chacun de ces évangiles d' une espèce de sceau hiéroglyphique. S. Matthieu était représenté ayant auprès de lui un homme, s. Marc un lion, s. Luc un boeuf, s. Jean un aigle. Ces emblèmes exprimaient, disait-on, le caractère de l' oeuvre de chacun. La figure d' homme qui est auprès de s. Matthieu signifie, disent les pères, que cet évangéliste a eu surtout en vue l' humanité dans Jésus, tandis que l' aigle de s. Jean indique que cet évangéliste a surtout considéré en Jésus la divinité. Le boeuf qui accompagne s. Luc, disent-ils encore, est l' emblème du nouveau sacerdoce. Je ne vois pas que les pères aient bien su expliquer le lion de s. Marc. Pour moi, j' aimerais mieux rapporter directement ces quatre emblèmes aux quatre écoles dont j' ai parlé, et dont j' ai fait sortir les quatre évangiles ; et je n' aurais pas besoin pour cela de m' éloigner beaucoup de l' explication ordinaire que les pères donnent de ces symboles, parce que c' est en effet le sentiment obscur qu' ils ont eu de ces quatre écoles qui les a portés à voir dans les évangélistes ces divers caractères. Si s. Matthieu, dirai-je donc, a été marqué, dès la plus haute antiquité chrétienne, du signe hiéroglyphique homme, c' est qu' il est surtout p827 occupé des choses humaines, et particulièrement de la misérable condition des inférieurs dans le monde ; c' est qu' il est, comme je l' ai dit, homme du peuple et révolutionnaire. S. Matthieu est l' expression vraie, naïve, et jusqu' à un certain point complète, de l' humanité qui attend un sauveur. Il n' a pas la science métaphysique de la secte essénienne, d' où sortit s. Marc ; ni la profonde politique de la secte pharisienne, d' où sortit s. Paul, représenté ici par s. Luc ; ni enfin le sentiment artiste et tourné vers l' infini de la secte platonicienne, que représente s. Jean. Mais il a en lui le germe de ces qualités ; et, sans être ni le savant, ni le politique, ni l' artiste, à un haut degré de développement, il comprend en lui ces trois natures ; il est le représentant de la nature humaine en général. Et, étant ainsi, les pères ont raison de dire qu' il a plutôt considéré en Jésus l' humanité que la divinité. Le lion de s. Marc, que les pères n' expliquent pas, ou expliquent fort mal, me paraît facile à comprendre, si l' on veut considérer que s. Marc, c' est l' école essénienne se ralliant au messie. Le lion, qui vit au désert et qui passe pour le roi du désert, convenait bien à cette secte, qui en effet pratiquait la vie hors du monde, qui prétendait, par la seule élévation de ses pensées, vivre indépendante, d' une vie pieuse et solitaire, loin du gros de l' humanité, et dont les p828 contemplatifs habitaient réellement au désert avec les lions. Le lion n' a-t-il pas toujours été considéré comme l' emblème de la force ; et, dans le passage de la formule trinaire de l' homme à la formule trinaire de Dieu, la *connaissance* n' a-t-elle pas souvent été appelée la *force*, la *puissance*, parce qu' il y a en effet identité en dieu entre sa connaissance et sa puissance ? Le boeuf, à son tour, était un emblème dès longtemps consacré dans les anciens cultes, pour figurer les travaux de la société civile, et le sacerdoce qui institue cette société. Or la nécessité de l' établissement d' un nouveau sacerdoce est, comme nous l' avons vu, le caractère de l' évangile de s. Luc. Enfin l' aigle a certainement le sens que les écrivains ecclésiastiques lui donnent, et se rapporte de cette façon au sublime évangile des platoniciens qui se rallièrent à s. Jean et par lui au Christ. Ces emblèmes vont donc au fond des choses, et il me semble qu' on ne trouvera pas étrange que j' allègue encore une fois ces antiques hiéroglyphes pour confirmer les rapports et les différences que j' ai établis. Tout le monde sait que les anciens pères et les écrivains ecclésiastiques croyaient que ces emblèmes avaient été divinement révélés. On prétendait qu' ils étaient tirés d' une vision d' ézéchiel. p829 Cette vision est en effet remarquable, et est si bien adaptée aux caractères distinctifs des quatre évangélistes, que l' on ne serait pas d' abord éloigné de penser qu' elle a été faite d' après eux. Dans cette hypothèse, il faudrait soutenir que le texte antique d' ézéchiel a subi des altérations avant de nous arriver. Il n' est pas absolument certain, en effet, que les écrits de ce prophète aient fait partie de l' ancien *canon* juif ; si se pourrait qu' ils eussent été rangés chez les juifs parmi les ouvrages qu' on appelait secrets ou *apocryphes*, et qui restaient confiés aux scribes, comme sources traditionnelles, mais sans avoir l' autorité et la publicité des livres canoniques. Ce qui est sûr, c' est qu' ézéchiel n' est jamais cité dans le nouveau-testament, et qu' il n' est pas mentionné dans la liste des livres hébreux canoniques donnée par Philon. On le trouve, à la vérité, indiqué dans Josèphe, et il figure dans p830 les listes de Méliton et d' Origène, de s. Jérôme et du Talmud ; mais ces dernières listes étant postérieures au christianisme, nous n' avons pas une certitude complète que les prophéties d' ézéchiel fussent publiées canoniquement chez les juifs avant la venue du Christ. De là le doute peut aller jusqu' à faire supposer que les chrétiens ajoutèrent au texte

primitif de ce prophète des prophéties déguisées, qui contribuèrent encore à le répandre. L'insertion du nom d'Ézéchiel dans les listes postérieures à Philon s'expliquerait ainsi. En ce cas rien de merveilleux qu'on trouve dans Ézéchiel une prophétie assez claire des quatre évangélistes. Mais, d'un autre côté, ce soupçon qu'on pourrait avoir d'abord que le texte d'Ézéchiel a été supposé après coup, se trouve refoulé par une objection assez forte. Car n'est-il pas étrange, dans le cas d'une pareille supposition, que cette prophétie, qui forme le premier chapitre d'Ézéchiel, et qui a pour sujet la *vision de la gloire de Dieu*, soit très-nettement rappelée dans un livre, apocryphe il est vrai, mais qu'on suppose avoir été écrit un siècle et demi environ avant Jésus-Christ, la *sagesse de Jésus fils de Sirach*, ou l'*ecclésiastique*. Il faudrait donc croire aussi que ce dernier ouvrage a été altéré ou supposé ! On voit que, quelque opinion p831 que l'on adopte, les difficultés sont grandes. Mais elles ne sont pas insolubles. J'admets que la prophétie d'Ézéchiel est antérieure au christianisme, et je reconnais, d'autre part, que rien de plus profond ne pouvait être dit sur les quatre évangélistes, sur leur unité et leurs différences. Mais je prétends que ce mystérieux rapport entre une prophétie antique et un fait accompli six siècles plus tard, pour être réel et certain, est pourtant explicable. Il est nécessaire que le lecteur juge d'abord de l'analogie que la prophétie présente avec le christianisme et les évangiles. Je supprime les développements poétiques ; voici les principaux versets : " je vis, dit Ézéchiel, une ressemblance de quatre animaux... chacun d'eux avait quatre faces, et chacun quatre ailes... et tous quatre avaient une face d'homme, et tous quatre avaient une face de lion à la droite, et tous quatre avaient une face de boeuf à la gauche, et tous quatre avaient une face d'aigle ... etc. " p832 certes la forme de cette vision est poétique, et, si l'on veut, bizarre ; mais dans cette sorte de rêve exalté n'y a-t-il pas une idée apercevable et claire ? Je suppose, dis-je, que le texte d'Ézéchiel soit authentique, et que cette page fameuse ait été en effet écrite six ou sept siècles avant le christianisme. Qu'y vois-je dans cette supposition ? Un symbole, en effet, comme dit le prophète, de la *gloire de Dieu*. la nature humaine s'élève jusqu'à p833 la divinité, c'est-à-dire retourne à sa source ; aux yeux du prophète apparaît donc, au-dessus d'un ciel d'azur, une figure d'homme assis au plus haut sur un trône. quatre êtres mystérieux sont sur la terre ; ces quatre êtres figurent l'homme, et sont l'homme. L'homme, dans l'antique doctrine, comme dans la vérité, est une tétrade, un quaternaire : il est sensation, sentiment, connaissance ; et il est ces trois choses unies, et formant par leur réunion une unité, une monade. Supposez ces trois éléments symbolisés, par le boeuf pour la sensation, par l'aigle pour le sentiment, par le lion pour la connaissance, et l'unité par l'homme : vous aurez l'homme quadruple d'Ézéchiel ; et vous aurez en même temps l'énigme que le sphinx de la haute antiquité payenne présentait à résoudre, et qu'Oedipe, dit-on, résolut. Le sphinx aussi était boeuf, lion, aigle, et homme, en même temps ; et la fameuse énigme qu'il offrait à deviner n'était autre que celle de sa propre nature, c'est-à-dire de la nature humaine : c'était, sous le voile symbolique p834 de la doctrine antique, l'énigme du *nosce te ipsum* que Socrate plus tard proposait aussi, comme un autre sphinx, à tous ceux qu'il rencontrait, mais sans voiles et sans symboles. Dans Ézéchiel, donc, ces quatre représentations de la nature humaine marchent, d'un mouvement divin, vers cette divine transformation, cette transfiguration céleste de l'homme, que le prophète voit au-dessus de leur tête ; et la terre, figurée par les quatre orbes ou roues, s'élève avec eux. Si la prophétie d'Ézéchiel est vraie, si le texte est antique comme on le suppose, cette extase du prophète avait donc sa base et son origine dans une certaine vérité métaphysique éternelle, la tétrade humaine s'élevant à Dieu. Qu'y a-t-il donc d'étonnant que, cette vérité se développant dans p835 l'humanité, Jésus, six siècles après Ézéchiel, ait paru cet homme divin, cet homme *transfiguré*, qu'Ézéchiel en extase avait vu dans le ciel ? Et, la nature humaine restant identique à elle-même, quant à ses éléments constitutifs, ne devait-il pas surgir en effet quatre représentants particuliers et spéciaux de cette nature humaine, pour écrire l'évangile de cet homme-dieu ? L'un ne devait-il pas être plus particulièrement l'homme tourné vers la manifestation de cette doctrine nouvelle, vers la réalité et l'application, c'est-à-dire vers la pratique, vers l'activité, tout en étant cependant religieux, divin, comme le maître ? Ce rôle échu à l'école de s. Paul, à s. Luc. L'autre ne devait-il pas être plus particulièrement un docteur, un savant, un homme de retraite et de méditation, fixé à une tradition plus ancienne, et s'en détachant difficilement ; plus occupé d'ailleurs de posséder ésotériquement la vérité que de la répandre ; regardant la science comme le fait d'hommes choisis, et ne portant pas ses vues jusqu'à comprendre le triomphe de cette science sur la société tout entière ; théologien, en un mot, plutôt que politique, moraliste pratique plutôt qu'ardent prédicateur de la morale ? Cet homme de retraite et d'ésotérisme, ce fut s. Marc, sorti de la tige même du christianisme, de l'antique essénianisme. L'école essénienne, qui chez les juifs avait marché en avant, p836 voulut s'arrêter et s'immobiliser quand elle eut produit le christianisme. Autrefois elle avait répondu au sentiment dans le mosaïsme, elle fut la connaissance dans le christianisme. Mais voyant ce rejeton nouveau, elle en eut quelque jalousie, et se fit ésotérique. Et voilà pourquoi s. Marc est le moindre des évangélistes. Il devait représenter la connaissance ; mais il a tenu, pour ainsi dire, la lumière sous le boisseau, contrairement à la parole du Christ, et il a ainsi laissé à l'artiste s. Jean à remplir plus amplement le rôle qui lui était échu à lui-même. S. Marc est le vieillard un peu désabusé qui cultive la doctrine au désert. S. Luc est l'homme

dans la force de l'âge qui veut gouverner le monde par la doctrine. S. Jean, ou l'auteur de l'évangile qui porte son nom, est le jeune homme, l'homme au point où il est le plus artiste, où le sentiment prédomine. Aussi représente-t-il les grecs arrivant à la religion avec la verve de néophytes. Il est métaphysicien sans doute, et tellement qu'il retrouve et invente, pour ainsi dire, cette même doctrine de la vie, que l'essénien s. Marc possède sans vouloir la montrer ; mais voyez si, tout métaphysicien qu'il est, il n'est pas d'abord homme de sentiment, s'il n'est pas charité, amour, et si ce n'est pas par la charité, par l'amour, qu'il arrive si puissamment à la connaissance. Platon avait dit que Dieu nous a donné deux ailes pour nous élever à lui, p837 l'amour et le raisonnement : s. Jean est bien à cet égard de l'école de Platon ; il est le philosophe qui ne sépare pas le sentiment de la connaissance, et qui s'élève autant à l'aide de l'amour qu'à l'aide du raisonnement ; il est l'aigle, comme l'appellent les pères, il a des ailes vers l'infini, et il plane avec ces ailes, tandis que s. Marc vit au désert avec les moines, et s. Paul dans les villes aux prises avec les empires. Mais l'unité, l'unité homme, l'unité sans prédominance de la connaissance, ou de l'activité, ou du sentiment, devait aussi produire son évangéliste. Un disciple du Christ devait s'élever, qui ne fût ni savant, ni gouvernant, ni poète, et qui eût le germe de ces trois hommes en lui homme. Ce fut là, en effet, le premier qui surgit ; ce fut le peuple, ce fut l'homme du peuple, ce fut s. Matthieu. Il écrivit le premier, et consacra Jésus le premier ; puis vinrent le docteur, le prêtre, et l'artiste. Et une admirable unité, une sorte de mystérieuse identité, fondée sur la nature humaine, fait de ces quatre évangiles l'évangile. De sorte que le prophète a raison de dire que ces quatre hommes qu'il aperçoit sur la terre, allant où l'esprit les pousse, mystérieusement unis à cette *gloire de Dieu* qui est au-dessus de leur tête, et comme aimantés par elle, tout divers qu'ils soient, sont cependant le même homme, l'homme quaternaire, p838 l'homme sous quatre aspects, la tétrade humaine. L'essence des choses est donc le lien certain, bien qu'invisible, qui a pu faire qu'un prophète juif, six siècles avant Jésus-Christ, ait vu en esprit, comme disent les pères, ces quatre représentants de l'humanité que l'humanité devait donner à l'homme-Dieu, c'est-à-dire à la nature humaine élevée en Dieu et transfigurée sans perdre son essence. La prophétie est vraie sans qu'il soit besoin de supposition idolâtrique et superstitieuse, comme en font vulgairement les défenseurs de la religion. Quoi qu'il en soit, au reste, de l'authenticité de ce texte d'ézéchiel, qu'il ait été supposé après coup, ou que ce soit lui qui, par un mystérieux rapport, ait fait reconnaître dans les évangélistes des différences caractéristiques qui s'y trouvent bien réellement ; il n'en est pas moins vrai que l'unité et la différenciation des quatre évangiles, leur mutuelle pénétration, leur vie commune, si je puis m'exprimer ainsi, malgré leur individualité propre, sont admirablement exprimées dans cette célèbre prophétie. Maintenant, enfin, que nous avons distingué nettement le caractère particulier de chacun des quatre évangiles, et que nous ne risquons pas de les confondre, nous pouvons aborder directement la doctrine du Christ, et examiner les points p839 de cette doctrine qui touchent au sujet général de ce livre. Comment Jésus considérait-il sa mission ? Comment se regardait-il lui-même ? Comment concevait-il le messie ? Qu'était-ce pour lui que ce règne de Dieu qui devait venir sur la terre, etc. ? Si nous avions examiné ces questions avant de distinguer la spécialité de chacun des quatre évangiles, le Christ de l'un nous aurait empêché de comprendre le Christ de l'autre, et une obscurité profonde aurait pu en résulter. à présent, au contraire, l'unité de ces quatre Christ différents des quatre évangiles nous est connue, puisque nous savons que chacun des quatre évangiles a envisagé la *palingénésie* ou *l'époque messiaïque* sous des aspects divers, et que néanmoins l'idée de *palingénésie* est la base commune des quatre. Nous nous servirons donc de ces évangiles pour répondre, sous un aspect particulier, à chacune des questions que nous nous poserons, sans que la réponse que chacun de ces évangiles nous fournira nous empêche de comprendre celle que les autres nous fourniront à leur tour. Ainsi la vraie nature de la doctrine de Jésus, au lieu de disparaître dans le chaos de ces évangiles incompris et incarcérés, ressortira plus claire de leur concours et de leur harmonie. Je réduirai à un très-petit nombre de points les questions que je veux résoudre, pour ne pas dépasser le but général p840 où tendent ces recherches. Plus j'ai été long dans des préparatifs nécessaires, plus je serai bref dans ma conclusion. Mais que le lecteur ne s'attende pas néanmoins à n'avoir plus oeuvre de patience à faire. Qu'il considère l'importance et la difficulté de mon entreprise, et qu'il m'accorde encore quelques minutes d'attention. Puis-je, en vérité, sans une discussion de quelque étendue, faire tomber les voiles accumulés pendant tant de siècles sur la véritable doctrine de Jésus-Christ ? Première question. Commençons par la question de Dieu ; c'est toujours par là qu'il faut commencer : *ab jove principium, jovis omnia plena*, comme dit Virgile. Que pensait Jésus de la nature de Dieu ? Il pensait sur ce point comme Moïse. Dieu était pour lui l'unité et la multiplicité, immanent dans chaque être, et essentiellement différent, non-seulement de chaque être, mais de la collection ou somme de tous les êtres. Il appelait, avec toute l'antiquité, ce dieu *le père*, c'est-à-dire le père de toutes choses, de tous les êtres, de tout ce qui existe, la source de toute vie. " un jour, dit S. Luc, que Jésus était en prière en un certain lieu ; après qu'il eut achevé sa prière, un de ses disciples lui dit : seigneur, enseigne-nous à prier comme Jean l'a aussi enseigné p841 à ses disciples. -et il leur dit : quand vous priez, dites : notre père qui es partout dans l'univers, ton nom soit

sanctifié ; ton règne vienne ; ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel, etc... " s. Luc a pris cette belle prière dans s. Matthieu, où elle est amenée tout autrement et fait partie du sermon sur la montagne. Mais le texte est identiquement le même dans les deux évangélistes. Cette formule : *notre père qui es partout dans l'univers*, c' est-à-dire qui es l' unité et la multiplicité, qui es et qui fais vivre ; qui, en tant qu' être absolu, n' es nulle part, parce que l' infini-être n' a pas de lieu ni de temps ; mais qui, en tant qu' être manifesté, es partout et es tout ; cette formule, dis-je, a été fort mal traduite par *notre père qui es dans le ciel ou dans les cieux*. le texte grec dit, à la vérité : *pater émôn, o èn tois ouranois*. mais s' agit-il d' un lieu particulier appelé ciel ? Non, évidemment. Traduire *ouranos* par *le ciel* est un contresens. Même en s' attachant au sens propre de ce mot *ouranos*, il faut traduire, comme nous avons fait, par *le monde, l' univers* ; il s' agit de l' infini espace et temps, c' est-à-dire du grand tout, de l' univers, de l' ensemble de tous les êtres, sans distinction de terre et de ciel. En grec *ouranos* signifie bien le *ciel*, p842 mais il s' emploie aussi pour le *monde, l' univers*. Platon, par exemple, lui donne continuellement cette acception dans le *timée*. mais véritablement Jésus, loin d' avoir dit : *notre père qui es dans le ciel*, n' a pas même dit : *notre père qui es partout dans l' univers*. il a dit : *notre père dans la lumière*, c' est-à-dire *dans la vie, dans l' être*, la lumière ayant toujours été considérée, dans les antiques religions, comme l' expression de la vie, de l' être. L' imperfection des langues anciennes, malgré leur beauté relative, et la difficulté de traduire, se montrent ici, comme dans une infinité d' autres cas. La racine du mot *ouranos* (dorien *óranos*, latin *uranus*), se retrouve dans le mot hébreu " our " ou " aour " , *lumière*. le mot hébreu *aour* n' a pas de p843 singulier, tandis que tout au contraire *ouranos*, en grec, ne s' emploie pas au pluriel. Qu' est-il donc arrivé ? Tandis que le texte primitif de s. Matthieu disait *notre père dans la lumière*, ce qui peut s' entendre de deux façons : 1) *notre père le lumineux, l' être absolu qui es la lumière, la vie* ; 2) *notre père manifesté par la lumière, par la vie des créatures, notre père manifesté dans la vie et dans tous les phénomènes*, le traducteur, voulant rendre littéralement ce mot hébreu *aour*, et rencontrant comme synonyme et comme homonyme *ouranos*, a traduit par *ouranos*. et le sens profond de la formule a disparu. Car, au lieu de voir l' unité de Dieu, on a vu la terre d' un côté et le ciel de l' autre, et Dieu dans le ciel, c' est-à-dire un *lieu* de la divinité différent de son *lieu* véritable, qui est partout. Néanmoins, il est si vrai que le mot hébreu n' avait pas le sens particulier d' *ouranos, ciel*, que le traducteur a mieux aimé faire un p844 hébraïsme et employer le pluriel, qui est inusité en grec, sentant bien que ce n' était pas du ciel dans le sens de lieu, ni dans le sens d' une distinction, qu' il s' agissait, mais du souverain ciel ou de l' être, soit considéré en lui-même et appelé en ce sens *lumière*, soit considéré comme manifesté par la lumière qui unit tout. Cela est si vrai, qu' un peu plus loin, quand Jésus distingue le ciel de la terre, en disant : " que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel, " le traducteur n' emploie plus le pluriel *ouranoi*, mais le singulier : *o èn ouranó, kai épi tês gês*. véritablement, je le répète, la formule dont Jésus se sert ici, *pater émôn, o èn tois ouranois*, revient parfaitement à *pater umôn o ouranios, pater aetheroeus, père lumineux ou éthéréen*, qu' il emploie si souvent dans le sermon sur la montagne. C' est le Dieu dont l' essence nous est inconnue, mais au nom duquel nous ne pouvons nous empêcher d' ajouter cette épithète de *lumineux*, ou d' *éthéréen*, parce que les impressions de vie qu' il nous donne nous parviennent primitivement par la lumière, et qu' au fond toute connaissance que nous avons est due à une perception comparable à celle que la lumière nous donne ; si bien que nous n' avons pas d' autres termes que ce mot même de *lumière* et ses analogues, p845 pour exprimer ce que nous appelons la lumière de notre esprit et de notre intelligence. La lumière elle-même, la lumière physique, comme on la nomme, est-elle de la matière et un corps, dans le sens où les physiciens entendent aujourd' hui ces mots de corps et de matière ? N' est-elle pas plutôt une manifestation de la vie, laquelle, comme toutes les manifestations de l' être et comme nous-mêmes, n' est en soi ni matérielle ni spirituelle ? N' est-ce pas elle, en effet, qui nous permet nos idées les plus spirituelles, et saurions-nous sans elle ce que c' est que le beau, ce que c' est que l' ordre, la convenance, les rapports, les proportions, etc. ? Nos idées, nos sentiments les plus sublimes, ne germent-ils pas sous ses rayons, et naissent-ils en nous sans nous être en quelque sorte communiqués par ce messenger divin de la vie universelle ? Mais laissons ce sujet, sur lequel j' aurais beaucoup à dire, et bornons-nous à constater que l' expression dont Jésus se sert pour p846 qualifier Dieu n' a aucun rapport avec la traduction que les chrétiens en ont faite. Il ne s' agit pas, encore une fois, de *lieu* de la divinité dans cette qualification ; l' épithète du Christ concerne l' *essence* de Dieu en elle-même, essence caractérisée par son mode de manifestation. Ce n' est pas le dieu *dans le ciel* des chrétiens que Jésus désigne (jamais Jésus n' a eu de Dieu une aussi misérable idée) ; c' est le dieu qui gouverne tout par ce milieu universel que les anciens appelaient éther, lumière ; c' est le dieu dont la lumière, considérée comme expression de l' intervention générale de l' être universel dans les êtres particuliers, est la manifestation ; c' est le dieu auteur de la vie. C' est donc le *dieu de la lumière*, ou plutôt le dieu *lumière*. comment se représenter l' être incompréhensible que le christianisme, après toute l' antiquité, a appelé Dieu le père ? Les égyptiens, tout en l' appelant l' incompréhensible, *amôn*, l' adorèrent sous la manifestation de la lumière, c' est-à-dire sous le symbole de soleil divin. Ils l' appelèrent *Amôn-Ra*, joignant le nom de soleil, *ra*, à son nom de *caché* ou d' *incompréhensible*. c' est aussi là le culte que nous retrouvons dans l' Inde la plus antique, puisque les védas célèbrent partout

Brahama comme le soleil ou la lumière du monde, et que la prière la plus renommée de ces livres saints est une prière au soleil divin, la p847 *savitri*. même culte rendu à Dieu chez les mages. Depuis la prière des brahmes au soleil divin, jusqu' à la prière des esséniens au même divin soleil, dont parle Josèphe, tous les monuments des antiques religions nous montrent le dieu métaphysique, le dieu *être*, conçu comme caché derrière la lumière ou l' éther qui le manifeste. Cette désignation de Dieu, telle que Jésus la donne ici, est donc identique avec celles qu' Aristote nous explique si bien dans son traité du *monde* : " Dieu, étant *un*, dit Aristote, reçoit cependant de nous des noms divers, tirés des diverses manifestations que nous apercevons en lui. Nous l' appelons *Zéna* et *Dia* (Jupiter et Dieu), confondant ensemble ces deux dénominations, qui, en effet, peuvent être employées indifféremment, puisque toutes deux signifient *celui par qui nous vivons...* etc. " p848 je dis donc qu' il est absurde de traduire ce passage de la célèbre prière du Christ par *notre père qui es dans le ciel* ou *dans les cieux* ; car il est évident que Jésus veut aussi bien dire *qui es sur la terre* qu' il veut dire *qui es dans les cieux*. son épithète d' *ouranios* revient à l' épithète complexe d' *ouranios kai cbthonios* dont parle Aristote. C' est le dieu un, mais immanent dans tous les êtres ; et la qualification d' *ouranios* ou d' éthéréen, de dieu de lumière, de dieu du ciel, de père céleste, ne lui a été donnée, comme dit encore Aristote, qu' en vue de ses manifestations. En un mot le dieu de la prière de Jésus, dans l' évangile, est le dieu de s. Paul, *qui donne à tous la vie, la respiration, et toutes choses* ; et son siège n' est pas plus dans le ciel que sur la terre. Aussi ailleurs, dans le même évangéliste, Jésus l' appelle-t-il *le seigneur du ciel et de la terre*. au surplus, il suffit de lire cette prière dans s. Matthieu avec ce qui la précède et ce qui la suit, pour être frappé de cette évidence. " prenez garde, dit Jésus, de ne pas faire votre aumône devant les hommes afin d' en être vus : autrement vous p849 n' en aurez point de récompense de votre père, celui qui est dans les cieux... etc. " p850 n' est-il pas évident que les différentes formules accumulées dans ce texte, pour qualifier ce nom de père donné à Dieu, sont toutes identiques, quant au sens que Jésus leur donne dans sa pensée ? Ainsi Dieu n' est pas seulement dans le ciel, puisqu' il est invisible et partout, qu' il voit l' aumône faite en secret, qu' il entend la prière dans le lieu le plus retiré, qu' il écoute le pardon dans notre âme. Et quand Jésus dit : " ne vous amassez pas des trésors sur la terre, mais dans le ciel, " n' est-il pas évident encore qu' il veut parler du ciel invisible de la conscience, puisqu' il ajoute : " car où est votre trésor, là aussi sera votre coeur. " n' est-ce pas comme s' il disait : faites le bien, et le ciel entrera dans votre coeur ; le ciel, c' est la vie ; et là où vous attacherez votre vie, là vous trouverez votre peine ou votre récompense. p851 Si quelqu' un doute encore que ce soit là le vrai sens, qu' il lise la fin de ce chapitre, il verra que tout s' y rapporte à la vie présente, considérée comme pouvant faire entrer en nous le ciel ou l' enfer, c' est-à-dire le bien ou le mal, suivant que nous sommes dans l' obéissance à l' être suprême invisible partout, quoique partout présent, ou rebelles à sa loi, à son inspiration, à son amour. Donc, encore une fois, dans cette fameuse prière, il ne s' agit en aucune façon d' un *dieu dans le ciel*, ce qui est une idolâtrie, mais d' un dieu immanent dans l' univers tout entier, ce qui est la vérité. Aussi le fond de cette même prière est-il ce voeu si peu compris de ceux qui la répètent chaque jour : *que ton règne arrive !* dans la bouche de Jésus, cette formule signifiait : " que la palingénésie, la nouvelle genèse, la nouvelle création, se fasse ; que ton règne arrive sur la terre ; que l' humanité soit transformée par toi. être suprême, fais que nous rentrions dans l' *unité* qui est ta loi, la loi que tu as donnée à tes créatures, p852 et dont les hommes sont sortis. " ainsi, loin que la pensée du sauveur, quand il invoquait le *dieu de la lumière* ou le *père céleste*, se détournât de la terre pour je ne sais quel imaginaire séjour de félicité, tout au contraire elle se dirigeait impétueusement vers cette terre, c' est-à-dire vers l' humanité, invoquant le *dieu du ciel*, c' est-à-dire le dieu de tout, afin qu' il régénérât cette humanité. Vous ne trouverez rien dans les quatre évangiles qui s' écarte de cette conception souveraine de Dieu. Sur ce point, le saducéen s. Matthieu, le pharisien s. Luc, l' essénien s. Marc, le platonicien s. Jean, sont parfaitement unanimes. Moïse avait tellement imprimé aux écoles juives l' idée fondamentale de Dieu, c' est-à-dire l' idée de son unité, que pas l' ombre d' une différence ne pouvait se montrer à cet égard chez les évangélistes. Aussi, dans tous les quatre, Dieu reste-t-il invisible et à jamais inaccessible aux créatures, parce qu' il est l' infini ; et c' est là précisément le fond de leur théologie. Dieu est infini, donc il est éternellement invisible : mais il est éternellement manifesté, et par conséquent éternellement perceptible d' une façon finie ; et à certains temps il se manifeste d' une façon spéciale ; et c' est pour cela qu' il doit envoyer un représentant, un fils, un messie, porteur de sa loi, de sa volonté, de sa puissance, investi p853 de l' idéal et faisant triompher l' idéal : c' est là *le règne de Dieu*. mais nul néanmoins ne verra Dieu, ne verra le père ; *nul ne verra le père que par le fils*. aussi est-ce Jésus qui doit venir pour annoncer la palingénésie ou l' évangile, et ensuite, à la résurrection, est-ce encore lui qui doit venir ; lui et toujours lui, jamais le père. Le père, comme dit l' évangile, a remis toutes choses entre les mains du fils. Infinité de Dieu, invisibilité éternelle de Dieu, immanence de Dieu dans toutes les créatures, voilà donc la croyance de Jésus sur Dieu, croyance identique avec celle de Moïse et de tous les sages. Il faut pourtant répondre à une objection. On me dira qu' il est souvent question d' *anges* dans les évangiles. En deux occasions, à la naissance et à la résurrection du Christ, les anges jouent même une sorte de rôle actif, et interviennent dans l' histoire. Dieu, dans s. Matthieu, envoie un ange à Joseph,

pour lui expliquer le mystère de la naissance de Jésus ; puis le même ange réapparaît à Joseph en égypte, pour lui annoncer la mort d' Hérode. Dans s. Luc, l' ange Gabriel est envoyé à élisabeth et à Marie. Dans s. Matthieu, quand Jésus ressuscite, " il se fit un grand tremblement de terre ; car un ange du seigneur descendit du ciel, vint rouler la pierre du sépulcre, et s' assit p854 dessus. " cet ange devient, il est vrai, dans s. Marc, " un jeune homme vêtu d' une robe blanche, " et, dans s. Luc, se change en " deux hommes avec des habits brillants comme un éclair ; " mais ces deux mêmes hommes se transforment de nouveau, dans s. Jean, en " deux anges vêtus de blanc. " en outre, il y a huit ou dix passages des évangiles où il est question des anges en général, sans que ces êtres fantastiques jouent là aucun rôle dans le drame. Par exemple, Jésus dira qu' à l' époque de la palingénésie, " le fils de l' homme enverra ses anges, qui sépareront les justes des méchants, et jetteront les méchants dans la fournaise ardente. " ailleurs la scène du jugement dernier est peinte comme dans le tableau de Michel-Ange : Jésus, le roi, descendant du ciel sur des nuages, comme un Jupiter, et devant lui des anges sonnans de la trompette, suivant ce qui s' observait lors de l' onction des rois chez les juifs. Enfin on peut citer deux ou trois versets d' un caractère dogmatique où il est encore question des anges. Ainsi Jésus dira qu' après la résurrection " il n' y aura plus de mariage, et que p855 l' on vivra comme les anges dans le ciel. " ou bien, parlant des inférieurs dans le monde sous le symbole d' un petit enfant, il dira : " prenez garde de ne mépriser aucun de ces petits ; car je vous dis que leurs anges voient sans cesse dans les cieus la face de mon père, celui qui est dans les cieus. " ajoutons que s' il est souvent question des anges dans l' évangile, il est encore plus souvent question des diables et de Satan. L' empire du mal paraît même constitué, et réparti entre plusieurs êtres hiérarchisés entre eux, dans cette phrase de s. Matthieu : " et, à la résurrection, le roi (*le Christ*) dira : retirez-vous de moi, maudits, et allez dans le feu éternel qui est préparé au diable et à ses anges. " l' évangile, en un certain sens, semble même un duel incessant de Jésus contre Satan et ses anges. Jésus commence par être tenté par Satan au désert ; et ensuite lui et ses disciples, dans leurs cures merveilleuses, ont continuellement affaire aux démons. N' emploient-ils pas leur temps à chasser ces démons du corps des hommes ? Et que répondre, par exemple, à ce miracle, célèbre par le ridicule, où Jésus fait passer une légion de diables du corps d' un lunatique dans p856 un troupeau de cochons, qui se précipitent dans la mer ? Combien de pareilles erreurs, me dira-t-on, sont loin de cette idée si pure sur la nature de Dieu que vous voyez dans l' évangile ! La croyance aux anges et aux démons, à Satan et à Gabriel, n' entraîne-t-elle pas de toute nécessité une sorte d' empyrée où Dieu règne entouré de ses ministres, de ses serviteurs, les bons anges, tandis que l' ennemi de Dieu, Satan, espèce de dieu du mal, règne aussi dans l' enfer, entouré des anges déchus avec lui et devenus ses ministres ? Voilà la dualité en Dieu, voilà les deux principes, Ormuzd et Ahriman ; et voilà du même coup Dieu hors du monde, voilà le ciel et l' enfer. C' est en partie ce point des anges et des diables qui faisait dire à Jean-Jacques, après avoir reconnu " la sainteté de l' évangile comme un argument qui parle à son coeur, " que " avec tout cela ce même évangile est plein de choses incroyables, de choses qui répugnent à la raison, et qu' il est impossible à tout homme sensé de concevoir ni d' admettre. " il est possible néanmoins de s' expliquer ces taches dans l' évangile, et de démontrer que tout ce qui est dit dans ce livre des anges, et des diables ne détruit pas, au sein même de ce livre, l' idée p857 fondamentale de l' unité de Dieu et de l' immanence de Dieu dans le monde, c' est-à-dire dans des créatures réelles, et uniquement dans des créatures réelles, sans tous ces spectres mensongers que le délire de l' imagination et de l' ignorance combinées a seul enfantés sous les noms d' anges de lumière ou d' anges de ténèbres, de bons génies et de démons. Remarquez d' abord qu' il est question aussi, et fort souvent, des anges, dans la bible. Cela empêche-t-il que la plus pure idée de l' unité et de l' invisibilité de Dieu, sans séparation (non pas sans distinction) du créateur et de la créature, sans séparation aussi de ciel et d' enfer dans le sens de lieux distincts et déterminés, en un mot sans fausse dualité aucune, et par conséquent sans trace et sans danger de superstition et d' idolâtrie, ne soit le fond de la religion de Moïse ? Il faut distinguer le fond de la forme, il ne faut pas confondre avec l' idée le mode d' expression de cette idée. Moïse, dans la *genèse*, expose, comme nous l' avons vu, la plus pure vérité métaphysique sur Dieu et sur l' origine du mal. Et pourtant, en cet endroit même, il fait parler Dieu comme un simple mortel, et il fait aussi parler un serpent. Ce sont des symboles, des images, une forme pour rendre sa pensée. Il est évident, par exemple, qu' appelant Dieu l' être existant par lui-même, l' invisible, l' éternel, l' infini, p858 quand il fait ensuite promener cet éternel dans le paradis terrestre au souffle rafraîchissant du soir (ce qui amusait tant Voltaire), il écrit en poète et raconte un mythe : irez-vous dire que ce sublime métaphysicien est dupe lui-même de son mythe, ou croirez-vous qu' il a écrit ce mythe pour induire à la superstition ? Ce serait, j' en ai déjà fait la remarque, comme si vous imaginiez que La Fontaine a cru à la réalité des personnages de ses fables, ou a voulu y faire croire son lecteur. Les mythes de Moïse sont de grands mythes, ceux de La Fontaine sont de petites choses auprès ; mais le procédé de l' esprit humain est le même dans les deux cas. En outre, il faut admettre que l' homme ne peut pas être conséquent avec lui-même d' une façon complète, absolue ; car sa force toucherait alors à l' infini. Le même homme donc qui a aperçu et connu la vérité peut mêler à cette vérité des nuages qui l' obscurcissent, mais

ne la détruisent pas. Il marche par la grande route, la route divine, ce qui ne l'empêche point par moments, comme s'il était fatigué et ébloui du soleil qui éclaire cette route, de chercher des sentiers obscurs dans la forêt voisine, sentiers qui l'égareraient infailliblement s'il n'avait pas soin de regagner la route. Il y a des anges et beaucoup de démons dans l'évangile, j'en conviens ; mais ces anges et ces démons de l'évangile ne me paraissent introduits p859 dans ce livre qu'à deux titres : 1) ou comme des symboles poétiques sans conséquence ; 2) ou comme le résultat nécessaire de l'ignorance des juifs dans les sciences, et des fausses idées de physique qui régnaient alors. Les seuls anges que connurent d'abord les juifs, les seuls dont il soit question dans le pentateuque, ne sont autre chose que des *messagers* ou plutôt des *messages* de Dieu. L'éternel veut manifester sa volonté, un ange apparaît pour signifier ce décret du très-haut. Aussi ange en hébreu se dit *malec*, un *envoyé*. ce mot *malec* se traduit en grec par *aggelos*, qui a la même signification. Ces anges du mosaïsme pur n'ont réellement pas d'existence ; ils sont exclusivement une forme, hiéroglyphique pour ainsi dire, de la providence de Dieu qu'ils sont chargés d'exprimer, forme qui apparaît souvent dans un songe, et qui toujours disparaît et s'évanouit comme un songe, quand le message est accompli. Aussi ce titre d'*ange* ou d'*envoyé* de Dieu est-il également donné dans la bible à certains hommes inspirés de Dieu, tout aussi bien qu'à ces êtres fictifs que Dieu était supposé envoyer. Tout homme qui avait reçu quelque inspiration regardée comme céleste, était appelé *ange* ou *évangéliste*, ce qui est absolument la même chose. p860 Les anges, donc, du mosaïsme, qui ne sont que des inspirations reçues en rêve, ou des espèces de formes fantastiques significatives tout à fait éphémères, ou enfin des *évangélistes*, c'est-à-dire des hommes inspirés de l'être universel qui agit dans toutes les créatures, et qui peut par conséquent se manifester à certains hommes plus qu'à d'autres ; ces anges, dis-je, ne blessaient pas très profondément le dogme de Dieu, considéré comme le un éternel et infini. Vainement m'opposerait-on sur ce point le livre de Job, où le génie du mal paraît incarné dans Satan. Ce livre de Job n'est pas hébreu. Mais, en tout cas, il n'y aurait rien à conclure de ce monument de doute et de scepticisme. Le nom même de Satan donné dans ce livre au génie du mal atteste la supériorité de la métaphysique de Moïse, qui ne reconnaît pas de Satan. Ce nom de *Sathan* n'est autre, en effet, que le nom de Seth ou sath, la *connaissance*, augmenté d'une finale. Seth ou sath étant la *connaissance*, séthan ou sathan est l'antinomie de la connaissance, la *connaissance en mal*, l'erreur. Dans le dogme de Moïse, c'était la science ou la connaissance inspirée par l'égoïsme qui avait perdu l'homme. Donnez à cette *connaissance égoïste*, à cette fausse connaissance, ou à l'erreur, une ipséité, une représentation, un type, et supposez une existence hors de Dieu à ce type ; vous créez une espèce d'être particulier p861 et universel en même temps, et cet être s'appellera Sathan. Mais, en le nommant ainsi, vous admettez implicitement que ce Sathan, ce génie du mal, n'a d'autre existence et d'autre origine que la séparation d'avec Dieu, le un éternel. Ce dogme des anges déchus et du prince de ces anges, ou Satan, n'est donc encore qu'une dérivation et un corollaire idolâtrique, égyptien sans doute, du dogme métaphysique que le grand initié de l'égypte, Moïse, expose dans la *genèse*. quoi qu'il en soit, au surplus, de ce dernier point, il est certain que le mosaïsme ne connut pas les êtres imaginaires qu'on appelle aujourd'hui de ce nom d'anges. Dieu, étant dans toutes les créatures et immanent dans p862 l'univers, n'a pas un lieu à part où il règne entouré d'anges, dans la religion de Moïse. Rien n'aurait été plus contradictoire et plus absurde qu'une telle supposition, auprès de l'idée que Moïse se formait de Dieu. Mais, dans la suite, les juifs, et particulièrement ceux qu'on appelait sabaites, prirent, du contact des peuples d'Orient et surtout des persans, la croyance à des espèces d'êtres intermédiaires entre l'homme et Dieu ; et ils appliquèrent à ces êtres ainsi conçus comme ayant une existence d'êtres particuliers, ce même nom de *malec*, ou d'*envoyé*, qu'ils trouvaient dans l'écriture avec une acception bien différente. Ils arrivèrent ainsi à l'idolâtrie, et se livrèrent à tous les rêves de l'inconnu. Il faut convenir que le christianisme naissant approcha fort de ce précipice, où il est tombé si grossièrement dans la suite pendant la période qu'on appelle catholicisme. " que personne, écrivait s. Paul aux colossiens, que personne ne vous séduise par un culte religieux des anges, *choses qu'il ne connaît point*, et sur lesquelles il se conduit selon les *vaines imaginations* d'un esprit charnel, ne demeurant point attaché au chef, duquel tout le corps reçoit l'union, la solidité et la croissance que Dieu lui donne. " p863 les premiers conciles furent également forcés de condamner cette pente à l'idolâtrie : " il ne faut pas, dit le concile de Laodicée tenu en 364, que les chrétiens quittent l'église de Dieu pour aller invoquer des anges. Si donc on trouve quelqu'un attaché à cette idolâtrie cachée, qu'il soit anathème, parce qu'il a laissé notre seigneur Jésus-Christ fils de Dieu, pour se livrer à l'idolâtrie. " s. Paul, donc, ne veut pas qu'on quitte ce qu'il appelle le chef, ou la tête, duquel tout le corps reçoit l'union, la solidité, et la croissance ; et cette tête, comme il le dit dans le même chapitre, c'est le Christ : " le corps est en Christ. " les pères de Laodicée, à leur tour, ne veulent pas qu'on délaisse l'*église de Dieu*, représentation dans le présent de Jésus-Christ fils de Dieu, pour aller adorer des anges. Il faut rester attaché, dit s. Paul, *au mystère du dieu père et du Christ*. pour qui a compris la théologie de s. Paul, ce qu'il entend par ce mystère est facile à comprendre. Ce *chef* ou cette tête dont parle s. Paul, ce Jésus-Christ fils de Dieu, représenté par l'*église de Dieu*, dans la pensée des pères de Laodicée, c'est l'*universelle humanité*, c'est l'humanité idéale, c'est l'Adam

renouvelé, c' est l' être collectif *homme*, en qui vit p864 chaque homme et qui vit dans chaque homme, parce que le dieu éternel qui a créé le monde se manifeste ainsi. S. Paul ne voulait pas qu' on quittât cette route, pour la voie inconnue d' un empyrée imaginaire ; et, quoiqu' il soit question des anges dans l' évangile, il déclare que c' est l' *inconnu*, et qu' on ne peut raisonner là-dessus qu' en se livrant à de *vaines imaginations*. c' est qu' en effet les anges et les démons de l' évangile n' ont aucun rapport avec les anges personnifiés que l' on a admis depuis. Ces anges, dis-je, et ces démons de l' évangile sont la plupart du temps ou des expressions mythiques, ou des produits d' une mauvaise physique ; ils n' ont guère plus de réalité et d' existence dans la pensée profonde des évangiles que dans le pentateuque. S. Matthieu, par exemple, fait envoyer deux fois un ange à Joseph ; mais il a soin de dire que cet ange apparut chaque fois *en songe* à Joseph. C' est absolument comme s' il avait dit que Joseph eut un rêve, et que ce rêve était prophétique. En quoi cela détruit-il profondément le dogme fondamental sur Dieu ? Seulement il est bien clair que si un poète, prenant cette donnée, se met, comme Milton ou Le Tasse, à faire tenir par Dieu, dans je ne sais quel ciel, un conseil royal, p865 d' où l' ange parte ensuite comme un Mercure ailé, voilà à l' instant même l' idolâtrie créée, la notion de Dieu détruite, et la barrière ouverte à une absurde théologie. Ce même s. Matthieu dit quelquefois qu' à la résurrection le fils de l' homme paraîtra précédé par ses anges, qui sépareront les bons et les méchants. Mais ailleurs il fait dire à Jésus que les douze apôtres, assis sur douze trônes, jugeront les douze tribus d' Israël. N' est-il pas bien probable que ces anges de la résurrection se confondent fort, dans sa tête poétique, avec ces douze juges d' Israël, qui ne sont pourtant que des hommes ressuscités ? Hésite-t-il ailleurs pour donner ce nom d' *ange* à un simple mortel, à Jean-Baptiste : " qu' êtes-vous allés voir au désert ? Dit Jésus aux juifs. était-ce un homme vêtu d' habits précieux ? Ceux qui portent des habits précieux sont dans les palais des rois. Qu' êtes-vous donc allés voir ? Un prophète ? Oui, vous dis-je, et plus qu' un prophète. Car c' est celui de qui il est écrit : voici, j' envoie mon *ange* devant ta face, qui préparera ton chemin devant toi. " les anges qui, après la résurrection, se montrent auprès du sépulcre, sont de pures apparitions théâtrales, si peu caractérisées que, d' un évangéliste p866 à l' autre, le récit varie, comme je l' ai remarqué. Je ne vois jusqu' ici, dans cette introduction des anges dans les évangiles, que la preuve de l' ignorance en physique des évangélistes, et en général de presque tous les hommes au temps de Jésus. On avait un rêve, on l' attribuait à un ange. On croyait à la résurrection, pourquoi n' aurait-on pas cru à des apparitions auprès des tombeaux ? Platon, qui a de Dieu l' idée la plus sublime, ne croit-il pas aux mânes ? Il y a dans s. Jean un curieux passage, qui peut nous faire juger jusqu' où allait cette ignorance de la vraie physique. S. Jean, parlant du miracle de la piscine, décrit cette fontaine ; c' était ce que les physiciens nomment aujourd' hui une *fontaine intermittente* : " les malades, dit s. Jean, étaient rangés autour de cette piscine, attendant le mouvement de l' eau. Car un *ange* descendait, à certains moments, dans le réservoir, et en agitait l' eau ; et le premier qui descendait dans le réservoir après que l' eau avait été troublée était guéri, de quelque maladie qu' il fût atteint. " voilà donc s. Jean, le grand métaphysicien, qui prend le phénomène d' une fontaine intermittente pour l' occupation d' un ange ! Pourquoi Jésus et ses disciples n' auraient-ils pas cru que beaucoup des maladies qu' ils guérissaient p867 étaient produites par des espèces de mauvais génies qui s' introduisaient dans le corps des hommes, et les rendaient maniaques, insensés ? Les païens ne peuplaient-ils pas le monde de génies de toute espèce ? Dans tous les temps, et chez tous les peuples, n' a-t-on pas cru aux ensorcellements, aux mauvais regards, aux esprits follets, et à mille autres chimères ? C' est là une très mauvaise physique, sans doute ; mais emporte-t-elle nécessairement cette conséquence, qu' un homme qui a cette physique ait une idée fausse de Dieu ? Et quand Jésus, dans l' évangile, parle en mille passages de la nature de Dieu comme en aurait parlé Moïse, comme en auraient parlé Platon ou Pythagore, comme en parla après lui s. Paul, l' appelant l' infini, l' éternel, l' invisible partout et le présent partout, ne lui donnant par conséquent ni lieu particulier, ni ciel à part, ni anges autour de lui, ni diables à combattre, faut-il croire que ces mille passages doivent disparaître devant ceux où la mauvaise physique du temps, l' ignorance des évangélistes, les préjugés inséparables de toute époque, et, si l' on veut même, le degré inévitable d' inconséquence qui est le lot des plus grands hommes, et qui marque leur fini et la borne de leur esprit, se laissent apercevoir ! Restent enfin les deux ou trois passages *dogmatiques* où il est question des anges. Mais il est évident p868 pour moi que ce sont de simples figures ou symboles d' une idée métaphysique. Je prendrai le plus embarrassant, celui sur lequel les théologiens s' appuient pour donner à chaque homme ce qu' ils appellent un *ange gardien*. Jésus dit : " prenez garde de ne mépriser aucun de ces petits ; car je vous dis que leurs anges voient sans cesse dans les cieus la face de mon père qui est dans les cieus. " traduisez, comme elle doit l' être, cette expression *dans les cieus*, qui revient si souvent dans l' évangile ; traduisez, dis-je, littéralement l' *aour* du texte primitif par *la lumière*, c' est-à-dire la *vie divine*, le *divin idéal*, la *divine volonté* ; et vous aurez le vrai sens de ce passage. Jésus dit : nous sommes tous enfants de la lumière, de l' intelligence qui gouverne le monde. L' idée de chacun de nous est en Dieu, et Dieu embrasse toutes les destinées. Vous voyez ces petits, et vous les jugez petits, et vous les offensez. Mais dans la lumière, c' est-à-dire en Dieu, créateur et vivificateur de tous, il n' y a pas de petits, parce que ce qui est

manifestation, et n' est pour vous que manifestation, est au fond essence et virtualité, et que chaque essence se développe dans l' essence une et éternelle. à chaque manifestation donc répond une *idée en Dieu*, parce qu' à chaque manifestation p869 répond une virtualité infinie. C' est ce que Jésus appelle nos *anges*, qui, étant correspondants, dans la *lumière*, à notre manifestation présente, voient par conséquent, dans cette même lumière, la face de l' être éternel, en qui ils existent et dont ils sont une émanation. Il y a dans Platon une pensée qui, à mon avis, donne admirablement le sens de ce que Jésus entendait par *aour*, la lumière, qu' on a traduit par *ouranos* et *ouranoi*, le ciel et les cieux. Platon dit quelque part que, si sa *république* n' existe pas encore sur la terre, " du moins en est-il *au ciel* un modèle pour quiconque veut le consulter et régler sur lui la conduite de son âme. " qu' entend Platon par ce *modèle de sa république qui est dans le ciel* ? qu' entend-il quand il ajoute : " qu' importe donc que cette république existe ou doive exister un jour ? Ce qui est certain, c' est que le sage ne consentira jamais à en gouverner d' autre. " il entend que cette république étant l' idée divine, ou étant conforme à l' idée divine, (puisque, suivant lui, elle est fondée sur la nature humaine contemplée dans son essence métaphysique, c' est-à-dire sur l' archétype que Dieu a eu en vue en créant l' homme), existe par conséquent en Dieu, dans la p870 céleste lumière. Ce n' est pas d' un lieu particulier appelé *ciel*, assurément, que veut parler Platon. Il a traité ailleurs, dans ce même ouvrage, avec trop d' ironie son interlocuteur Glaucon, qui lui disait que l' astronomie habitait notre esprit à regarder en haut et le tournait vers le ciel. Il lui a trop bien dit que le vrai ciel n' avait pas de lieu, que le ciel était dans notre âme. Il a trop souvent appelé le ciel l' *intelligible*. c' est donc de cet intelligible, ou de cette *lumière incréée* qu' il veut parler ici ; et c' est en elle, ou dans le ciel absolu, qu' il dit que le type de sa *république* existe. Il en est absolument de même de Jésus quand il parle du *ciel* : c' est de la vie qu' il veut parler. De même que Platon dit : " ma république existe dans le ciel, c' est-à-dire dans l' absolu et dans l' idéal, " de même Jésus dit : " il existe un ordre, un *règne*, une république dans le ciel, c' est-à-dire dans l' absolu et dans p871 l' idéal. " et de même que Platon dit : " ma république n' est pas réalisée encore sur la terre, mais elle se réalisera peut-être un jour ; et quand même elle ne se réaliserait jamais sur la terre, qu' importe ? Elle existe dans le ciel, et le sage n' en voudra jamais gouverner d' autre ; " Jésus, avec plus d' assurance et de foi, dit : " le royaume de Dieu ou du ciel se réalisera sur la terre. " la similitude entre la pensée de Platon et celle de Jésus est complète. Comment serait-il possible qu' on niât le rapprochement que j' établis ? Partout la royauté du messie n' est-elle pas indiquée dans les évangiles comme devant arriver sur la terre ; et partout aussi cette royauté n' est-elle pas appelée le *règne de Dieu*, le *royaume du ciel*, le *royaume céleste* ? pourquoi est-elle nommée le *royaume de Dieu* ou le *royaume du ciel* ? parce qu' elle répond au type de *beau absolu* que Jésus imagine exister en Dieu. Donc il n' entend pas parler d' autre *ciel* que de celui-là ; et tout ce qu' on a greffé depuis sur ses paroles n' est qu' un tas d' absurdes chimères, auxquelles jamais ce grand homme n' a songé. Je reviendrai tout à l' heure, au surplus, sur ce point de ce que Jésus entendait par *ciel*, *vie*, *vie future*. je veux seulement conclure ici, relativement à la première question que je me suis posée, que les divers passages où il est parlé d' *anges* dans p872 l' évangile n' ont en aucune façon le sens qu' on leur a attribué, qu' ils n' impliquent pas la croyance à un système d' êtres différents par nature des créatures qu' il nous est donné de connaître, système d' où résulterait une conséquence destructive de la véritable notion que nous devons nous faire de la divinité. Ces passages attestent seulement l' ignorance et la superstition des juifs au temps de Jésus ; et, bien qu' ils jettent quelques nuages sur la conception métaphysique que Jésus avait de Dieu, ou que ses disciples se firent de Dieu d' après lui, ils n' infirment pas néanmoins et ne contredisent pas essentiellement le grand dogme de l' unité de Dieu et de son immanence dans toutes ses créatures. Je passe à un second point. Deuxième question. Jésus, qui appelait Dieu le père, c' est-à-dire le père de toutes les créatures, se disait pourtant lui, en particulier, le fils ; car il se croyait le messie, et le messie, suivant lui, était le fils de Dieu. Quel était donc, suivant Jésus, ce fils auquel le père *avait tout remis* ; et, puisque Jésus lui-même se croyait ce fils, que pensait Jésus de sa propre nature ? Ici la différence entre les évangélistes commence à se montrer. Unanimes sur la nature de Dieu, ils ne le sont pas de la même façon, sans être pourtant contradictoires pour cela entre eux, sur la nature du Christ. p873 Nous avons vu que la *palingénésie* présente trois aspects différents, mais qui néanmoins se correspondent, et qui, se pénétrant mutuellement, paraissent ne faire qu' un seul tout. Or à chacun de ces trois aspects sous lesquels la *palingénésie* peut être considérée, répond manifestement une caractérisation différente du *Christ*. si, en effet, l' on considère la *palingénésie* sous le rapport cosmique, le Christ de cette *palingénésie* est un miracle plutôt qu' une essence, un fait plutôt qu' une cause, un phénomène plutôt qu' une substance. Bien que venant de Dieu comme tous les phénomènes, il est fort éloigné de la nature de Dieu ; bien que *miracle* de Dieu, il n' est pas Dieu ; il est seulement dans la main de Dieu, comme tout ce que nous appelons miracle. La nature de Dieu est avant tout essence, cause, être, substance. Plus un simple effet est grand, imposant, majestueux, divin, et nous paraît révéler la puissance de Dieu, moins en lui-même il nous paraît Dieu ; car nous le distinguons de sa cause, qui avant tout est substance. Dieu donc se manifeste sans doute dans le Christ ou messie de la *palingénésie cosmique* ; mais ce n' est pas pour cela la nature de Dieu qui nous apparaît dans ce Christ. Si, au contraire, la *palingénésie* nous frappe p874 davantage

par le côté politique ou social, la nature du Christ s' éloigne à nos yeux de cette apparence de simple effet, pour commencer à participer de la nature même de Dieu ; de même que l' homme ne nous semble pas un pur effet, un pur phénomène, un pur instrument dans la main de Dieu, mais une essence déjà caractérisée, déjà arrivée jusqu' à un certain point à la vie, une substance plus rapprochée de la vraie substance, un être plus voisin de l' être existant par lui-même. Le Christ, en ce cas, prend à nos yeux la couleur qu' ont en général les sages qui ont éclairé et civilisé le genre humain ; c' est-à-dire que nous avons de lui l' idée d' un homme inspiré de Dieu, une idée complexe où les deux idées d' *effet* et de *cause* se trouvent mêlées et confondues dans un ineffable mystère. Dieu est dans ce Christ de deux façons. Ce Christ est homme, est uni à l' humanité. Donc sa nature tout entière n' est pas Dieu. Il n' est pas d' une façon absolue *cause*, il est encore *effet*, puisqu' il est homme et uni à l' humanité. Donc, sous ce rapport, Dieu est là comme *cause* cachée sous cet *effet*. mais ce Christ est *cause* aussi, cause à titre d' homme, qui agit *subjectivement* sur sa propre vie et sur la vie humaine ; Dieu est donc encore là, et cette fois dans sa vraie nature, c' est-à-dire en tant que cause, essence, substance. Tel p875 est le Christ homme et Dieu tout ensemble auquel donne lieu la *palingénésie* considérée surtout sous l' aspect social ou politique. Enfin est-ce uniquement sous son dernier aspect que nous considérons la *palingénésie* ? le Christ est-il pour nous un messie de rénovation psychique, un résurrecteur de la vie en tant qu' être, substance, essence : alors l' idée d' effet, l' idée même d' humanité ou d' homme, s' évanouissent et disparaissent, pour ne plus laisser voir que Dieu. La nature de Dieu est tellement l' être, la cause, la substance, que, ne voyant plus dans un tel résurrecteur que l' être, la substance, la cause, ce résurrecteur de la vie nous apparaît en lui-même la vie, nous apparaît en lui-même l' être, la substance, la cause, nous apparaît Dieu. Ce sont là en effet les trois Christ des évangélistes. Jésus n' apparaît réellement Dieu que dans s. Jean. On pourrait dresser une sorte de tableau ou d' échelle de la nature du Christ, par rapport à chacun des trois points de vue que chacun des évangélistes a considéré à part avec plus d' attention ; de cette sorte : s. Jean est le métaphysicien occupé de la vie subjective, de l' être en soi et en tant que force, se modifiant lui-même et se transformant par sa propre puissance. Dans s. Jean la *palingénésie* est surtout p876 considérée comme un acte de la *vie* en soi. Cette *vie* en soi étant appelée âme, et, dans le sens universel, Dieu, la *palingénésie* pour s. Jean est donc psychique ou psychologique. Les autres aspects, c' est-à-dire la rénovation sociale et la rénovation du monde extérieur ou physique, sont secondaires. Dans un tel point de vue, évidemment, l' être qui cause et amène cette rénovation de la vie en soi n' est pas un effet, mais une cause, et cet être est Dieu. Jésus est Dieu ; c' est *le Christ-Dieu*. seulement cette caractérisation peut s' entendre, comme je le montrerai plus loin, en deux sens très-différents, l' un philosophique et raisonnable, l' autre idolâtrique et faux. Nous verrons lequel de ces deux sens se trouve réellement dans s. Jean. Dans s. Marc, il y a au fond la même tendance que dans s. Jean ; mais il y a en même temps une tendance contraire. S. Marc est sans doute placé aussi au point de vue psychologique ; c' est aussi l' être ou la vie en soi qu' il comprend et qu' il considère. Mais, par les raisons que j' ai dites plus haut, tout en faisant du Christ une force et non un phénomène, un être modificateur de l' être et non un accident de l' être, il recule devant l' idée d' identifier la nature de ce résurrecteur de la vie avec Dieu lui-même. Il veut le rattacher purement et simplement à l' ordre des prophètes et des inspirés ; il veut rester essénien, tout en admettant que Jésus p877 a une nature spéciale ; il ne s' explique pas sur cette nature, il laisse ce coup d' audace à s. Jean. Il y a donc dans s. Marc une sorte d' arrêt de développement ; et ni l' une ni l' autre des deux idées du Christ Dieu, ou de Jésus simple mortel, n' arrive à la maturité chez cet évangéliste. Il en résulte une détermination confuse que Jésus est *le Christ homme-Dieu*. la même détermination de la nature de Jésus ressort, mais plus clairement et plus dogmatiquement, de l' évangéliste s. Luc. Occupé surtout de l' aspect social ou politique de la *palingénésie*, ce n' est pas tant l' être en soi, la vie en soi, que cet évangéliste considère, que cette vie dans son double caractère de subjectivité et d' objectivité réunies. S. Luc est, relativement, fort peu occupé de la vie du monde extérieur ou physique ; mais ce n' est pas non plus la vie en tant que cause uniquement qui l' occupe : c' est la vie en tant que cause et effet, c' est la vie en tant que substance et phénomène, parce que c' est la vie humaine, ou la vie du *nous* (dans laquelle ce double aspect se manifeste), qui est son but principal. Le Christ, pour lui, est donc Dieu, mais il est homme. Il est l' homme s' élevant à Dieu et s' identifiant avec Dieu ; ou bien il est Dieu se faisant homme, s' incarnant dans l' homme, mais d' une façon indissoluble. La détermination qui en résulte est celle-ci : Jésus est *homme-Dieu* tout p878 ensemble. Ainsi ce qui ressortait nuageusement de l' indéterminé et du vague de s. Marc est plus positif, mieux formulé dans s. Luc ; surtout si on joint à cet évangile les écrits de s. Paul, où le Christ, le fils de Dieu, n' est jamais considéré que comme un *homme-typique*, réunissant indissolublement en lui la nature humaine et la nature divine. Voilà le Christ de la *palingénésie* comme s. Paul la comprenait surtout, c' est-à-dire comme sociale ou politique. Mais dans s. Matthieu, dans l' évangéliste primitif, la *palingénésie* est celle des anciens astrologues, la *palingénésie* cosmique ; et Jésus là n' est réellement ni Dieu, ni homme-Dieu. La vraie formule qu' il y aurait à donner de la nature de Jésus dans ce premier des évangélistes serait celle-ci : Jésus est *le Christ de Dieu*, c' est-à-dire un pur mystère. Car, la

question revenant, si l' on demande à s. Matthieu quelle est la nature de ce Christ, il en fera un homme, non pas un dieu, mais un homme doué de la puissance divine ; en sorte que l' on aura à la fois deux idées inconciliées, savoir la nature humaine et la puissance divine, ce qui constitue un miracle, mais non pas une idée claire. Dans s. Matthieu, Jésus est bien le messie ; il est bien nommé le *fiils de Dieu* ; Dieu lui a bien tout remis ; il est son envoyé, son mandataire ; il a pouvoir sur toute chose ; il est au-dessus des prophètes ; p879 il commande à la mer, à la terre ; il apaise la tempête, il marche sur les flots ; il transforme, il guérit, il ressuscite les morts ; toute la nature lui obéit ; il viendra à la fin, " quand le soleil s' obscurcira, que la lune ne donnera plus de lumière, que les étoiles tomberont du ciel, et que les puissances de l' univers seront ébranlées, " il viendra, escorté de ses anges, ressusciter les morts, et établir le règne de Dieu dans ce monde régénéré. Mais néanmoins s. Matthieu, comme le reconnaissent les pères, n' a pas une idée nette de l' *essence divine* de Jésus-Christ. Jésus est pour lui tout ce que je viens de dire, et pourtant c' est pour lui un fait plutôt qu' une cause, c' est un effet de Dieu sous le signe d' un homme. Ce n' est pas Dieu, ce n' est pas non plus un homme Dieu : c' est une espèce de magicien en qui Dieu opère ; c' est un homme miraculeux, c' est un miracle. Enlevez à ce magicien la vertu divine dont il est investi, ôtez-lui, oserai-je dire, son talisman ; il ne restera plus qu' un homme. Jésus est un homme dans s. Matthieu ; car l' essence particulière de Jésus n' est pas autrement connue de s. Matthieu. Il l' appelle bien en cent endroits le *fiils de Dieu* ; mais il ne se gêne pas ailleurs pour dire : " heureux ceux qui apportent la paix ; car ils seront appelés *fiils de Dieu*. " il suffit donc d' apporter aux hommes la paix, ou d' enseigner aux hommes une doctrine de paix, pour être *fiils de Dieu*. que devient l' attribut spécial du Christ ? Jésus n' est donc pas un être parfaitement distinct du reste de l' humanité ? Après un miracle, s. Matthieu écrit : " et le peuple glorifia Dieu d' avoir donné un tel pouvoir *aux hommes*. " si les hommes ont un tel pouvoir, si le peuple qui entourait Jésus, et qui venait d' assister à un miracle, ne voyait là qu' un pouvoir divin, il est vrai, mais remis à des hommes, qui nous dit que Jésus n' était pas en effet un homme en essence, bien qu' investi d' un pouvoir divin ? Les diables que Jésus chasse l' appellent quelquefois, dans s. Matthieu, le *fiils de Dieu* ; mais l' abrégiateur s. Marc traduit de manière à nous faire croire que ce fiils de Dieu n' a pas une essence différente de la nôtre : " or il se trouva un homme possédé d' un esprit immonde qui s' écria et dit : " ah ! Qu' y a-t-il entre toi et nous, nazaréen ? Es-tu venu pour nous perdre ? Je sais qui tu es : tu es le *saint de Dieu*. et le peuple se demandait : qu' est-ce que ceci ? Quel est cet *art nouveau* qui fait qu' il commande avec autorité même aux esprits immondes, et qu' ils lui obéissent ? " p881 on m' objectera que c' est s. Marc qui traduit ainsi s. Matthieu. Mais si l' évangéliste primitif avait bien marqué ce qu' il entendait par *fiils de Dieu*, l' évangéliste abrégiateur aurait-il traduit par le *saint de Dieu* ? que s. Marc ait ainsi traduit, c' est, à mon avis, un argument plus fort que si s. Matthieu lui-même s' était servi de cette expression. Le terme de *fiils de Dieu* n' est donc nullement défini dans s. Matthieu. *fiils de Dieu* dans cet évangéliste veut dire le *roi palingénésique*, c' est-à-dire le *roi* ou le messie prédit par les prophètes, mais entendu aussi d' une grande époque de palingénésie universelle. Les prophètes avaient annoncé un messie, c' est-à-dire un roi, ou un oint, en grec un Christ. S. Matthieu a compris que ce roi ne serait pas uniquement un roi comme avait été David, mais que la prophétie devait s' entendre de la grande époque palingénésique des astrologues. En outre, s. Matthieu avait été un des apôtres du Christ, et il avait reçu de la bouche du Christ une admirable et divine doctrine de charité et de moralité nouvelle. Il transforme donc le roi ou messie des prophètes. Il fond ensemble ces trois idées de messie ou roi juif, de prophète résurrecteur, et de moraliste religieux et inspiré. Sa vue ne va pas plus loin. Mais cela lui suffit pour donner au Christ une grandeur poétique incommensurable, bien qu' encore une fois, comme le reconnaissent les p882 pères, il n' y ait pas une ligne dans s. Matthieu où l' essence divine de Jésus soit déterminée ou seulement posée. Il faut bien qu' on sache que ces noms de *fiils de l' homme*, d' une part, et de *fiils de Dieu*, de l' autre, que s. Matthieu donne à Jésus, n' avaient pas chez les juifs un sens pareil à celui que nous sommes aujourd' hui portés à leur attribuer. *fiils de l' homme*, du temps de s. Matthieu et de Jésus, voulait tout simplement dire *prophète*. on sait l' habitude des orientaux d' ajouter toujours au nom d' un homme le nom de son père, ou de sa race, ce qui revient d' ailleurs à nos noms de famille. Ainsi il n' y a pas un nom d' homme dans la bible auquel de cette façon un nom de famille ne se trouve joint. Qu' arriva-t-il ? C' est que certains prophètes, se séparant de toute famille et se regardant comme unis avant tout à l' humanité, au lieu de se désigner par le nom de leur père, se désignèrent, dans leurs extases, par cette dénomination générale de *fiils d' Adam* ou de *fiils de l' homme*. dans ézéchiel, en particulier, Dieu n' appelle jamais ce prophète que le *fiils de l' homme* ; et cette dénomination revient presque à chaque verset. Cette dénomination convenait d' ailleurs aux prophètes, dont l' esprit était tourné vers l' avenir, qui par conséquent étaient, au point de vue métaphysique, plus occupés de la vie en tant que virtualité qu' en p883 tant que manifestation, et dont la fonction était d' annoncer à l' humanité présente l' humanité future. Ces prophètes, se regardant comme identifiés avec les idées d' avenir qui leur étaient inspirées, étaient donc l' humanité nouvelle, l' homme nouveau, ou l' Adam progressif ; non pas seulement l' homme, mais l' homme s' avançant vers ses destinées, ou le *fiils de l' homme*. quoi qu' il en soit, ce qui est certain, c' est que l' évangile

lui-même nous atteste que *fijs de l' homme* signifie tout simplement un *prophète*. dans s. Matthieu : " Jésus étant arrivé au territoire de Césarée De Philippe demanda à ses disciples : qui disent les hommes que je suis, moi, le fijs de l' homme ? " les disciples lui répondent : " les uns disent que tu es Jean-Baptiste ; les autres, élie ; et les autres, Jérémie, ou l' un des prophètes. " Jésus demande alors à ses disciples ce qu' ils en pensent eux-mêmes, et comment, le croyant prophète, et l' appelant *fijs de l' homme*, ils considèrent sa nature et sa mission : " il leur demanda : et vous, qui dites-vous que je suis ? Simon Pierre, prenant la parole, dit : tu es le Christ (le messie, le roi), le *fijs du dieu vivant*. et Jésus lui répondit : tu es heureux, Simon, fijs de Jona ; car ce n' est pas la chair et le sang qui t' ont révélé cela ; mais c' est mon père, p884 celui qui est dans la lumière. " que veut dire ce passage, sinon que Jésus, qui est prophète, est de plus prophète chargé d' une mission particulière. Comme prophète, on l' appelle et il s' appelle lui-même *fijs de l' homme* ; mais s. Pierre découvre en lui que sa mission est d' amener la grande *palingénésie* ou *le règne de Dieu*, et il l' appelle le *messie*, le *fijs de Dieu*. Jésus, d' un autre côté, qui est plein de sa doctrine de l' unité de Dieu et de l' unité en Dieu, et qui se regarde comme le messie à ce titre, confirme, dans un sens mystique, l' interprétation de s. Pierre. Cette seconde expression de *fijs de Dieu* n' avait donc pas non plus chez les juifs, et n' a pas dans la bouche de Jésus, le sens particulier que nous lui donnons aujourd' hui. L' immanence de Dieu dans tous les êtres était une idée si répandue dans le mosaïsme, que cette expression ne rappelait autre chose que cette idée. Les prophètes se servent quelquefois de cette même expression de *fijs du dieu vivant*, que s. Pierre emploie dans le passage que je viens de citer. Osée, par exemple, fera dire à Dieu parlant aux enfants d' Israël : " vous êtes les fijs du dieu fort et vivant. " voici un psaume où le vrai sens de cette expression de *fijs de Dieu*, telle que les juifs l' entendaient, se p885 montre très clairement : " Dieu assiste dans l' assemblée du dieu fort ; il juge au milieu des juges. Jusques à quand jugerez-vous injustement, et aurez-vous égard à la puissance apparente des méchants ! Faites justice au petit et à l' orphelin ; faites justice à l' affligé et au pauvre... etc. " n' est-il pas évident que toute l' inspiration de l' évangile est, pour ainsi dire, résumée dans ce psaume ? Et on peut dire cela avec d' autant plus d' assurance, que, comme nous le verrons tout à l' heure, Jésus lui-même cite ce psaume dans s. Jean, et le cite pour expliquer comment il se croit et se dit *fijs de Dieu*. je dis donc que, dans s. Matthieu, ces expressions de *fijs de l' homme* et de *fijs de Dieu* n' ont qu' un sens à peine ébauché par rapport au sens que la théologie chrétienne leur a ensuite donné ; que l' une ne veut dire autre chose que *prophète*, et que l' autre signifie simplement le *messie* p886 chargé de réaliser sur la terre le règne de Dieu, sans que la nature de ce messie soit caractérisée et déterminée. Jésus est le *fijs de Dieu*, dans s. Matthieu, parce qu' il est le *prophète de la palingénésie*, et aussi parce que sa doctrine est précisément celle de l' unité de Dieu, de l' unité en Dieu, et du triomphe définitif de Dieu, dans le sens du psaume que je viens de citer. Mais aucun autre sens plus positif n' est attaché à cette expression ; de sorte qu' encore une fois, si vous séparez Jésus de sa doctrine et de la puissance que s. Matthieu croit que Dieu lui a remise, Jésus est un homme. Voici deux passages qui, rapprochés, caractérisent bien l' idée synthétique de s. Matthieu sur Jésus, et la borne de cette idée. Cet évangéliste désigne volontiers Jésus par la dénomination de roi. Vous ne trouverez jamais, pour le dire en passant, une pareille désignation, ni rien qui y ressemble, dans s. Jean. En outre, ce roi palingénésique est toujours pour s. Matthieu le fijs de David. Quand Jésus donc entre dans Jérusalem, le peuple, dans s. Matthieu, crie : " hosanna au fijs de David ! Béni soit celui qui vient au nom du seigneur ! ... et le peuple disait : c' est Jésus, le prophète de Nazareth en Galilée. " mais ce roi, n' est-ce qu' un roi ? Non, c' est un homme, p887 c' est l' homme. Il se sent peuple, et il appelle les hommes *ses frères*. il se représente lui-même, à l' époque de la résurrection ou de la palingénésie, répondant aux oppresseurs du peuple, en sa qualité de roi : " je vous dis en vérité qu' en tant que vous avez fait ces choses à l' un de ces plus petits de *mes frères*, vous me les avez faites. " l' humanité de Jésus, comme disent les pères, c' est-à-dire l' humanité considérée en elle-même et en dehors de Dieu, pouvait-elle être mieux caractérisée ? Je sais bien que le grand secret du christianisme gît dans cette identité, en Jésus, de la nature divine et de la nature humaine. Je sais bien que dans la théologie chrétienne, si Jésus est Dieu, il est homme aussi ; que s' il est *fijs de Dieu*, il est aussi *fijs de l' homme* ; que par conséquent s. Matthieu peut voir en lui l' *homme*, le *fijs de l' homme*, et que, pourvu qu' il l' appelle aussi *fijs de Dieu*, il paraît être dans l' idée, dans la vérité chrétienne, dans l' orthodoxie. Mais seulement je dis, avec les pères, que c' est surtout ce côté humain que cet évangéliste a vu en Jésus, et qu' il n' a en aucune façon scruté l' autre face de la question. Que le nom de *fijs de Dieu* soit attribué à Jésus dans s. Matthieu, cela est bien certain. Mais, si cette dénomination n' y a aucun sens positif en rapport p888 avec l' idée des théologiens, que prouve cette dénomination ? Parce que le mot y est, la chose y est-elle ? Je comprends que les théologiens, satisfaits de trouver le mot, absolvent s. Matthieu sous le rapport de l' orthodoxie ; mais qu' ils fondent sur lui leur doctrine, et qu' ils prétendent nous donner le mot pour la chose même, cela n' est pas admissible. Ils doivent se contenter d' appuyer leur doctrine sur s. Jean ; car c' est seulement en se fondant sur ce dernier, que leur doctrine paraît avoir quelque apparence de plausibilité et de vraisemblance. De s. Matthieu à s. Jean, ai-je dit plus haut, il y aurait un abîme infranchissable, si s. Marc et s. Luc ne servaient pas à combler l' intervalle. Cela est évident surtout de la

notion sur la nature de Jésus. S. Marc donc commence le premier à effacer ces caractères de magicien et de roi juif, comme j' ai osé les appeler afin de mieux rendre ma pensée, et qui sont les deux traits principaux de la figure de Jésus dans s. Matthieu ; le troisième caractère, celui de réformateur des âmes, en domine par conséquent davantage. S. Luc, à son tour, fait du prophète transformateur et du roi de s. Matthieu un rénovateur du sacerdoce, un pontife. Il efface également par là l' aspect étrange et terrible donné à Jésus dans l' évangéliste primitif. C' est ainsi que le lecteur chrétien se trouve préparé à l' oeuvre de p889 s. Jean. La *palingénésie cosmique*, idée fixe de s. Matthieu, idée qui se présentait à chaque page chez cet évangéliste, s' efface peu à peu dans s. Marc et dans s. Luc ; au lieu d' être au premier plan, elle n' est qu' au second dans s. Marc, au troisième dans s. Luc. La formule générale de l' idée de *palingénésie* ou de résurrection est donc inversée peu à peu. Car, au lieu d' être cosmique-politique-psychique, elle est devenue psychique-cosmique-politique par s. Marc, et politique-psychique-cosmique par s. Luc, quand s. Jean à son tour s' en empare, et, donnant à l' aspect psychique autant de développement que s. Matthieu en avait donné à l' aspect cosmique, la transforme en psychique-politique-cosmique. Jésus n' est plus seulement le grand mais mystérieux envoyé de la fin du monde ; il n' est plus seulement aussi le messie moral dont la nature restait obscure et indéterminée, ni le messie organisateur d' un nouveau sacerdoce pour l' humanité. Il conserve de tous ces caractères, mais il devient âme, force, substance, être ; il devient *la vie*, et s' identifie avec l' *auteur de la vie*. le *Christ de Dieu* de s. Matthieu, le *Christ homme-Dieu* de s. Marc et s. Luc, devient le *Christ-Dieu* ou plutôt le *Dieu-Christ* de s. Jean. Laissons donc s. Marc et s. Luc, qui, sur la question de la nature ou de l' essence de Jésus, ne sont que des intermédiaires et des préparateurs, qui p890 ne font qu' effacer, adoucir, modifier les traits expressifs du Christ de s. Matthieu, mais qui n' arrivent à rien de clair, de précis, de substantiel, de vraiment dogmatique sur son essence. Laissons les intervalles, dis-je, et passons à s. Jean. Les deux termes de l' idée étant homme et Dieu, s. Matthieu dit homme, et s. Jean Dieu. Tout le monde sait comment s' ouvre l' évangile de s. Jean. Au lieu d' une généalogie humaine, c' est une généalogie divine que s. Jean donne à Jésus. Jésus est la lumière, Jésus est la parole de Dieu, Jésus est le *logos* éternel, Jésus est *la vie*. mais néanmoins demandez à cet évangéliste quelque chose de plus précis sur Jésus homme, sur le Jésus dont il raconte l' histoire. Vous trouverez sa pensée admirablement exposée dans le passage où les juifs veulent lapider Jésus, parce qu' il s' est dit le *fiils de Dieu*. Jésus cherche à convaincre les juifs de sa mission, et il termine un discours par ces mots : *moi et mon père, nous ne sommes qu' un* : " alors les juifs prirent encore des pierres pour le lapider. -Jésus leur répondit : j' ai fait devant vous plusieurs bonnes oeuvres de la part de mon père ; pour laquelle me lapidez-vous ? ... etc. " p891 ainsi voilà Jésus qui, dans s. Jean, explique lui-même sa divinité. Et comment l' explique-t-il ? Il la prouve par le texte du psaume que nous avons cité plus haut. Relisons donc encore ce texte si important, et qui nous montre ce que Jésus entendait par sa divinité : " j' ai dit (c' est l' éternel qui parle) : *vous êtes des dieux, et vous êtes tous fiils de Dieu. Toutefois vous mourrez comme hommes* ; et vous, qui êtes les principaux, vous tomberez comme un autre. ô Dieu ! Lève-toi, juge la terre ; car tu posséderas en héritage toutes les nations. " est-il rien de plus clair ! L' immanence de Dieu en chacun de nous fait que nous sommes tous participants de sa nature et p892 dieux à ce titre ; cette immanence nous fait tous *fiils de Dieu*. mais cependant tous nous sommes condamnés à mourir *en tant qu' hommes*. et de là le psalmiste, s' élevant à Dieu sur la ruine des formes mortelles, manifestations de Dieu, appelle Dieu à prendre possession de toute l' humanité, c' est-à-dire à faire régner sa propre nature dans ses enfants transformés. Mais, me dira-t-on, tous les hommes étant ainsi *fiils de Dieu*, suivant Jésus, comment Jésus se dit-il particulièrement *fiils de Dieu* ? Jésus nous l' explique lui-même quand il ajoute : " si l' écriture a appelé *dieux* ceux à qui la parole de Dieu était adressée, et si l' écriture ne peut être rejetée, dites-vous que je blasphème, moi que le père a sanctifié et qu' il a envoyé dans le monde, parce que j' ai dit : je suis le fiils de Dieu ! " Jésus se croit donc *fiils de Dieu* d' une façon particulière uniquement en ce sens que le père l' a sanctifié (*on o pater égiasé*), et qu' il lui a donné une mission, un apostolat dans le monde (*kai apesteilèn eis ton kosmon*). mais quelle est cette mission, me demandera-t-on encore ? Je réponds que Jésus lui-même nous l' explique également ici. Cette mission c' est d' être l' *énonciateur de la parole* de Dieu. Chacun n' a-t-il pas sa mission ? Tous ces *fiils de Dieu* qui sont les hommes n' ont-ils pas chacun leur mission ? Or ne p893 peut-on pas concevoir une mission particulière de certains de ces *fiils de Dieu*, qui soit d' être plus particulièrement les *énonciateurs* de la loi de Dieu, sans qu' ils aient pour cela, en tant qu' hommes, une nature différente de celle des autres hommes, bien qu' en Dieu ils soient prédestinés d' une façon particulière ? Remarquez que Jésus, tout en se référant primordialement à l' immanence de Dieu dans toutes les créatures indistinctement, spécialise néanmoins le sens de ce mot de l' écriture : " j' ai dit : *vous êtes dieux*, " le restreignant dans un certain sens à *ceux à qui la parole de Dieu était adressée*, c' est-à-dire à ceux qui recevaient et comprenaient la parole (*logos*) de Dieu (*pros ous o logos ton théou égénéto*). or, de même que ceux qui recevaient cette parole, ce logos, étaient dieux et fiils de Dieu à un titre particulier, parce qu' ils étaient régénérés et remis en possession de leur nature divine par cette parole, de même ceux qui énonçaient cette parole, qui évangélisaient cette parole, ceux qui faisaient faire à cette parole un progrès nouveau, en développant cette parole, étaient dieux et fiils de Dieu à un titre

particulier. Jésus ne reconnaît-il pas Moïse et les prophètes, ne les *confirme-t-il* pas, comme il le dit ? Ne dit-il pas lui-même " qu' il ne vient pas renverser Moïse et les prophètes, mais les confirmer, les expliquer, et les développer. " donc Moïse et les p894 prophètes, énonciateurs de la parole, du *logos*, étaient à ses yeux dieux et fils de Dieu à un titre particulier, c' est-à-dire encore à un autre titre que ceux qui avaient reçu d' eux cette parole. Mais néanmoins, comme le dit le psaume, tous ces dieux, tous ces fils de Dieu, meurent *en tant qu' hommes*, et Dieu seul reste. Tous ces dieux, tous ces fils de Dieu, ne sont tels que parce qu' ils sont *de Dieu*. la parole seule, en tant qu' elle est Dieu manifesté, est éternelle et perpétuellement créatrice. Ces dieux, ces fils de Dieu ont vécu par elle, et revivront par elle ; mais aucune manifestation de cette parole n' est Dieu pour cela. L' idée que Jésus a de lui-même ne peut donc se séparer de celle qu' il se forme de Moïse et des prophètes ; et, par Moïse et les prophètes, elle se lie indissolublement à l' idée qu' il se forme de ceux qui ont reçu le *logos* par ce même Moïse et par ces mêmes prophètes ; et enfin, par ceux qui ont reçu et compris le *logos*, elle se lie indissolublement aussi à tous les hommes, qui sont tous créés susceptibles de le recevoir. Donc l' idée que Jésus a de lui-même ne fait pas de lui une essence différente de l' essence humaine, bien que ce soit Dieu ou le *logos* de Dieu que Jésus considère en lui-même. Donc (si on se rapportait uniquement à ce passage) la pensée de s. Jean sur Jésus serait au fond p895 celle-ci : cet homme qui a paru et qui s' appelait Jésus est Dieu, parce que *sa doctrine est Dieu*, et qu' il me paraît *identique avec sa doctrine*. mais néanmoins, en tant qu' ayant vécu à titre de créature, il ne se croyait fils de Dieu que parce qu' il sentait Dieu immanent en lui, comme en tous les hommes ; il n' était donc fils de Dieu que parce qu' étant *de Dieu*, comme nous tous, il s' était élevé à Dieu plus que tous les mortels, et avait fait l' absolu sacrifice de la nature humaine en lui, pour développer en lui ce germe de Dieu qu' il avait comme toutes les créatures. Et c' est ainsi qu' il est Dieu, parce qu' à sa place, et son sacrifice consommé, je ne vois plus rien de l' homme, mais Dieu. Jésus est donc la *parole de Dieu*, parole qui s' est révélée aussi dans d' autres hommes, ou plutôt qui s' est révélée et se révèle dans tous les hommes, mais qui s' est révélée d' une façon complète et spéciale en lui. Quant à lui, comme créature, consumé pour ainsi dire par le dieu qui était en lui, il a donné son *corps*, comme il le dit, à manger à tous les hommes, pour les amener à la *communion*. c' est ainsi que, voulant être à Dieu, il est devenu Dieu, parce qu' il était de Dieu comme nous tous. Cette explication : " Jésus est Dieu *parce qu' il était de Dieu comme nous tous*, " explication qui, on vient de le voir, est bien de s. Jean et de Jésus lui-même selon s. Jean, est fort importante ; et p896 j' ose dire qu' elle fournit le point de réunion possible entre la philosophie et le christianisme. Pourquoi la philosophie n' admettrait-elle pas que Jésus est Dieu en ce sens ? L' humanité est-elle déshéritée de Dieu par une telle explication ? Dieu est-il mis hors de nous ? Non, il entre au contraire en nous avec Jésus ainsi déifié. Le christianisme est divin, sans doute, mais divin comme l' humanité pouvait être divine alors que parut le christianisme. Dieu, pour être dans toutes les créatures, ne se manifeste pas dans toutes de la même manière, et, pour être immanent dans l' humanité, n' est pas immanent dans l' humanité de la même façon en tous les siècles. Jésus a été le divin représentant de l' humanité à son époque, ce qui revient à dire qu' il a été le représentant de Dieu pour l' humanité à cette époque. Mais faire, comme les chrétiens ont souvent fait, oublier de cette explication, et entendre la divinité de Jésus comme une différence d' *essence*, une différence générique d' essence, c' est mettre encore Dieu hors de nous, hors de la vie des créatures, dans un lieu à part, et Jésus avec lui ; c' est ne pas comprendre Jésus, et c' est constituer l' idolâtrie. L' idolâtrie chrétienne, en effet, est tout entière sortie de cette fausse conception de la nature de Jésus. Que le christianisme donc admette que Jésus, le Jésus qui a paru sur la terre, qui a vécu trente-six p897 ans suivant les uns et cinquante suivant d' autres avant de mourir sur la croix, que ce Jésus, dis-je, n' est Dieu que parce que tous les hommes sont *de Dieu*, ou que Dieu est immanent dans chaque homme ; et la longue controverse entre le christianisme et la philosophie sera terminée. Car plus d' idolâtrie. Jésus, en tant que personnage historique, doit être aimé et non pas encensé, vénéré et non pas adoré. Il n' y a au fond de lui que Dieu, le dieu manifesté en lui, qui soit adorable. Dieu seul est la vie, l' auteur de la vie ; et, pour avoir mieux compris la vie que les autres hommes, Jésus, incarnation de Dieu comme nous tous, n' a connu la vie que sous les voiles qui obscurcissent les yeux de tout homme, quelque grand qu' il soit, à toutes les époques du temps, à tous les points de l' espace, et par conséquent n' est pas lui-même la vie ni l' auteur de la vie. Toute incarnation de Dieu est limitée, finie ; et par conséquent aucune ne doit être prise pour Dieu, adorée pour Dieu. Le fond de l' idée de s. Jean sur la divinité de Jésus est bien moins de faire Jésus Dieu, que de montrer *Dieu dans Jésus*. ce n' est réellement pas, au premier chef, l' homme ni l' humanité que cet évangéliste nie en Jésus ; mais il voit Dieu rayonner dans l' homme et dans l' humanité, au point qu' il lui semble qu' il n' y a plus que Dieu dans Jésus, dernière expression, suivant lui, de l' homme p898 et de l' humanité ; et voilà pourquoi finalement il paraît aller jusqu' à méconnaître et, si l' on veut, jusqu' à nier l' homme et l' humanité en Jésus. C' est une erreur sans doute, et la suite l' a bien démontré. Mais ce n' est pas une raison pour voir dans s. Jean ce qui n' y est pas, savoir une idolâtrie négatrice du vrai Dieu. Véritablement, je le répète encore, s. Jean ne considère pas Jésus dans Jésus, c' est Dieu qu' il considère. Ce qui, à ses yeux, est Dieu en Jésus, c' est donc Dieu en définitive,

et non pas Jésus : *est deus in nobis ; agitante calescimus illo*. mais s. Jean, m' objectera-t-on, ne se contente pas de dire que Jésus est le fils de Dieu ou Dieu ; il cherche quelle est sa nature en Dieu, ou ce qu' est en Dieu cette parole de Dieu, c' est-à-dire cette loi de la vie, avec laquelle Jésus lui paraît identifié. La dénomination de *fils de Dieu* prend donc, dans cet évangéliste, un sens tout nouveau, et complètement différent du sens que cette appellation a dans s. Matthieu et dans le passage même de s. Jean que vous venez de citer. Jésus devient *fils de Dieu* dans un sens très-particulier. Il est le *verbe* divin, il est une des personnes de Dieu ; il est donc Dieu, non pas au même titre que dans le passage que vous venez de citer, mais à p899 titre de *pensée divine* incarnée dans l' humanité. Voilà l' objection que l' on me fera. Je réponds. Je sais que l' idolâtrie s' est encore largement fait voie dans le christianisme par ce côté ; mais néanmoins ce que je viens de dire de l' assertion de s. Jean, que *Jésus est Dieu* ou *fils de Dieu*, entendue dans le sens que nous sommes tous *de Dieu*, et par conséquent tous *fils de Dieu*, mais que Jésus fut une manifestation plus éclatante de la divinité dans l' humanité, je le dirais également de cette autre assertion de s. Jean, que *Jésus est le verbe*. l' une et l' autre de ces opinions ont une vérité *relative*, susceptible d' être comprise et admise par la philosophie. J' ai montré ailleurs les profondes racines de cette antique théologie du verbe de Dieu. Oui, il y a en Dieu trois personnes distinctes dans une indécomposable unité. Ce ne sont pas seulement les chrétiens qui ont connu ces trois personnes en Dieu, c' est-à-dire le ternaire divin et le quaternaire que l' unité de Dieu représente. J' ai montré que toutes les anciennes religions ont connu ce mystère de l' être, que les indiens l' ont connu, que les égyptiens l' ont connu, que la théologie grecque l' a connu, que Pythagore et Platon l' ont également p900 connu. S. Jean, en nous parlant du verbe de Dieu, n' est venu en parler qu' à son tour. Qu' est-ce que le *Brahmâ* actif et créateur des indiens, par rapport au Brahm essence ? Qu' est-ce que ce *Narayana*, " qui n' est autre, dit Manou, que le Brahmâ actif, lequel reproduit dans toute création l' être éternel, absolu, existant par lui-même, en un mot Brahm ou Dieu le père ? " qu' est-ce que le *tao* ou verbe de Lao-Tseu, " organisateur de la terre et du ciel, qui prit racine dans le sein du suprême repos et du suprême vide avant la grande origine ; qui arrangea les éléments, et dissipa les ténèbres ; ... qui a transformé sa personne en revêtant un corps mortel ; ... etc. " qu' est-ce que le *kneph* ou le *démiourgos* p901 des égyptiens, par rapport à son père Amôn, le *caché* ou l' *impénétrable* ; Kneph, l' architecte de l' univers, que les habitants de la Thébaidé, dans une inscription qui nous reste encore, appellent " l' esprit créateur de l' univers, le principe de vie des essences divines, le soutien de tous les mondes, " et qu' ils reconnaissent pour incréé et éternel ? " qu' est-ce que la *Minerve* du paganisme grec, la fille du père, son idée sortie tout armée de son cerveau, sa sagesse en un mot ou son verbe ? Qu' est-ce que le *métis* d' Orphée, " cette intelligence, créatrice première de toute chose : *métis prôtos génétôr* ? " qu' est-ce enfin que le *logos* éternel et créateur de Platon, connaissance divine, première cause des créatures, original immatériel et éternel sur lequel toute chose a été faite et par lequel toute chose est successivement créée ; qu' est-ce, dis-je, que ce *logos* par rapport à celui que Platon appelle le père de ce même *logos*, c' est-à-dire " le père du dieu constructeur et cause de tout ce qui existe. " ce *Brahmâ* actif, ce *Narayana*, ce *Tao*, ce *Kneph*, ce *Démiourgos*, cette *Minerve*, ce *Métis*, ce *Logos*, c' est le verbe, c' est le *Logos* de s. Jean. p902 Il faut que j' explique, en aussi peu de mots que je pourrai, ce que non seulement le théologien du christianisme, comme les chrétiens appellent s. Jean, mais la théologie universelle, ont entendu par le verbe. Au sein de la lumière éternelle qui *embrasse et unit* toute chose, est éternellement une lumière qui *distingue* toute chose. Cette seconde lumière, coéternelle et consubstantielle à la première, est le verbe de Dieu, ou plutôt le verbe en Dieu. C' est la *pensée divine*. j' ai écrit ailleurs : " un des hommes qui ont le mieux connu les origines du christianisme, le docte Mosheim, a dit : *quiconque étudiera ce qui nous reste de témoignages de l' ancienne sagesse égyptienne, verra que toute cette doctrine reposait sur un principe ; savoir, que Dieu comprend tous les êtres, et que Dieu et le monde constituent un seul tout, qui ne peut être décomposé que par la pensée*. Ainsi, suivant Mosheim, au fond et au dessus de tout le polythéisme égyptien se trouvait le panthéisme... etc. " p903 cette citation me paraît, à quelques égards, propre à faire comprendre ce que la théologie universelle a entendu par le verbe en Dieu, ou par le fils. Mais voici un passage de Platon qui servira bien mieux encore à initier sur ce point le lecteur. p904 Dans la *république*, les interlocuteurs de Socrate lui demandent de leur expliquer la nature du bien, l' essence du bien et du bon, c' est-à-dire Dieu : Socrate. " je n' en demanderais pas davantage moi-même ; mais je crains que cela ne passe mes forces, et qu' en tâchant de vous satisfaire, je ne m' y prenne assez mal pour m' attirer des railleries de votre part... etc. " p910 *soleil, lumière, vue, oeil*, voilà donc les quatre termes que Socrate distingue dans le phénomène de la vision ; et, transportant ce symbole dans la *vie*, après l' avoir pris de la vie, il voit, dans le phénomène de Dieu communiquant avec ses créatures, quatre termes semblables : 1) Dieu en tant qu' être, qu' il appelle le père ; 2) Dieu en tant qu' être créateur ou émanant, qu' il appelle le fils ; 3) une pénétration de Dieu et de la créature, qu' il appelle science, vérité, et que d' autres ont appelée esprit-saint, grâce, etc., et 4) enfin la créature elle-même, ou ce que Platon appelle l' intelligence, c' est-à-dire l' intelligence humaine. De même que l' oeil, dit Platon, a été fait en quelque sorte par le soleil pour voir ce qu' éclaire ce soleil, par le moyen de la lumière émanant de ce soleil, et dans une certaine pénétration de cette lumière et de l' oeil qui est

appelée vue ou vision ; de même la créature a été faite par Dieu pour voir ce que Dieu ou l' être révèle par le moyen de sa lumière ou de son fils, et dans une certaine pénétration de cette créature et de cette divine lumière, laquelle pénétration est la science ou la vérité. Hors de là nous ne voyons pas, c' est-à-dire p911 nous ne comprenons pas, c' est-à-dire nous ne sommes pas dans la *vie* ; car nous ne voyons, nous ne saisissons que des ombres de l' être, et non pas l' être. Voir ou recevoir ou comprendre Dieu, l' auteur de la vie et la vie ; le voir ou le comprendre par la lumière même qui émane de lui et qui est lui ; le voir indirectement dans les objets que cette lumière nous révèle, c' est-à-dire dans les êtres divers émanés de Dieu et créés par cette lumière même ; le voir par conséquent au moyen d' une certaine pénétration de cette lumière et de notre nature finie, qu' on appelle science, quand on considère surtout notre intervention à nous autres créatures, et qu' on appelle vérité, grâce, esprit-saint, quand on considère surtout l' intervention de la céleste lumière ; enfin rester hommes, c' est-à-dire, tout en nous sentant divins en ce sens que tout en nous est de Dieu et vient de Dieu, reconnaître pourtant que Dieu, et la lumière émanant de Dieu, et la communication qu' il nous fait de cette lumière, ou la grâce et la providence dont il use à notre égard, sont à nous ce que l' infini est au fini, ce que la cause est à l' effet, ce que le créateur est à la créature, voilà donc notre lot, notre condition, notre devoir, et en même temps notre grandeur. N' est-il pas évident que la doctrine de s. Jean p912 sur le verbe est la doctrine même que Platon expose en cet endroit ? Tout, dans s. Jean, depuis le célèbre exorde sur le verbe, qui est la lumière en Dieu, *éclairant tout homme venant dans le monde*, jusqu' à la dernière parole de Jésus allant au supplice, est empreint de cette doctrine. Quand Pilate, dans s. Jean, condamne Jésus, Jésus, interrogé par Pilate sur sa nature, ne répond-il point par ce grand mot : *vérité* ? " Pilate, rentrant dans le prétoire, et ayant fait venir Jésus, il lui dit : es-tu le roi des juifs... Jésus répondit : mon règne n' est point encore de ce temps. Alors Pilate lui dit : tu es donc roi ? Jésus répondit : tu le dis ; je suis roi, je suis né pour cela, et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité. Quiconque est pour la vérité écoute ma voix. Pilate lui répondit : qu' est-ce que la vérité ? " pourquoi Jésus mêle-t-il cette idée sur la vérité à l' idée même de sa royauté ? Platon vient de nous l' expliquer. Jésus, s' identifiant avec le verbe divin, doit fonder sa royauté sur le besoin que les hommes ont de la vérité. La vérité est la communication que Dieu nous fait de sa lumière, et voilà pourquoi Jésus, qui s' identifie ou qui identifie son inspiration p913 avec cette *lumière* même, avec ce *verbe*, avec ce *logos*, dit qu' il est venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité, que quiconque est pour la vérité écouter sa voix et entrera dans son royaume, et que c' est ainsi qu' il est *né pour être roi*, et qu' un jour *il sera roi*. or s. Jean est-il dans une erreur complète en voyant dans Jésus le verbe de Dieu ? Non ; pas plus qu' il n' était dans une erreur complète en le considérant, dans le passage cité précédemment, comme le fils de Dieu en un sens très-différent. Puisqu' il y a en Dieu une pensée créatrice qui préside au développement éternel du monde, toute créature est à un certain degré ce verbe de Dieu, puisque toute créature émane de ce verbe, et est éclairée par lui. Mais certaines créatures sont plus particulièrement éclairées par ce verbe. S. Jean voit son maître si parfait, qu' au lieu de dire que ce maître est l' énonciateur du *logos*, il s' écrit qu' il est le *logos* lui-même. Mais néanmoins déshérite-t-il pour cela l' humanité au point de dire à l' humanité : vous êtes des hommes, et Jésus était le verbe de Dieu. C' est ce que je nie. Je ne veux d' autre preuve que le début célèbre de cet évangéliste : " la parole (*logos*) était au commencement, la parole était avec Dieu, et cette parole était Dieu. Elle était au commencement avec Dieu. Toutes choses ont été faites par elle, et rien de ce qui p914 a été fait n' a été fait sans elle... etc. " n' est-il pas évident, dis-je, que s. Jean, tout en affirmant que Jésus est le verbe, ne fait pas encore ici de Jésus une essence générique différente de l' humanité ? Il affirme bien que p915 Jésus est la parole créatrice de Dieu, le *Logos*. mais cette parole, qui est la lumière, la vie, *éclaire tout homme venant au monde*. donc ce n' est pas Jésus en tant qu' homme qui est cette parole, cette lumière, cette vie. Une autre preuve que Jésus, en tant qu' homme, n' est pas cette parole, cette lumière, cette vie, c' est que tous, suivant s. Jean, *nous avons le droit d' être faits fils de Dieu*, comme lui. Il ne faut, pour cela, qu' être *nés de Dieu*, c' est-à-dire recevoir cette parole, cette lumière, cette vie. Il est vrai que s. Jean dit que cette initiation nous est venue par Jésus. Mais ne met-il pas Jésus sur la même ligne que Moïse en disant : " la loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ. " en quoi donc différencie-t-il essentiellement Jésus de Moïse et de tout autre homme ? Donc, suivant s. Jean lui-même, Jésus n' est le verbe que *par le verbe*, si je puis m' exprimer ainsi, de même que dans son autre assertion que Jésus est Dieu, ou fils de Dieu, Jésus n' est Dieu que *par Dieu*. donc, au fond, rien d' idolâtrique ne gît absolument dans la pensée de s. Jean, puisqu' en définitive, en même temps qu' il particularise Dieu ou la pensée de Dieu dans Jésus, il conserve toujours l' universel Dieu et l' universelle pensée de Dieu. L' idolâtrie est sortie de là, j' en conviens ; l' idolâtrie est venue avec les déductions que les chrétiens p916 prétendirent tirer de ces hautes conceptions. Mais l' idolâtrie n' est pas fondamentalement dans s. Jean. La doctrine exposée par Platon, et sur laquelle s. Jean a greffé involontairement la divinité de Jésus (car je nie, encore une fois, qu' on puisse lui reprocher d' être tombé fondamentalement dans l' idolâtrie où le christianisme, à sa suite, est tombé), cette doctrine était-elle de Platon ? Non ; Platon l' avait apprise de ses maîtres ; elle se retrouve au fond de toutes les grandes

religions de l' Orient. Et l' erreur que s. Jean a fait commettre, l' *anthropomorphisme du verbe*, était-elle une erreur nouvelle dans le monde, et qui commençât à s. Jean ? Non ; cette erreur qui, il faut le reconnaître, fut, par rapport à l' Occident, un immense progrès sur les idolâtries antérieures, n' était nouvelle qu' en Occident. Quant à l' Orient, l' idée d' adorer la *pensée de Dieu* dans un homme était fort ancienne. Depuis Wishnou jusqu' à Chrisna, et jusqu' à Bouddha, qui devança Jésus d' au moins huit siècles, c' était le verbe de Dieu que les indiens disaient adorer dans ses avatars successifs. à côté de la vérité l' erreur est venue se placer ; à côté de l' intuition de Dieu, l' idolâtrie ; et, par une sorte de fatalité, il est arrivé quelquefois que les hommes qui ont le mieux connu et adoré Dieu p917 ont été eux-mêmes une cause d' idolâtrie ; car ils ont été pris pour Dieu, par cette raison que Dieu en effet parlait par leur bouche et vivait en leur sein. Il y a un point de partage, pour ainsi dire, que l' humanité n' a pas pu faire du premier coup, et qui l' eût empêché de s' égarer. Il fallait distinguer la *révélation des révélateurs*. la révélation est de Dieu, et elle est le verbe de Dieu dans l' humanité ; aucun révélateur n' est ni Dieu, ni le verbe de Dieu, pour cela. Bien des siècles avant s. Jean, la distinction à faire entre la *révélation* et les *révélateurs* avait été obscurément sentie ; ce qui n' avait pas empêché d' adorer les *révélateurs*. le christianisme n' a pas échappé non plus à cette nécessité de la faiblesse humaine. *le verbe a parlé en Jésus*, c' est-à-dire dans l' humanité et avec l' intervention de l' humanité, comme le comportait la condition de l' humanité à cette époque : voilà la vérité. Mais *le verbe est Jésus*, voilà l' erreur. Ce qu' il faut adorer, c' est Dieu ; et ce qui est divin, c' est la révélation, mais aucun des révélateurs n' est Dieu ou la pensée divine. Les révélateurs ne sont divins que par le verbe qui les éclaire, par la révélation antérieure qui les a formés et qu' ils développent, et enfin par Dieu dont ils sont p918 fils comme tous nous les sommes, qui est en eux comme dans toutes les créatures, en qui ils vivent comme tous les êtres. Si nous disions : Dieu ne s' est pas plus manifesté en Jésus qu' en tout autre mortel, alors le christianisme n' aurait rien eu de divin, et la religion serait une chimère. Aussi n' est-ce pas ce que nous disons. Nous disons que Jésus a été divinement inspiré. Nous disons que la loi ou doctrine ou parole qu' il avait héritée de Moïse, étant l' expression de la *loi de la vie*, n' a jamais été reçue en effet dans un homme sans que *la vie* en cet homme ne fût divinement exaltée, et qu' à plus forte raison les hommes qui ont fait faire à cette loi, à cette doctrine, à cette parole, un grand progrès, comme Jésus, ont été doués par Dieu d' une exaltation divine de la vie ; qu' étant ainsi adéquats jusqu' à un certain point à cette doctrine, ils ont représenté la vie, et ont pu dire ce que dit Jésus dans s. Jean : *je suis la vie*. mais néanmoins ils n' ont pu dire cela qu' en tant qu' ils concevaient et représentaient mieux que leur époque la loi de la vie, c' est-à-dire au fond la vie, de telle sorte que la divinité qui était en eux leur était prêtée, prêtée par Dieu, prêtée aussi par l' humanité, et qu' en définitive ce qui restait comme *substratum* de cette divinité, c' était eux comme virtualité, mais c' était aussi Dieu et l' humanité. p919 Dieu était en eux, mais leur nature finie y était aussi ; et la parole qui est sortie de leur bouche, expression de la nature divine limitée par l' imperfection humaine, n' est véritablement divine qu' en tant qu' elle est *un anneau* de la *révélation progressive*. Dieu parlait par leur bouche ; mais l' humanité, arrivée à un certain point de son développement, parlait aussi par leur bouche. Ils étaient fils de cette humanité, et formés par elle. Vainement se sont-ils crus inspirés directement de Dieu. Ils étaient inspirés par Dieu, il est vrai, mais à travers l' intermédiaire de l' humanité, au sein de laquelle la providence de Dieu les avait fait naître, et pour l' avancement de laquelle cette providence les avait envoyés. Donc la parole qui est sortie de leur bouche est, si j' ose ainsi m' exprimer, *divinement humaine*, ou, ce qui est la même chose, *humainement divine*, et non pas seulement *divine*. car il est impossible de séparer l' humanité et Dieu dans l' inspiration qui l' a produite. Je viens de dire qu' il y avait eu dans la haute antiquité une sorte d' ébauche, fort imparfaite, de cette distinction entre les révélateurs et la révélation, distinction qui, bien comprise, détruirait à jamais l' idolâtrie sans détruire la religion. Cette distinction, en effet, n' est-elle pas évidente dans le mosaïsme ? Les hébreux regardaient l' écriture, ou p920 ce qu' ils nommaient la loi, comme divine : adoraient-ils pour cela Moïse ou leurs prophètes ? Ils regardaient la loi comme divine, ils regardaient le législateur comme inspiré ; mais ils n' adoraient que Dieu. Cette même distinction entre la *révélation* et les *révélateurs* se montre aussi dans les plus antiques monuments de l' Inde. Les indiens (je ne parle pas des adorateurs de Wishnou) regardaient le veda comme divin : mais ils n' adoraient aucun des auteurs des védas ; ces auteurs étaient même la plupart inconnus. Le veda, suivant eux, était éternel et incréé. L' essence du veda, c' était Brahmâ lui-même, le verbe de Brahm ou de Dieu ; et quant au veda écrit ou à l' écriture, ils aimaient mieux supposer que Brahmâ avait fait sortir cette sainte-écriture du feu, de l' air, et du soleil, que de lui donner des auteurs humains : " du feu, de l' air, et du soleil, dit Manou, le souverain maître exprima, pour l' accomplissement du sacrifice, les trois védas éternels, nommés ritch, Yadjous, et sama. " dans ce même sastra, les grands richis ou saints, s' adressant au législateur Manou, ne lui disent pas : enseigne-nous ta parole ; car tu es toi-même la parole ou le verbe de Dieu. Mais ils lui disent : enseigne-nous la parole, laquelle de p921 sa nature est éternelle et existe par elle-même, comme Dieu : " toi seul, ô maître, connais les actes, le principe et le véritable sens de cette règle universelle, existant par elle-même, inconcevable, dont la raison humaine ne peut pas apprécier l' étendue, et qui est le veda. " le veda était donc la science en

général, la science comme l'entend Platon dans le passage que nous avons cité plus haut ; le verbe révélé ; la lumière divine se manifestant ou s'incarnant dans l'humanité ; la vérité, en d'autres termes, la vérité entendue comme l'entend encore Platon dans ce passage, c'est-à-dire ce que Dieu ou l'être fait connaître de lui à l'homme ; la vue de l'être infini par l'être fini, au moyen d'une certaine révélation qui a sa cause dans l'être infini et dans l'être fini ; la vérité comme l'entend également Jésus, dans le passage de s. Jean que nous avons rapproché de celui de Platon. C'est cette vérité, cette science, cette lumière, que les indiens appelaient *véda*, c'est-à-dire, suivant l'étymologie même du mot, *science* et *lumière*. ce que les indiens appelaient *véda*, les hébreux l'appelaient *thora*. la loi ou thora était la science, la vérité ; science ou vérité révélée par Dieu, inspirée p922 par le verbe de Dieu, participant de la nature divine, dont elle était l'expression dans l'humanité, sans pour cela que ceux en qui cette parole avait germé fussent considérés comme étant d'une essence différente de celle des autres enfants d'Adam. Et ce nom de *thora* voulait dire science, connaissance, comme le mot véda des indiens. La *révélation*, le véda des indiens, ou la thora des hébreux, était donc considérée comme adéquate à la *pensée divine* qui l'avait inspirée. Mais la *pensée divine* restait en Dieu, et Dieu n'intervenait pas en personne dans l'humanité ; Dieu restait l'être infini, l'être universel, et ne comparaisait pas à titre d'*être particulier*. les adorateurs de Wishnou, en ses divers avatars, firent intervenir l'être universel à titre d'être particulier ; et de là bien des cultes idolâtriques. Le christianisme a fait de même pour Jésus. Mais cette idolâtrie est-elle fondamentalement dans s. Jean ? Voilà notre question. Je répète de nouveau que non, et j'ose dire que l'évangile de s. Jean, sous ce rapport capital, n'a pas encore été bien compris jusqu'ici. L'idolâtrie du christianisme est venue principalement de ce que s. Jean ayant montré en Jésus la pensée divine créatrice, les chrétiens ont séparé p923 en Dieu ce qui est indissolublement uni en Dieu, savoir, les trois termes père, fils, saint-esprit, et, parce que s. Jean avait dit : *le fils ou le verbe s'est manifesté en Jésus* (ce qui pour lui voulait dire : *Dieu s'est manifesté en Jésus*), ont cru que Jésus était une des personnes de Dieu. Mais puisque les trois personnes en Dieu forment une unité *indécomposable*, n'est-il pas absurde d'imaginer que s. Jean ait voulu dire que Jésus était une de ces personnes ? Puisque, suivant s. Jean lui-même, le verbe est *la lumière qui éclaire tout homme venant au monde*, assurément, pendant les cinquante ans que, suivant s. Jean, Jésus passa sur la terre, le verbe de Dieu ne cessa pas d'éclairer tout homme venant au monde. Puisque, suivant s. Jean lui-même, *toutes choses ont été faites par ce verbe, et que rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui*, assurément ce verbe, manifesté en toutes choses, ne s'est pas manifesté uniquement en Jésus. Et puisque tout homme, comme toute chose, est une manifestation de ce verbe, Jésus est une manifestation de ce verbe comme tout homme et comme toute chose. En cent endroits, Jésus, dans s. Jean, répond pour ainsi dire par avance à l'idolâtrie des chrétiens, qui l'ont fait Dieu. Sans parler du fameux p924 passage, si positif et si clair, dont Socin et ses disciples se sont tant étayés : *" c'est ici la vie éternelle, de te connaître toi le seul vrai dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus le Christ, "* sans parler, dis-je, de ce passage, combien d'autres : *" celui qui croit en moi, ne croit pas en moi, mais il croit en celui qui m'a envoyé. "* *" je n'ai pas parlé par moi-même ; mais le père, qui m'a envoyé, m'a prescrit ce que j'ai à dire, et de quoi je dois parler. Et je sais que son commandement est la vie éternelle. Les choses donc que je dis, je les dis comme mon père me les a dites. "* ... etc. p925 Je pourrais citer, dis-je, une foule de passages semblables où Jésus, dans s. Jean, établit entre lui et Dieu une incommensurable distance. Si s. Jean avait entendu l'incarnation de Dieu en Jésus comme les chrétiens l'ont entendue dans la suite, aurait-il fait dire à la *pensée divine* : *" les choses que je dis, je les dis comme mon père me les a dites ! "* lui aurait-il fait dire : *" ne croyez pas en moi, mais en celui qui m'a envoyé ! "* lui aurait-il fait dire : *" mon père est plus grand que moi ? "* lui aurait-il fait dire, s'assimilant, comme nature, à ses disciples : *" je suis le cep, vous les sarments ; mais mon père est le vigneron ? "* toutes ces expressions, dans l'hypothèse que Jésus est le verbe de Dieu en tant que personne de Dieu, sont contradictoires et absurdes. Mais supposez au contraire que Jésus se croie et se dise le verbe en ce sens que Dieu l'éclaire par le verbe, et qu'ainsi c'est le verbe de Dieu, c'est-à-dire Dieu en ses trois personnes sous la prédominance du verbe, qui parle en lui ; et, d'un côté, toutes ces expressions où Jésus met son père ou p926 Dieu à une incommensurable distance de lui sont simples et naturelles ; en même temps, toutes les autres expressions où il se dit le verbe et parle de lui comme du verbe, deviennent claires et facilement intelligibles. J'ai écrit ailleurs : *" la religion est la quantité de vérité absolue que nous nous assimilons sous la forme de vérité relative. Or quelle a été la vérité relative au temps de s. Paul, au temps de s. Augustin, au temps même de Luther, de Pascal, de Descartes, et de Leibnitz ? C'est que l'idéal entrevu par Platon, le verbe de Dieu, avait apparu sur la terre... etc. "* p930 j'avoue qu'en interprétant ainsi la divinité de Jésus, comme l'acte de Dieu dans l'humanité, et par l'humanité dans un homme, je ne savais pas bien alors jusqu'à quel point les monuments mêmes du christianisme, j'entends ceux de ses monuments qu'on considère comme inspirés, et en particulier l'évangile de s. Jean, confirmaient cette interprétation. Je partageais l'erreur commune, qui attribue à s. Jean le dogme idolâtrique qui s'établit avec tant de peine au sein du christianisme, après mille controverses et mille schismes, et qui ne s'y établit réellement que parce que les barbares arrivèrent, savoir que Jésus est le verbe

de Dieu en tant que personne de Dieu. Aujourd' hui, après un plus mûr examen de ces monuments, si on me demande quelle opinion Jésus avait de sa nature, ce qui revient à savoir quelle opinion les évangiles, et particulièrement celui de s. Jean, donnent de sa nature, voici ma réponse : Jésus se croyait-il Dieu ? Oui et non. Il ne se p931 croyait en aucune façon Dieu à la manière dont les chrétiens des siècles suivants et d' aujourd' hui le croient Dieu. Il se croyait Dieu, parce que nous sommes tous Dieu, en ce sens que Dieu est immanent dans toutes ses créatures. En outre, il se croyait Dieu en ce sens que l' homme particulièrement a été fait à l' image de Dieu, ce qui veut dire que la formule de la nature humaine, sans être pour cela plus divine, au point de vue de l' infini, que la formule de l' animal, ou de la plante, ou du minéral, est néanmoins plus voisine de Dieu, parce que l' homme, par sa connaissance, son amour, et son activité, peut comprendre Dieu et en refléter l' infinité tout autrement que les autres êtres. Enfin, il se croyait Dieu à un titre particulier, en ce sens qu' ayant profondément compris et la grandeur et l' unité de Dieu, il s' était efforcé de faire de lui-même un être adéquat à la loi divine. Il se croyait devenu, comme il dit, *///* avec son père, voulant tout ce que Dieu voulait, et aspirant à ce royaume de Dieu, c' est-à-dire à cette communion des êtres en Dieu, qui lui paraissait la loi de Dieu ; voulant, dis-je, cette loi jusqu' à lui faire volontairement le sacrifice le plus complet de lui-même, en tant que créature ; se mettant sur un autel comme une victime, pour que la flamme du sacrifice le dévorât comme créature, et fit de lui, comme créature, un holocauste p932 à la conception qu' il avait de Dieu, c' est-à-dire à Dieu en lui, c' est-à-dire à lui-même en tant qu' uni à Dieu, c' est-à-dire enfin à lui-même en tant que Dieu. Régulus immole son corps et détruit sa vie phénoménale à cause du sentiment qu' il a de la vie. Socrate fait de même, Jésus aussi. Mais l' idée incarnée dans ces trois hommes, et qui les fait s' immoler, est diverse. Ce qui rend divins ces trois sacrifices, c' est la vérité, ou le verbe, qui éclaire les trois grandes victimes. Régulus ne s' immole pas seulement à sa patrie, mais à la vérité, à la loi divine comme il la comprend. Socrate a une patrie bien plus vaste que Régulus, et l' idée qu' il se forme de Dieu est aussi bien plus grande. La patrie de Jésus, c' est l' humanité tout entière, et la connaissance qu' il a de Dieu est bien plus grande que celle qu' en avait Socrate ; car non seulement le mosaïsme a fourni à Jésus cette idée, mais l' école même sortie de Socrate a contribué à la développer. Il ne faut donc pas dire, comme Rousseau, étonné de la distance entre Socrate et Jésus : " si la mort de Socrate est d' un sage, la mort de Jésus est d' un Dieu. " il faut dire : Dieu s' est manifesté en Socrate et en Jésus, et la mort de Socrate a préparé la mort de Jésus ; car le verbe de Dieu est éternel et éternellement créateur. Le sacrifice p933 de Régulus prépare à celui de Socrate, comme celui de Socrate prépare à celui de Jésus. Et Dieu est dans le sacrifice de Régulus et de Socrate, comme il est dans celui de Jésus. Seulement l' humanité s' élève d' un échelon et monte vers le trône de Dieu, en même temps que ces grandes immolations ont lieu. La vérité, ou la grâce, c' est-à-dire la communication de la pensée divine à la pensée humaine, devient plus éclatante et plus vaste de Régulus à Socrate, de Socrate à Jésus-Christ. Régulus n' aperçoit qu' une face encore obscure et ténébreuse de la vérité ; Socrate en embrasse un aspect plus étendu et plus lumineux ; Jésus, à son tour, voit le verbe plus à découvert. Mais le verbe est éternel et éternellement créateur. S' est-il arrêté à Régulus, s' est-il arrêté à Socrate, s' est-il arrêté à Jésus ? Jésus est homme, homme et non pas Dieu. Il est, comme toute créature, une manifestation finie de l' être infini. Il est l' humanité, et représente l' humanité à un certain point de son développement. Il reflète l' action créatrice de Dieu dans l' humanité. Il reflète donc Dieu, et il le reflète dans une certaine harmonie des trois termes qui, dans l' homme, sont inséparablement unis, et qui correspondent aux trois termes mystérieux qui se trouvent composer la nature divine. Il n' est donc en soi ni l' un ni l' autre de ces termes, ni le troisième. Il n' est ni le p934 père, ni le fils, ni l' esprit. Mais pourtant Dieu agissant par la lumière qu' il nous envoie, c' est-à-dire par le verbe ou le fils, Jésus représente l' action de Dieu agissant ainsi sur l' humanité. L' erreur du christianisme consiste donc uniquement à dire : Jésus est le verbe ; au lieu de dire, comme l' entendait s. Jean : Jésus est l' homme représentant Dieu dans la prédominance du verbe. Relisez s. Jean avec cette conception, et vous verrez que, pour avoir fait de Jésus le verbe de Dieu, il n' en a pas fait une personne de Dieu, et n' est pas tombé dans l' idolâtrie. Supposez un platonicien bien pénétré de cette doctrine, que toute vérité nous vient d' une communication de Dieu, et que, de même que le soleil nous éclaire par la lumière qu' il nous envoie, laquelle est reçue par notre oeil, et pénètre en nous dans un phénomène mystérieux appelé vision, de même toute vérité résulte de la communication que l' être, le seul être, l' être existant par lui-même, l' éternel, l' infini, nous fait de sa propre essence, par une certaine émission ou émanation de lui-même, qui est sa lumière, sa science, sa connaissance, sa pensée, sa révélation, sa parole, son verbe, communication qui est reçue par nous créatures, à titre de créatures que nous sommes (comme la lumière physique l' est par notre oeil), mais qui ne s' accomplit réellement que p935 dans un mystérieux phénomène que nous appelons notre raison, notre vie, notre inspiration, nos intuitions, etc. Supposez, dis-je, que ce platonicien ainsi préparé, et habitué à appeler l' être absolu le père, et son émanation éternelle le fils, puis enfin la communication de cette lumière incréée et divine, ou sa pénétration dans nos âmes, l' esprit-saint, et à croire que trois essences, répondant à ces trois choses, existent dans l' essence divine, non pas distinctes et

séparées, mais unies et jointes éternellement sans néanmoins se confondre ; supposez que ce philosophe vienne à lire l' évangile de s. Matthieu. Il y verra Jésus enseigner une révélation à la suite de celle de Moïse, et il y verra Jésus appelé le *fils de Dieu*, dans le sens vague où nous avons vu que s. Matthieu emploie ce mot. N' est-il pas vrai que, s' il croit à la révélation de Jésus, ce platonicien liera aussitôt dans sa pensée l' idée platonicienne avec l' idée juive ? J' entends que ce terme de *fils de Dieu* dans s. Matthieu lui rappellera ce que Platon appelle le *fils de Dieu*, c' est-à-dire la lumière incréée de Dieu, la lumière éternelle qui nous donne la science, la vérité, la connaissance, la grâce ; car tous ces termes sont synonymes, comme j' en ai fait plus haut la remarque. Donc, Jésus sera pour lui cette lumière incréée, manifestée dans un homme, ce verbe parlant par la bouche d' un homme, cette p936 révélation éternelle se déclarant par un homme. Mais particularisera-t-il le verbe de Dieu en Jésus, au point de dire : celui-là seul est le verbe de Dieu ? Non ; loin de là, il dira : nous pouvons tous être animés du même esprit que lui, participer de Dieu comme lui, être le verbe de Dieu comme lui, être Dieu comme lui. Et c' est précisément ce que dit s. Jean. " le verbe a donné à tous le droit d' être faits enfants de Dieu, savoir à ceux qui croient en son nom, qui ne sont point nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l' homme, mais qui sont nés de Dieu. " en outre, ce platonicien supposera-t-il qu' il n' y a pas un homme dans cet homme qu' il voit inspiré de Dieu, ou de la lumière de Dieu ou du verbe de Dieu (ce qui est toujours Dieu pour lui) ? Supposera-t-il qu' il n' y a pas, dis-je, un homme dans Jésus, un homme qui a été éclairé, mais un homme ? Ce serait comme s' il supposait que nous pouvons voir la lumière du soleil sans l' oeil et sans aucun organe. L' oeil, suivant Platon, ressemble au soleil, et a été fait par lui pour voir ; mais il n' est ni le soleil ni la lumière. Donc, puisque notre platonicien reconnaît que le verbe parle par la bouche d' un homme, il reconnaît par là p937 même que ce verbe éternel et incréé, cette lumière de Dieu, s' est unie à l' humanité, s' est communiquée à l' humanité par un certain homme, qui a été, pour ainsi dire, l' oeil ou l' organe par lequel cette pénétration s' est accomplie. Et dans cet homme, tout éclairé qu' il soit du verbe ou de la divine lumière, il y a encore l' homme, la créature, l' être fini, en un mot un fils d' Adam ou de l' humanité. Qu' importe donc que s. Jean fasse parler Jésus à titre de verbe ! Le verbe de Dieu s' est-il manifesté et se manifeste-t-il éternellement dans l' humanité ? Oui. S' est-il manifesté par Jésus ? Oui, autant que la condition de l' humanité le permettait alors. Donc Jésus était en ce sens le verbe. Que l' on restreigne la proposition de s. Jean à ces termes, et la philosophie peut encore admettre en ce sens cette assertion du christianisme, que *Jésus fut le verbe de Dieu*. troisième question. Je me poserai maintenant cette troisième question : qu' enseigna fondamentalement Jésus, ou quelle est cette *doctrine de la vie* qui lui faisait dire : *je suis la vie*, et qui lui fit donner son corps, et abandonner sa vie phénoménale, pour introduire ses disciples, et par ses disciples l' humanité, dans ce qu' il nommait *la vie éternelle* ? Jésus se crut inspiré, se sentit inspiré, et fut p938 véritablement inspiré : voilà notre profession de foi sur Jésus. Il se crut, comme il le dit souvent dans l' évangile, *consacré* ou *sanctifié* par Dieu pour une certaine mission, et *marqué de son sceau* pour une certaine oeuvre qu' il appelle, dans s. Jean, l' oeuvre de *donner la vie au monde*. cette opinion de Jésus sur sa propre nature est d' ailleurs parfaitement en harmonie avec son opinion p939 sur Dieu, savoir que Dieu est immanent dans toutes les créatures. Car nous ne comprenons réellement que Dieu est immanent dans toutes les créatures que par une intuition subjective, c' est-à-dire en sentant Dieu en nous, et en éprouvant pour ainsi dire ses effets dans notre coeur. Mais Jésus se crut-il inspiré en dehors de l' humanité, indépendamment de l' humanité ? J' entends : p940 crut-il apporter aux hommes une doctrine essentiellement nouvelle, dont l' humanité antérieure ne fût en possession ni en fait, ni virtuellement ou en germe ? Et j' entends aussi : cette doctrine ou révélation qu' il apporta concernait-elle l' humanité, la vie humaine, l' existence du genre humain sur la terre ; ou était-ce une révélation de ce qu' on appelle ordinairement le ciel ? Apporta-t-il aux hommes des lumières quelconques sur ce ciel imaginaire, sur ce paradis imaginaire, sur cet enfer imaginaire, sur ce purgatoire imaginaire, et sur tous ces autres *imaginaires* qui ont défrayé ensuite le christianisme, principalement pendant l' époque qu' on appelle catholicisme. Jésus ne croyait pas apporter aux hommes une doctrine absolument nouvelle ; car continuellement il se réfère à Moïse et aux prophètes. Il dit et il répète qu' il vient les expliquer et les développer. Il n' attaque jamais, en aucun endroit, la plus élevée des trois deutéroses du mosaïsme, savoir la doctrine essénienne ; et en fait il est indubitable qu' il était essénien. Il institue deux sacrements fondamentaux de sa loi nouvelle, le baptême et l' eucharistie ; et ces deux rites sont les rites esséniens. La signification qu' il donne à p941 ces rites est la confirmation et le développement de la signification que les esséniens leur donnaient. Sa mort même, et *son corps et son sang partagés sans division entre les hommes dans le repas eucharistique*, ne sont qu' un sceau sublime apposé de sa main sur le repas eucharistique des esséniens, sur la pâque de Moïse, sur le repas commun ou égalitaire de toutes les castes supérieures de l' antiquité, sur le banquet mystique de toutes les anciennes religions. Si vous voulez savoir sa doctrine, levez donc ce sceau que j' appelle sublime, que j' appellerais volontiers divin ; et dans l' eucharistie vous trouverez cette doctrine. Mais si elle est là tout entière (et qui en doute !), elle n' était donc pas, à ses yeux mêmes, absolument nouvelle ; car la même doctrine se trouvait symbolisée dans le repas eucharistique des

esséniens, dans la pâque de Moïse, dans le repas commun et égalitaire de toutes les castes supérieures de l'antiquité, dans le banquet mystique de toutes les anciennes religions. Eh ! Qui a dit en effet qu'elle fût absolument nouvelle ? Est-ce Jésus ? Non, encore une fois non. Puisque Jésus s'appuie sur Moïse et sur les prophètes, il n'a donc pas dit qu'elle fût absolument nouvelle ! Combien de fois répète-t-il lui-même que sa doctrine est dans Moïse : " sondez les écritures. p942 C' est par elles que vous croyez avoir la vie éternelle, et ce sont elles qui rendent témoignage pour moi... ne pensez point que ce soit moi qui doive vous accuser devant mon père. Moïse, en qui vous espérez, est celui qui vous accusera. Car si vous croyiez en Moïse, vous croiriez aussi en moi ; car il a écrit de moi. Mais si vous ne croyez pas en ses écrits, comment croiriez-vous à mes paroles ? " sont-ce les évangélistes qui ont dit que cette doctrine fût absolument nouvelle ? Non, certes, puisqu'ils relatent les paroles du maître ; et lors même qu'ils parlent en leur propre nom, n'avons-nous pas entendu le plus théologien des quatre, s. Jean, nous dire : " la loi a été donnée par Moïse ; la grâce et la vérité sont venues par Jésus. " or la loi, c'est la *doctrine* ; car la loi, c'est la *thora*, c'est-à-dire la doctrine, la science divine, la révélation. Tel est le sens hébreu de ce terme de loi. Que veut donc dire s. Jean, en concédant que Moïse a donné la doctrine, mais en attribuant à Jésus pour mission de nous avoir apporté la grâce et la vérité ? Il veut dire que, chez Moïse, la doctrine était cachée sous des voiles, et que, sans un nouveau prophète, elle ne pouvait percer ces voiles. Elle n'était pas comprise dans p943 son essence métaphysique, et elle était par conséquent latente dans la législation donnée par Moïse. Elle avait besoin d'explicitation. Un jour viendrait où, sortant de ses voiles, elle pénétrerait dans nos âmes, serait perçue dans nos intelligences, s'incarnerait en nous, deviendrait nous, et nous animerait. Le verbe de Dieu, ou la pensée divine, après avoir été comme prisonnière sous l'enveloppe de la loi de Moïse, nous apparaîtrait donc, non plus sous des voiles, mais dans son essence ; et alors s'accomplirait en nous cette vision de la vérité dont parle Platon, vision qui s'appelle, suivant qu'on considère la lumière de Dieu ou la créature qui en est éclairée, soit science et vérité, soit grâce. Voilà ce que veut dire s. Jean ; nous l'avons déjà prouvé plus haut. Il considère donc la doctrine de Jésus comme identique au fond avec celle de Moïse ; et Jésus, suivant lui, n'a été nouveau que parce qu'il a donné à cette doctrine une explicitation qui l'a rendue toute nouvelle. Et maintenant quelle est cette doctrine ? Jésus l'explique lui-même fort au long dans s. Jean. C'est la doctrine de l'*unité*. faut-il citer encore ici la prière où Jésus, après sa dernière pâque, dévoile, avant de mourir, tout le sens de son sacrifice ? Oui ; ces paroles sont si fortes, si claires, tellement probantes, qu'il est bon que nous les répitions encore ici, quoique nous les p944 ayons déjà transcrites : " mon père, l'heure est venue, glorifie ton fils afin que ton fils te glorifie... je t'ai glorifié sur la terre ; j'ai achevé l'ouvrage que tu m'avais donné à faire... père saint, garde en ton nom ceux que tu m'as donnés, afin qu'ils soient *un* comme nous... etc. " telle est donc sa doctrine, dont son sacrifice, c'est-à-dire *son corps et son sang partagés sans division entre les hommes dans le repas eucharistique*, n'est que l'expression symbolique. Et supposez cette doctrine *vivante* dans les hommes qui participent à ce repas symbolique, n'est-il pas évident que ce repas symbolique est plus qu'un symbole, et qu'en effet la pensée divine, ou le verbe de Dieu, ou Dieu, étant ainsi dans ces hommes, la pâque de Moïse se trouve p945 transformée en un *banquet spirituel* où le Dieu éternellement vivant assiste au fond des coeurs, et où Jésus, inspiré de l'esprit divin, est en effet la victime du repas, la chair qu'on mange et le sang qu'on boit ? Car si Horace, par exemple, ou tel autre poète, a pu dire en parlant de son oeuvre, et avec vérité : *je ne mourrai pas tout entier. Une partie de moi, l'esprit qui m'anime, ou même la simple manifestation actuelle de cet esprit, me survivra et évitera la Parque. Ceux qui me liront participeront à mon âme, et vivront de ma vie : non omnis moriar, multa pars me vitabit libitinam* ; si, dis-je, tout homme qui s'est senti, à divers titres, éclairé du principe divin de la vie, a pu dire cela, à plus forte raison celui qui s'était identifié avec la doctrine même de la vie, et qui regardait comme sa mission de mourir pour cette doctrine et de l'instituer par sa mort, devenue ainsi sa vie. Jésus avait des témoins qui ne lui feraient pas défaut, des témoins immortels de cette immortalité glorieuse et efficace qu'il se promettait, quand il disait à ses disciples : *prenez, ceci est mon corps, et ceci est mon sang* ; il avait, dis-je, pour témoins et cette pâque instituée depuis tant de siècles, repas égalitaire immortel qu'il explicitait, et ce gibet qu'il voyait s'élever pour lui sur le p946 Golgotha, parce qu'il avait prêché l'*unité* aux hommes, et surtout ce Dieu *un* auteur de cette doctrine, essence de ces symboles, cause de cette pâque, cause de son propre sacrifice, ce Dieu en qui il sentait que tous nous vivons et communiquons à travers les siècles. Il n'y a pas d'autre profondeur dans ce que les chrétiens ont appelé le plus redoutable des mystères. Mais cela même est toute profondeur. Jésus l'explique encore, cette doctrine, d'une façon plus concise, dans s. Matthieu et dans les autres évangélistes, quand il réduit la religion à cette formule : *tu aimeras Dieu de tout ton coeur et ton prochain comme toi-même*, et qu'il ajoute : le second commandement est *adéquat* au premier : " et un pharisien qui était docteur de la loi l'interrogea pour l'éprouver, et lui dit : maître, quel est le plus grand commandement de la loi ? Jésus lui dit : tu aimeras le seigneur ton dieu de tout ton coeur, de toute ton âme, et de toute ta pensée. C'est là le premier et le grand commandement. Et voici le second *qui lui est adéquat (deutéra de omoia auté)* : tu aimeras ton prochain comme toi-même. Toute la loi et les prophètes se rapportent à ces deux commandements. "

p947 est-il possible de mieux expliquer sa doctrine que par cette *identité* qu' il voit entre *aimer son prochain comme soi-même* et *aimer Dieu*. quoi ! Jésus fait de ce précepte d' *aimer son prochain comme soi-même*, non pas un précepte secondaire, mais un précepte égal au premier ; ou plutôt il déclare que l' un de ces préceptes est identique avec l' autre, ou adéquat à l' autre ! Mais par qui donc vivons-nous, je le demande, sinon par Dieu ? Et, cela étant, comment *aimer l' humanité* peut-il être un précepte adéquat à *aimer Dieu* ? il y a évidemment au fond de la pensée de Jésus ceci de sous-entendu : vous vivez par Dieu, mais comment vivez-vous par Dieu ? Vous ne vivez pas seulement par Dieu ; vous vivez par Dieu dans l' humanité, ou par l' humanité en Dieu. Dieu l' a ainsi voulu ; Dieu n' a pas créé des hommes, il a créé l' homme ; et la vie de chaque homme est divinement et éternellement liée à la vie de l' humanité. Je défie qu' on explique autrement cette identité que Jésus découvre entre ces deux préceptes d' *aimer Dieu de toute son âme*, et d' *aimer son prochain comme soi-même*. au surplus il y a une autre preuve encore que tel est le sens de ces fameux versets. C' est le rapprochement qu' il faut faire de ce passage dans s. Matthieu avec ce qui le précède et le suit. Je ne crains p948 pas de dire que toute la philosophie du Christ se trouve concentrée et résumée dans ce xxii^e chapitre de s. Matthieu, où Jésus, attaqué successivement par les hérوديens, les saducéens, et les pharisiens, répond, et met à son tour sa doctrine en face de la leur. Je ne sache point qu' on ait encore véritablement expliqué ce chapitre, c' est-à-dire qu' on en ait atteint le sens dans sa profondeur, ni qu' on ait montré ou même remarqué la suite et l' enchaînement des différents points qui le composent. Parmi les contradicteurs de Jésus, les hérوديens viennent les premiers, et lui demandent s' il faut payer le tribut à César. La question politique du moment a pris leur âme tout entière ; ils sont tout au présent, à la forme actuelle du monde. Jésus les appelle hypocrites ; car il voit le piège qu' ils lui tendent ; il comprend qu' ils veulent écraser l' idéal par la *réalité*, le *fond* par la *forme*, la *vie* par le *fait*. il leur jette cette réponse, dont on a tant abusé pour continuer d' écraser l' idéal par la *réalité*, le *fond* par la *forme*, la *vie* par le *fait* ; cette réponse, dis-je, sur laquelle on a, si contrairement à l' idée du Christ, établi l' absurde distinction du *temporel* et du *spirituel* : " montrez-moi la monnaie dont on paie le tribut ? Et ils lui présentèrent un denier. Et il leur dit : de qui est cette image et cette inscription ? Et ils lui p949 dirent : de César. Alors il leur dit : rendez-donc à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui appartient à Dieu. " c' est évidemment une fin de non-recevoir opposée à ceux qui sont tout au présent, et qui n' ont, dans leur âme, d' oeil que pour le présent. Jésus ne les regarde pas comme dignes qu' il s' explique avec eux. Il élimine leurs objections par cette réponse si peu comprise. Ils ont voulu l' embarrasser au nom de César avec une pièce de monnaie : il donne à César tout l' or de la terre ; il se réserve le secours de Dieu. Il est venu, lui, pour changer ce présent qu' on lui oppose, pour le changer par l' idéal ; il est venu pour soumettre ce présent à l' idéal, pour amener l' avenir ; il sait que son royaume *n' est pas encore de ce temps* (comme il le dit dans s. Jean), mais que son royaume viendra. Que César donc continue à percevoir son tribut, qu' il recueille cet or ou ce cuivre sur lequel il a mis sa marque : mais si les hommes savent rendre à Dieu ce qui est à Dieu, l' idéal viendra sur la terre ; et ce présent tyrannique, avec lequel on prétend empêcher l' avenir de naître, est dès à présent dévoué à la mort et au néant. Mais voici, après les hérوديens, d' autres sectes qui entendent au moins le problème religieux, le problème philosophique, le problème de la vie. Ce sont les saducéens et les pharisiens. Et d' abord p950 les saducéens lui nient également l' *avenir*, en lui objectant aussi le *présent*, mais d' une façon plus profonde que n' avaient fait les hérوديens. Ils lui opposent l' hypothèse de la femme aux sept maris, et lui demandent quel sera le mari de cette femme dans la résurrection. J' ai cité plus haut la réponse de Jésus, et j' en ai expliqué le sens. Jésus leur répond que, suivant l' écriture, Dieu est le dieu des vivants et non pas des morts, et il leur prouve que les formes passées de l' être particulier n' empêchent pas cet être de revivre sous une forme nouvelle. Cette réponse, comme je l' ai montré, est profondément empreinte de la doctrine mosaïque, c' est-à-dire de la doctrine que les vivants actuels sont les morts d' autrefois, ressuscités par la puissance divine. Ainsi le lien entre l' homme et l' humanité est le fond de cette réponse. *la vie future*, dans sa *forme*, reste un mystère de la puissance de Dieu, un attribut de cette puissance ; mais *la vie présente*, ou *la vie passée*, ne sont pas pour cela capables d' obscurcir ou du moins d' anéantir l' idée que cette *vie future* sortira de cette *vie passée* ou de cette *vie présente*, sous des formes nouvelles, c' est-à-dire sous l' apparence d' une nouvelle *vie présente* (car la vie est toujours présente), par la grâce et la toute-puissance de Dieu, *qui est le dieu des vivants et non des morts*. voilà donc l' *avenir* défendu contre les p951 saducéens, comme tout à l' heure contre les hérوديens, quoique dans un sens très différent, et dans une position de problème très différente. Alors, en troisième lieu, viennent les pharisiens, qui demandent à Jésus quel est le premier précepte de la loi. Jésus leur accorde que c' est d' aimer Dieu ; mais il déclare en même temps que ce précepte est *adéquat* à celui d' aimer l' humanité. C' est toujours le même lien entre l' homme et l' humanité, lien voulu par Dieu, et qui est le moyen par lequel Dieu nous fait vivre et veut que nous vivions, qui inspire ici Jésus, comme dans sa réponse précédente. Il avait répondu aux saducéens : " vous niez la vie future ; vous ne comprenez pas l' écriture ; vous ne comprenez pas pourquoi elle fait dire à Dieu : je suis le dieu d' Abraham, le dieu d' Isaac, le dieu de Jacob ; vous ne comprenez pas que, sous des formes diverses, l' humanité est toujours le même être, et que chaque

homme retrouve la vie dans l'humanité. " ici il répond aux pharisiens : " aimer l'humanité est un précepte *adéquat* au précepte d'aimer Dieu, parce que Dieu se manifeste à l'homme dans cet amour de l'homme pour l'humanité ; attendu que Dieu a uni l'homme à ses semblables, et a voulu que l'homme vécût d'une vie une avec ses semblables, afin que lui Dieu p952 trouvât sa loi ou sa volonté réalisée par cette union... etc. " c'est, dis-je, toujours le même principe, la même base, la même vérité. L'application est différente, mais c'est la même doctrine. Or la suite est bien remarquable : " alors Jésus interrogea les pharisiens, et leur dit : que vous semble-t-il du Christ ? De qui doit-il être fils ? -ils lui répondirent : de David... etc. " qui ne voit que c'est encore la même doctrine que Jésus, ici, de répondante qu'elle était, fait attaquante à son tour ? David a appelé le messie son seigneur ; et cependant ce messie sera son fils. Voilà le *passé* aux prises avec l'*avenir*, comme dans l'objection des saducéens. Personne ne peut p953 répondre, et Jésus n'ajoute rien. Mais il a déjà répondu ; car cette question, qu'il pose à son tour, se résout comme celles qu'on lui avait adressées, et l'écriture ici encore est en faveur de sa doctrine. Ainsi la même idée règne dans toutes ces réponses, savoir l'idée d'un lien divin et éternel qui unit les hommes dans l'humanité. Vous voyez donc bien que la doctrine de Jésus se résume, comme celle de Moïse, dans ce grand mot : *Dieu et l'humanité*. et c'est en effet, pour cela que lui, Jésus, qui se croit inspiré de Dieu à cet effet, donnera sa vie, afin que les hommes s'unissent dans la réalité comme ils sont unis dans l'idéal ou dans la volonté de Dieu, ne faisant, dans cette volonté de Dieu, qu'un seul homme qui reçoit sa vie de Dieu, et qui est à la fois homme et dieu. Voilà le *mystère du Christ*, comme l'appelle souvent s. Paul. Jésus fut un homme qui, il y a dix-huit siècles, conçut l'idée de l'*humanité*, et la conçut dans sa vérité métaphysique. Aussi, dans son énergique langage, s. Paul souvent nous fait toucher au doigt ce sens de toute la doctrine du Christ. *Christ* et l'*humanité* c'est pour lui la même chose : " quoique nous soyons plusieurs, nous ne sommes qu'un seul corps en Jésus-Christ, et p954 nous sommes tous membres les uns des autres. " " c'est un seul et même esprit qui opère toutes choses, les distribuant à chacun en particulier comme il lui plaît... etc. " s. Paul répond ainsi, comme un fidèle écho, à cette parole de son maître : " je meurs afin que les hommes soient *perfectionnés dans l'unité*. " est-ce donc là ce que Jésus appelle *la vie*, ou la *vie éternelle*, ou la *volonté de son père*, ou le *royaume des cieux*, ou le *royaume de Dieu*, ou son *royaume* à lui, inspiré qu'il se sent de Dieu, p955 ou enfin le *ciel* ? oui, assurément oui, si on laisse de côté la forme sous laquelle cette *vie*, cette *vie éternelle*, ce *royaume du ciel*, lui parut devoir se réaliser, c'est-à-dire la *palingénésie*. je reviendrai tout à l'heure sur cette forme fautive que prit l'idée de Jésus, la *palingénésie*. mais je viens de démontrer, je crois, directement et par l'évangile, que telle était, sous cette forme fautive, l'idée métaphysique du Christ. J'ajoute que la preuve indirecte, qu'on peut tirer du mosaïsme, n'est pas moins certaine. Car j'ai prouvé plus haut que la *genèse* de Moïse explique le mal dans l'humanité par la séparation d'avec Dieu, séparation opérée par l'homme arrivé à la connaissance, mais égoïstement. Le mal est la rupture de l'unité, unité avec Dieu, unité avec nos semblables. Rentrer dans l'unité fut, comme je l'ai dit, le problème qui occupa les penseurs de la race sémitique jusqu'à Jésus-Christ. La construction même ou la plastique du christianisme le lie donc essentiellement (comme tout le monde d'ailleurs en convient) au mosaïsme. L'homme est sorti de l'unité par la connaissance égoïste, ou par l'erreur ; il rentrera dans l'unité par la connaissance unie à la charité, ou par la vérité. Adam ou l'humanité a péché ; Jésus ou l'humanité a racheté le péché d'Adam. Voilà tout le mosaïsme, voilà tout le christianisme. p956 Mais le christianisme étant ainsi lié dans son essence, et même dans sa construction ou dans sa forme, au mosaïsme, tout ce qui est incontestablement établi dans le mosaïsme l'est dans le christianisme. Or qui pourrait nier que le dogme d'Adam ne soit la clé de voûte du mosaïsme ? Donc ce dogme d'Adam ou de l'humanité une ou collective est encore le fondement et la base du christianisme. Jésus n'a donc fondamentalement enseigné que l'unité des hommes en Dieu par Adam, ou l'unité des hommes en Adam par Dieu ; et voilà pourquoi le dernier mot de sa doctrine est : " aimez Dieu de tout votre cœur, et votre prochain comme vous-même ; *ce second commandement est adéquat au premier*. " quatrième et dernière question. En même temps que Jésus enseigna cette doctrine, lui ou ses disciples enseignèrent aussi qu'il était le messie prédit par les astrologues et par les prophètes. En d'autres termes, lui ou ses disciples enseignèrent ce que l'évangile appelle la *palingénésie*. qu'entendait Jésus par cette palingénésie, ou *nouvelle genèse*, ou *nouvelle naissance*, ou *résurrection* ? qu'entendait-il par la *fin du monde* et la *venue du règne*, ou du *règne de Dieu sur la terre* ? quel est ce *royaume du ciel* dont il est si souvent question dans l'évangile ? Et puisque, dans la suite, p957 on a fait de ce *royaume du ciel* le *paradis* du christianisme, le *ciel* du christianisme, qu'était-ce donc réellement que ce ciel ou ce paradis ? Lecteur, j'en appelle à votre jugement. Après les preuves vraiment surabondantes que j'ai apportées sur ce point, lorsque j'ai voulu expliquer comment s'est produit le christianisme, vous est-il possible de mettre en doute que ce royaume du ciel était la *terre régénérée*, que Jésus n'entendit jamais *autre chose par son royaume* ou son *règne*, ou le *règne* ou *royaume* de son père ; en un mot qu'il ne s'agissait pas d'un autre *lieu*, pour ce royaume, que de la terre et de l'humanité. Si ce point n'est pas suffisamment clair et prouvé pour vous, je ne sache aucune question historique qui puisse être jamais résolue à votre satisfaction. Il faut nier les témoignages de l'histoire, les témoignages de l'évangile, les témoignages des pères des

premiers siècles, ou reconnaître que l'attente d'une fin et d'une résurrection du monde était une opinion régnante avant Jésus-Christ ; que Jésus embrassa cette opinion ; qu'il se crut le prophète de cette *résurrection* ou *palingénésie* ; que ses apôtres l'acceptèrent à ce titre ; que même après sa passion (qu'il soit ou non mort sur la croix), ils attendirent sa *seconde venue* et la réalisation de la promesse du *règne de Dieu sur la terre* ; qu'ils attendirent ainsi ce qu'on appelait la p958 *fin du monde*, non pas pendant quelques mois ou quelques années, mais, de générations de chrétiens en générations, pendant six siècles ; que tous les pères de l'église, sans exception, furent unanimes dans cette attente ; que de nouveau la même attente se produisit, de siècle en siècle, au moyen-âge ; que les chrétiens sont encore, *théoriquement* du moins, dans la même attente ; qu'ils doivent même vivre dans cette attente, ou qu'ils ne sont pas chrétiens ; que ce point est en effet fondamental dans leur croyance ; qu'il est une partie essentielle du christianisme ; qu'il est, comme tel, enseigné dans tous les livres de ce christianisme, et qu'en fait, par conséquent, les chrétiens sont aujourd'hui précisément dans le même cas que les juifs, attendant comme eux le messie. Si les témoignages positifs et multiples de l'histoire, de l'évangile, des pères, de toute la tradition, ne sont pas de vaines chimères, les juifs sont donc fondés dans leur opinion que le *royaume du messie* concernait la *terre*, la *réalité*, la *vie*, l'*humanité*. jamais, en effet, aucun chrétien, avant la décadence du christianisme, n'avait compris autrement l'*époque messiaïque*. la seule différence entre les juifs et les chrétiens consistait en ce que les chrétiens, reconnaissant Jésus comme le messie, attendaient une *seconde venue* de ce messie sur la terre, tandis que les juifs, n'ayant p959 pas voulu reconnaître le messie dans Jésus, attendaient sa *première venue*. aujourd'hui juifs et chrétiens sont au même niveau. L'époque de la *promesse* est passée pour les uns comme pour les autres. J'ai fait précédemment cette remarque, que toutes les supputations les plus extrêmes des juifs sur l'âge du messie, en partant de la chronologie, altérée suivant nous, de leurs livres sacrés, sont dépassées aujourd'hui de quelque vingt ans. Et, quant aux chrétiens, il y a longtemps qu'est reconnue fautive cette promesse de trois au moins des évangélistes : " et je vous dis, en vérité, qu'il y en a quelques-uns de ceux qui sont ici présents qui ne mourront point qu'ils n'aient vu le règne de Dieu. " s. Jean déjà doutait de cette promesse pour *une ou deux générations* ; quant à lui, il ne savait s'il mourrait ou non avant la seconde venue du messie. Tous les pères ont passé sur la terre p960 avec le même doute. L'époque promise a toujours fui. Voilà dix-huit siècles que le christianisme attend : c'est attendre trop long-temps, *faute de comprendre*. il est vrai qu'une opinion nouvelle, fautive, et véritablement absurde, a cours aujourd'hui, qui paraît à beaucoup une explication suffisante de ce non-accomplissement de la promesse. On oublie tous les témoignages de l'évangile, de l'histoire, et des pères, on oublie en un mot toute la tradition, et on foule aux pieds le sens naturel et vrai de toute la religion, pour une seule parole qu'on attribue à Jésus ; on lui fait dire : *mon royaume n'est pas de ce monde*. mais Jésus n'a jamais dit absurdité semblable ; et soutenir que cette parole est dans l'évangile, c'est soutenir un faux manifeste. Une phrase de s. Jean, mais tronquée et altérée, a seule donné lieu au préjugé qui règne à ce sujet. Il est clair, par la caractérisation que j'ai faite des quatre évangélistes, que, des quatre, s. Jean était celui qui devait tenir le moins à la réalisation *immédiate* du règne du messie sur la terre. L'évangéliste de la *palingénésie psychique* ne devait pas penser sur ce point absolument comme l'évangéliste de la *palingénésie cosmique*, ou comme l'évangéliste de la *palingénésie politique*. chacun des évangélistes devait être à son point de vue. Le métaphysicien qui voyait dans Jésus le verbe p961 éternellement créateur, ne devait pas avoir grand empressement à arrêter cette création éternelle par une fin subite des temps, et par un brusque miracle. Aussi cette *fin du monde*, qui revient à chaque verset, pour ainsi dire, dans s. Matthieu, et qui, dans ce proto-évangéliste, paraît suspendue sur la tête des hommes comme l'épée de Damoclès, occupe-t-elle fort peu de place dans s. Jean. La tendance idéaliste de s. Jean est de remplacer cette *palingénésie matérielle* au premier chef, par une *palingénésie spirituelle* au premier chef. Il est remarquable, par exemple, que c'est chez lui seulement que se trouve l'interprétation du baptême considéré comme une *renaissance* ou *palingénésie* ou *résurrection* spirituelle, tandis que le baptême dans les autres évangélistes n'est que le baptême *de pénitence* de Jean-Baptiste, prélude du miracle de l'ère messiaïque. C'est aussi seulement dans s. Jean que se trouve la fameuse phrase, si faussement traduite par : " mon royaume n'est pas de ce monde. " c'est-à-dire qu'il y a dans s. Jean quelque chose qui a pu donner lieu à cette falsification, tandis que je défie les plus fins, ou les plus aveugles, de découvrir dans s. Matthieu, et même dans s. Marc ou dans s. Luc, un texte quelconque p962 qui puisse aller à ce sens, et étayer ce mensonge. Voici le passage de s. Jean : " Pilate rentra dans le prétoire, et, ayant fait venir Jésus, il lui dit : es-tu le roi des juifs ? Jésus lui répondit : dis-tu ceci de ton propre mouvement, ou si d'autres te l'ont dit de moi ? -Pilate répondit : suis-je juif ? Ta nation et les principaux sacrificateurs t'ont livré à moi. Qu'as-tu fait ? ... etc. " p963 n'est-il pas évident qu'en supprimant trois mots dans une seule phrase de s. Jean, trois mots fort courts quant au nombre de lettres, mais fort importants, on a fait un véritable faux ? Ce faux existe dans les versions catholiques approuvées. Ainsi Le Maître De Sacy traduira : " mon royaume n'est pas de ce monde, " dans le sens de " mon royaume n'est pas du monde, " comme s'il y avait dans le texte *ek tou kosmou*. mais il y a dans le texte : *ek tou kosmou toutou*. il omettra ensuite le mot *nun*, quant à présent, ce

mot qui certes ne peut pas être inutile et oiseux, tant il est significatif ; et tandis que Jésus dit : " mais *quant à présent* ou *maintenant* " ma royauté n'est pas venue, " il lui fera dire : " mais mon royaume n'est point d'ici ; " ce qui laisse croire aux chrétiens que Jésus a un autre royaume que l'humanité, un autre royaume que la vie, la vie en nous, la vie éternelle en nous, la vraie et la seule vie. Or ce passage est si clair, et tout s'y tient si bien depuis le commencement jusqu'à la fin, qu'il a fallu commettre un autre faux pour appuyer celui que nous venons de signaler. Jésus, en effet, p964 continuant, dit *qu'il est roi, qu'il est venu pour cela (eis touto) dans le monde* afin de faire régner la vérité, et que *quiconque est pour la vérité écoute sa voix*. Jésus dit donc là manifestement *qu'il sera roi un jour dans ce monde* où il est venu *pour être roi*. la chose est plus claire que le jour. Il sera roi parce que, *par le témoignage qu'il rend présentement à la vérité*, il fera régner cette *vérité*, et qu'ainsi son esprit, son inspiration, sa parole, cette parole que les amis de la vérité écoutent, et qui les rallie, et qui les ralliera de plus en plus, régnera un jour dans ce monde, dans ce monde, dis-je, et non pas dans un autre monde ; car il n'y a pas deux mondes, il n'y en a qu'un, la vie, la vie éternelle. Voilà, dis-je, ce que Jésus affirme positivement et littéralement dans le texte. Mais les traducteurs catholiques n'ont pas plus respecté, et pour cause, cette phrase de Jésus que la précédente ; ils traduisent (le croirait-on quand on a le texte sous les yeux ?) : " je suis roi ; car je ne suis né et je ne suis venu dans le monde que pour rendre témoignage à la vérité ; " en sorte que le chrétien bienveillant qui lit cette traduction voit dans Jésus une espèce de roi du *ciel*, c'est-à-dire d'un ciel imaginaire, qui a fait une apparition dans le monde pour se faire *adorer* ; et tout le sens profond du christianisme s'échappe à travers ces infidélités de la version catholique, p965 laissant apparaître à sa place un faux ciel, un faux dieu, une fausse religion, l'erreur, le mensonge, l'idolâtrie. Je m'arrête. J'ai satisfait suffisamment aux quatre questions que je m'étais posées sur le sens du christianisme. Le christianisme me paraît expliqué. Son noeud capital est délié. Et je rends grâce à Dieu de ce que j'ai pu traiter ce grand problème sans blesser en rien ce qui est divin dans le christianisme, ce qui lui survivra, ce qui est immortel, son âme, son esprit. Je n'ai rien nié, j'ai expliqué. Je n'ai pas eu besoin de récuser les évangiles ni la tradition chrétienne, de supposer des interpolations, des anachronismes, des mensonges dans cette haute et respectable antiquité du christianisme. J'ai tout accepté, et j'ai seulement expliqué. Et, pour expliquer, je n'ai pas eu besoin de sortir du mosaïsme, de supposer l'importation chez les hébreux de doctrines persanes ; ni de composer le christianisme de toutes sortes de pièces et de morceaux ; ni d'alléguer à tout propos la prétendue ignorance, imbécillité, superstition et sottise des fondateurs du christianisme ; ni de supprimer presque l'existence historique et réelle de Jésus, pour attribuer à l'imagination de ses légendaires tout ce qu'ils rapportent de lui. En un mot, je n'ai eu recours à aucun de ces moyens p966 dangereux et erronés par lesquels on anéantit la divinité et la vérité relative du christianisme en voulant l'expliquer. Deux interprétations du christianisme ont fixé l'attention des penseurs dans ces dernières années. Toutes deux ont le défaut que je viens de dire. L'une, sortie de l'école de Hegel, prétend, à la vérité, expliquer le christianisme comme un produit de l'esprit humain. Mais apparemment c'est un produit qui s'est fait sous l'inspiration du hasard, et sans que la providence y soit pour rien. Car l'explication en question ne montre dans le christianisme aucune vérité quelconque qui vaille la peine d'être appelée religion ; et l'existence même de son fondateur, loin d'être nécessaire, n'est pas même probable dans cette explication. L'autre interprétation dont je parle est sortie du judaïsme moderne. Dans celle-ci, le mosaïsme est préconisé, à la vérité, comme une doctrine admirable : mais d'abord par mosaïsme l'auteur entend plutôt le saducéisme qu'autre chose ; en outre, il regrette évidemment que l'humanité ne soit pas arrêtée au mosaïsme, c'est-à-dire au saducéisme ; et, enfin, entre le mosaïsme et le christianisme, il ne trouve aucun lien, aucune suite véritablement sainte. Je viens de prouver, tout au contraire, que le christianisme est un développement normal de p967 l'esprit humain, survenu d'abord au sein du mosaïsme, en vertu même des prémisses contenues dans ce mosaïsme, pour se répandre de là dans tout le monde romain, en vertu d'une préparation déjà faite dans ce monde, et ensuite chez les barbares. Du mosaïsme au christianisme, tel qu'il est dans les évangiles, je trouve une parfaite analogie, une suite réelle et bien évidente. L'évangile, suivant moi, est déjà dans la genèse. La genèse me fait comprendre l'évangile. Dieu est un, l'humanité est une. Dans l'unité, la vraie science, la vérité, la vie : hors de l'unité, l'erreur et le néant. Voilà la doctrine de Moïse et la doctrine de Jésus. Cette doctrine revient donc à cet aphorisme que nous avons essayé, dans les premiers livres de cet ouvrage, de prouver par des raisons directes et par des arguments modernes : *par la volonté du créateur, nous sommes liés à l'humanité non-seulement dans le fini et dans le présent, mais dans le futur et dans l'infini*. avais-je donc tort d'affirmer par avance que la doctrine de la vie éternelle dans l'humanité était le fond du christianisme, comme le fond du mosaïsme ? Avais-je tort d'écrire : " quelque effort que l'imagination ait pu faire pour constituer des paradis et des enfers à part p968 de la nature et de la vie, toujours l'imagination s'est vue contrainte à reproduire dans ces demeures chimériques une image de l'humanité, tant il est vrai que notre destinée est d'être hommes, et de rester unis à l'humanité pour nous perfectionner avec elle... etc. " p969 mais il faut que je prévienne quelques objections, que l'on ne manquera pas de me faire. *première objection*. on me demandera comment Jésus a pu

enseigner à la fois la doctrine de la vie éternelle dans l'humanité et la palingénésie miraculeuse. On prétendra que ces deux doctrines se détruisent mutuellement, et sont inconciliables. Si Jésus, me dira-t-on, a conçu la vie future comme le développement continu de l'humanité et de chaque homme dans l'humanité et par elle, il n'a pas dû croire à un miracle palingénésique qui arrêterait ce développement. Et si, au contraire, ce miracle palingénésique a saisi son esprit au point qu'il se crût et se dît le messie envoyé pour ce miracle, comment a-t-il pu professer la doctrine de la vie éternelle dans l'humanité ? Je réponds très nettement : Jésus n'avait pas d'autre doctrine que la doctrine de la vie éternelle dans l'humanité une et indivisible. Et pourtant il p970 a cru à une fin et à une résurrection prochaines du monde. Il a cru à la palingénésie, et y a fait croire tous les chrétiens pendant dix-huit siècles. En un mot, il s'est trompé, il a commis une erreur ; et il a entraîné le monde après lui dans cette erreur. Et qui pourrait me dire, en effet, qu'il ne s'est pas trompé, puisqu'il est constant qu'en vingt passages de l'évangile, dont le sens n'est pas et ne peut pas être controversé, il annonce positivement comme très prochaine cette venue du règne de Dieu, qui ne s'est pas accomplie ! Il reste à voir jusqu'à quel point cette erreur était inconciliable avec la doctrine de la vie éternelle dans l'humanité, et aussi jusqu'à quel point c'était une erreur ; j'entends si l'idée, bien que fautive, était essentiellement fautive, ou si elle n'était fautive que dans sa forme. La doctrine de la vie éternelle en Dieu un et par l'humanité une n'était pas absolument inconciliable avec l'idée d'une nouvelle genèse ou d'une palingénésie à la fois psychique, politique, et cosmique. Moïse et les prophètes avaient cette même doctrine de la vie éternelle en Dieu un et par l'humanité une ; et pourtant Moïse et les prophètes passaient pour avoir annoncé une époque messiaïque. Pourquoi Jésus, nourri de Moïse et des prophètes, n'aurait-il pas cru ce que croyait p971 toute sa nation, d'après Moïse et les prophètes ? Nous qui croyons aujourd'hui au progrès, ne croyons-nous pas à des crises dans ce progrès, à des crises de révolution et de rénovation ? Quelques-uns ne parlent-ils pas maintenant la même langue que l'évangile, disant que le monde présent est en poussière, est retombé dans le chaos, et appelant à grands cris ce qu'ils nomment une *résurrection*, une *palingénésie* ? il est vrai que par cette *palingénésie* ils n'entendent pas un *miracle* venus après le christianisme, et à la fin du christianisme, ils prennent ce mot dans un sens purement spirituel. Et pourtant on en pourrait citer qui ont poussé l'ardeur de leur idée jusqu'à croire à une révolution physique, à une rénovation de l'univers, qui accompagnerait cette révolution humaine, cette rénovation sociale. Or supposez un partisan de ce que l'on appelle aujourd'hui dans beaucoup de livres *palingénésie sociale*, qui croit à la très prochaine réalisation, par une sorte de miracle, de cette *palingénésie* ; trouveriez-vous contradictoire que cet homme prêchât à la fois cette palingénésie sociale et cette révolution miraculeuse ? Jésus était-il inconséquent au premier chef, parce que, croyant à Adam, c'est-à-dire à l'humanité, p972 il croyait que, par lui Jésus, et en raison même de la doctrine qui échauffait son cœur, Dieu pourrait faire un miracle de résurrection pour cette humanité, pour tous ces fils d'Adam compris en Adam ? Mais quoi ! Je le demande, ne l'a-t-il pas opéré, en effet, jusqu'à un certain point, ce miracle, quoique d'une façon toute différente de celle que lui, ses disciples, et les juifs en général, avaient imaginée ? Que Jésus se soit cru envoyé, comme il le dit, et consacré par Dieu même, non seulement pour enseigner la doctrine de vie, mais pour présider à ce miracle du grand sabbat palingénésique des astrologues et des prophètes, cela n'a rien qui puisse nous surprendre. Extatique, ainsi que l'évangile l'atteste de la façon la plus positive en vingt endroits, n'a-t-il pas dû trouver la borne de son idée et de ses facultés dans la forme que ces facultés mêmes donnaient à cette idée, c'est-à-dire dans l'extase, et errer par conséquent comme ont erré avant lui le plus grand nombre des révélateurs de l'Orient, les prophètes juifs, Pythagore, Socrate, et comme après lui s. Paul et s. Jean, les apôtres en général, presque tous les saints, Mahomet, Jeanne D'Arc, Jacob Boehme, Swédemborg, et une multitude d'autres que je pourrais citer ? L'enthousiasme d'une partie du peuple pour Jésus, les cures merveilleuses qu'il opérait par p973 suite de cet enthousiasme, n'ont-ils pas dû lui faire croire que Dieu l'avait prédestiné pour un miracle ? Quel grand homme n'a pas compté un peu trop sur son étoile ? La providence divine est infiniment plus grande que les hommes les plus divins ; et, pour être abreuvé de Dieu, Jésus était homme. Il s'est donc trompé sur la forme que devait avoir la palingénésie. Mais son erreur n'est pas une erreur absolue ; et si cette erreur a été nécessaire, il faut absoudre cette erreur, et nous nourrir de la vérité que cachait cette vision trompeuse. Pourquoi Pythagore, qui au fond avait pour doctrine la vie éternelle dans l'humanité, a-t-il paru enseigner l'erreur de la métempsychose confuse et indéterminée ? Nous l'avons vu. C'est que l'idée divine de la perfectibilité n'étant pas encore assez clairement révélée au sein de l'esprit humain, les pythagoriciens ne savaient justifier la providence qu'avec cette fautive hypothèse : *sans la métempsychose, s'écriait Hiérocès, comment justifier les voies de la providence !* et si Jésus, qui, lui aussi, avait au fond pour doctrine la vie éternelle dans l'humanité, a cru à la palingénésie miraculeuse, ou a passé pour y croire, n'est-ce pas également parce que l'esprit p974 humain avait encore besoin de cette autre fautive hypothèse pour justifier les voies de la providence ? L'erreur de Jésus a été nécessaire. *deuxième objection.* la seconde objection que l'on peut me faire consiste à m'opposer à moi-même, et à combattre mon interprétation du christianisme par la critique que j'ai faite

précédemment de ce christianisme. J' ai dit, en effet, dans le commencement de cet ouvrage, que " le christianisme n' avait pas démontré son principe de la charité, et ne l' avait pas nettement rapporté à la vérité métaphysique qui en est la source. " j' ai dit que " l' eucharistie était restée un *mystère* ; " que " le lien qui, au sein du christianisme, unissait le principe moral de la charité au sacrement de l' eucharistie, avait été voilé pour les chrétiens ; " et qu' ainsi, " bien qu' inspirée par la loi de la vie, la charité, du christianisme ne répondait pas à cette loi, et n' en était pas le reflet fidèle. " de là les défauts que j' ai relevés dans cette charité. Il semble, au premier coup-d' oeil, que je viens de donner moi-même un démenti à ces assertions ; car je viens de prouver que la pensée métaphysique de la vie éternelle dans l' humanité est positivement énoncée dans l' évangile. p975 Suis-je réellement en contradiction ? Non. Car cette pensée, bien qu' étant certainement exprimée dans l' évangile, y est exprimée sous des voiles, cachée sous la forme erronée que prit le christianisme, et obscurcie par cette forme, à tel point qu' il a fallu que cette forme fût anéantie comme elle l' est aujourd' hui, pour que nos yeux pussent découvrir nettement la pensée profonde de l' évangile, la mettre en relief, l' expliciter comme je viens de faire, trouver en elle le point lumineux du tableau divin, tandis que nos devanciers, éblouis par de fausses clartés, laissaient ce point dans l' ombre, et voir la lumière précisément là où ils ne voyaient que ténèbres. *troisième objection.* enfin si, comme je m' y attends, on élève cette troisième objection : que j' explique tout autrement qu' on ne le fait un assez grand nombre de passages de la *genèse* et de l' *évangile*, et qu' il est bien étrange que les chrétiens qui, depuis dix-huit siècles, ont tant feuilleté ces livres et médité sur eux, n' aient pas aperçu le sens que je leur donne, je répondrai que je pourrais, au besoin, m' appuyer d' une tradition ; qu' apparemment et l' arianisme, et le socinianisme, et le protestantisme, et la philosophie, n' ont pas en vain paru sur la terre ; que, vu les progrès du monde, nous sommes, de droit et de fait, juges de ces livres qui nous sont p976 échus, et conscients par conséquent de la doctrine qui s' y trouve ; que les grands livres, les livres vraiment inspirés, sont comme la nature, où les générations nouvelles, à mesure qu' elles naissent à la vie, découvrent des vérités qui avaient échappé à leurs devanciers. Enfin je répondrai par cette phrase que j' ai écrite ailleurs avec toute la conviction de ma conscience : " le fond de la religion est éternel ; car c' est la connaissance subjective que nous avons de la vie qui est ce fond. Mais la manifestation objective qui en résulte est variable et changeante suivant les progrès de notre connaissance. " **EPILOGUE** p977 chapitre i. Arrêtons-nous un instant ici dans l' examen que nous faisons de la tradition ; c' est-à-dire arrêtons-nous à cette *moitié des temps*, qui est la venue du christianisme. Là, comme d' une colline élevée, nous apercevons derrière nous le chemin que nous venons de parcourir, ou le temps écoulé de Moïse aux évangélistes ; et, devant nous, le restant de la tradition, que nous avons à parcourir encore, ou l' ère chrétienne, divisée en premiers siècles ou siècles des pères, en moyen-âge ou papauté, et en siècles de la réforme, de la philosophie, et de l' incrédulité. De Moïse à Jésus dix-huit siècles environ, de Jésus à nous dix-huit siècles p978 également. La loi de Jésus a duré autant que celle de Moïse. Chapitre ii. Nous savons maintenant que penser de la tradition pendant ces dix-huit premiers siècles, qui s' étendent de Moïse à Jésus inclusivement, relativement à cette question fondamentale de la religion : qu' est-ce que la vie et la vie éternelle ? Car nous nous sommes demandé si le lien qui unit l' homme à l' humanité était éternel, et toute la tradition jusqu' ici nous a répondu : oui. Nous avons voulu démontrer que les paradis et les enfers à part de la nature et de la vie ne sont qu' une hérésie dans la tradition humaine. Et, la tradition à la main, nous l' avons démontré jusqu' ici. Nous avons voulu démontrer qu' au fond de toutes les religions de l' humanité, dans tous les temps et chez tous les peuples, on retrouve, avec le sentiment de l' immortalité, le sentiment de l' immortalité au sein de l' humanité. Et, la tradition à la main, nous l' avons démontré jusqu' ici. Tous tant que Dieu nous a faits, hommes, nous sommes liés les uns aux autres, non-seulement dans cette vie, mais encore dans la vie future. Dieu n' a pas créé un homme ou des hommes, p979 c' est-à-dire des individus ; il a créé l' homme, c' est-à-dire l' espèce humaine. De même que lui, Dieu, est à la fois l' unité et la multiplicité, de même chacune de ses créatures est à la fois l' unité et la multiplicité suivant son espèce. Chacun de nous est homme et l' espèce humaine. Chacun de nous vit par notre espèce, et en chacun de nous vit cette espèce. Chacun de nous renaîtra donc par cette espèce, comme les chrétiens disaient qu' ils renaîtraient par Jésus-Christ. C' est à cette doctrine que toute la religion se rattache, comme Homère dit que tous les mondes se rattachent par une chaîne au trône de Jupiter. Chapitre iii. Il est vrai que nous avons été obligés d' éliminer de notre recherche l' antique Orient. Nous ne pouvions parcourir un océan infini. Nous nous sommes bornés à la tradition occidentale, qui a bien sans doute ses racines dans l' Orient, mais qui s' en distingue avec assez de netteté pour qu' on puisse, négligeant ses origines, la considérer en elle-même. Par elle, d' ailleurs, embrassée dans toute sa profondeur et dans toute son étendue, nous étions sûrs d' avoir implicitement l' esprit du monde antique qui a porté notre propre monde en son sein, comme un germe. p980 Dans cette tradition ainsi restreinte, mais si immense encore qu' il nous a fallu, pour oser l' interroger, consulter plutôt notre zèle que nos forces, nous avons d' abord demandé aux grecs et aux romains ce qu' ils pensaient de la vie et de la vie éternelle. Virgile, Platon, Pythagore, Apollonius, nous ont répondu. Ils nous ont répondu,

ces élus de la philosophie des gentils, ils nous ont expliqué les fables populaires. Leur réponse unanime a été la renaissance des individus dans l'humanité. Et pourtant le grand mot, le mot explicateur a manqué aux grecs. Car les grecs n'ont connu que l'individualité, ils n'ont pas connu l'unité humaine. Ce n'était pas le peuple grec qui pouvait enseigner l'unité. Non, cela n'était pas donné à ces grecs si individualisés et si individualistes, à ces grecs divisés en tant de peuplades, sortant à peine de la barbarie, amateurs de combats et de luttes en tous genres, race pleine de vanité. Venus si tard à la lumière, voyageurs curieux aux rives du Nil, investigateurs de philosophie plutôt que naturellement sages, ce n'étaient pas les grecs qui pouvaient ramener le problème de p981 la vie future à ces termes : *unité du genre humain*. en bien et en mal, c'est au point de vue de l'individualité que les philosophes grecs s'occupent de la vie future ; la question des peines et des récompenses individuelles les sollicite avant tout et les dirige. Ils sont préoccupés uniquement de la mesure de récompense ou de peine qu'aura chaque homme individuellement : le lien entre les hommes leur échappe. Ils ne connaissent pas l'humanité ; ils ne connaissent pas l'unité humaine. Et néanmoins que nous ont-ils dit ? Que Dieu est la source commune de tous les êtres ; que tous les êtres émanent de lui, et sont de sa substance en tant que vie ; qu'il est la vie absolue, et qu'il est encore la vie par émanation ; qu'en lui donc tous les êtres vivent éternellement ; que la mort n'est qu'un retour à l'état virtuel, à l'état latent, un retour à Dieu, retour qui sera suivi de manifestations nouvelles, en rapport avec les manifestations actuelles de l'être. Et lorsque nous les avons pressés davantage, lorsque nous leur avons demandé ce qu'ils supposaient de ces manifestations futures, Virgile, au nom de tous, a répondu que la mort n'a pour but que d'effacer par l'oubli la forme d'une existence dans l'humanité, afin de p982 donner lieu à une autre existence dans l'humanité. Il nous a peint l'élysée comme le passage entre une vie et une autre vie, entre le moment où un homme meurt et le moment où cet homme renaît sous la forme d'un enfant, entre une tombe et un berceau. L'élysée, poétique chimère pour exprimer l'état latent, l'état d'invisibilité et de non-manifestation où sont les morts en attendant que Dieu, l'être infini, l'être des êtres, qui les faisait vivre pendant la vie, et qui après la mort les fait subsister invisibles, les fasse de nouveau revivre ; l'élysée, ce lieu de *l'invisible*, ce royaume du *vide*, aboutit au fleuve Léthé, après lequel reparait la nature, la vie, la réalité, la terre. Et nous avons prouvé que Virgile, dans cette réponse, a réellement résumé toute la philosophie de son maître Platon, en la débarrassant de ses contradictions et de ses inconséquences. On a vu, en effet, que le point de départ de tout le platonisme sur la vie future est cet axiome : que la vie actuelle de la nature et des êtres qui y sont renfermés n'est explicable que par la vie antérieure, non pas d'autres êtres, mais de ces mêmes êtres, qui ne sont reproduits et se reproduiront éternellement sous des formes toujours nouvelles, en sorte qu'ils auront l'air d'êtres nouveaux, bien qu'ils aient déjà vécu et toujours vécu. Voilà l'axiome d'où Platon part, et qu'il n'a pas, malgré tous ses efforts, dépassé. p983 S'il avait eu la force ou la sagesse d'ajouter que ces êtres, toujours les mêmes et toujours nouveaux, renaissent selon leur espèce, il aurait dit ce que dit Virgile son disciple, et il n'aurait pas embrassé tour à tour tant de chimériques hypothèses, auxquelles, comme nous l'avons vu, il a fini lui-même par renoncer. Mais, partis de l'individualité, les philosophes grecs, éveillés tout à coup en Dieu par les leçons des métaphysiciens de l'Orient, n'ont connu que ces deux termes, les *individus* et *Dieu*. entre ces deux termes, sans lien entre eux, il y avait l'abîme. On pouvait faire naufrage en Dieu, on pouvait faire naufrage dans la métempsychose fataliste la plus grossière. Platon a donné dans ces deux écueils ; et en général c'est le caractère de toute la philosophie grecque d'avoir saisi la plus grande individualité possible et la plus grande unité, mais sans intermédiaire. Faute donc d'avoir suffisamment l'idée des espèces, les philosophes grecs n'avaient pas de lien pour unir à Dieu les individus, les créatures ; et, faute de ce lien, ils devaient souvent passer d'une erreur à une autre, tantôt absorbant les créatures en Dieu, tantôt, au contraire, maintenant d'une façon absolue et indépendante les créatures, et leur attribuant ainsi, en tant que créatures, une vie éternelle. p984 C'est en effet là, comme nous l'avons vu, la double erreur de la philosophie grecque. On a pu accuser tous les philosophes grecs d'avoir enseigné la refusion des âmes dans l'âme universelle. On a pu aussi les accuser d'avoir conçu la vie éternelle comme provenant uniquement d'une sorte de métempsychose fatale et pour ainsi dire toute physique. Néanmoins nous croyons avoir démontré que ni Platon, ni Pythagore, n'ont enseigné fondamentalement ni l'absorption en Dieu ni la métempsychose indéterminée, mais que fondamentalement ils ont enseigné la renaissance dans l'humanité. Le plus parfait et le plus explicite monument de toute la philosophie grecque sur cette question souveraine, ce sont, à notre avis, les quelques lignes d'Apollonius que nous avons citées. Mais Apollonius, qu'on pourrait appeler le dernier grand philosophe grec, a encore le défaut des grecs. Il ne connaît que l'être universel et les êtres particuliers. Or l'être particulier ne vit-il que par l'être universel ? Entre l'être particulier et l'être universel n'y a-t-il pas un lien, un intermédiaire, un être qui soit plus que l'être particulier, moins que l'être universel, et par lequel s'établit leur rapport. Dieu est l'océan de vie, dit le disciple de Pythagore et des védas, ce qui n'empêche pas que chaque être ne soit lui-même un vase éternel de vie. p985 Oui ; mais pourquoi et suivant quelle loi ce vase de vie, ce vase éternel, passe-t-il de l'état d'

invisibilité à l' état de manifestation ? Ce vase particulier de vie, bien que rempli par l' océan éternel, n' appartient-il pas à un ordre particulier d' existence, préconçu dans la théodicée, et harmonisé avec tous les autres ordres d' existence au sein de l' infini ? Chapitre iv. Il fallait aller plus loin ou moins loin, et se poser ce problème : en quoi consiste la vie ? Car où, par la volonté de Dieu, la vie divine des différents êtres se trouve, là ils doivent se reproduire. La question de la vie future est identique au fond avec la question de la vie. Chapitre v. Au même temps qu' Apollonius achevait ainsi le cycle de la Grèce, Jésus venait donner un nouveau développement à Moïse, et le moment approchait où l' école grecque, se faisant chrétienne, entrerait dans une autre voie. Le moment approchait où cette question : *qu' est-ce que la vie future ?* serait éclairée par celle-ci : *qu' est-ce que la vie ?* en quoi consiste la vie ? Les grands philosophes grecs avaient pris leur science en Orient, et avaient toujours dit : consultez l' Orient. Mais il y avait pourtant en Orient p986 une idée qu' ils n' avaient pu comprendre, et dont ils n' avaient pu saisir le rapport avec le problème qu' ils agitaient. Il y avait en Orient un sage qui, sans prononcer les mots de vie future et d' immortalité, avait enseigné *où est la vie* et par conséquent *où est la vie future*. ce sage, c' est Moïse. Chapitre vi. Alors, comme à un degré plus élevé, nous est apparu Moïse ; et vraiment il faut confesser que, tout grands qu' ils soient, les sages de la Grèce et de Rome n' occupent que les premières marches du saint autel de la vérité. Doublement prêtre de l' unité, prêtre du dieu un et législateur du genre humain un, Moïse est véritablement le prêtre du très-haut. Moïse nous a expliqué ce que les grecs n' avaient pu nous faire comprendre. C' est lui qui donne à Dieu ce nom où paraît à la fois l' unité et la multiplicité ; ce nom que, par une imagination vaine et absurde, on a pris pour une ébauche de la religion, tandis que ce nom recèle au contraire la philosophie la plus profonde sur l' être infini. Dieu est l' unité et la multiplicité ; le nom de Dieu est Aelohim, lui-des-dieux. Or, de même que Dieu est à la fois un et plusieurs, chaque créature de Dieu est à la fois une et multiple. L' unité de chaque p987 créature est ce qu' on appelle son espèce. Et cette créature est en effet son espèce ; car son espèce vit en elle, et cette créature ne vit que par son espèce. L' idée typique qui la créa la fait vivre. L' être universel ne la contient, et ne la soutient, qu' en tant qu' elle est d' une nature déterminée et spécifique. Il sait ce qu' elle est par l' idée générale à laquelle elle se rapporte. C' est ainsi qu' elle prend place dans la théodicée au sein de l' infini. Elle est à cause qu' elle a été, à cause qu' elle sera ; elle est à cause qu' elle est une espèce en même temps qu' un individu. Donc de même que Moïse appelle Dieu Aelohim, de même il appelle tous les hommes Adam. Aelohim veut dire lui-des-dieux, c' est-à-dire l' *être des êtres*. Adam veut dire l' homme universel, l' humanité, le genre humain, c' est-à-dire l' homme qui est en même temps les hommes, comme Dieu ou l' être est en même temps *les êtres*. par cette profonde idée, Moïse déplace complètement à nos yeux la question de la vie future ; il lui fait quitter le champ où nous la voyions s' agiter entre les mains des philosophes grecs. Car si l' unité de l' espèce humaine est la vérité, si Dieu n' a pas créé ou ne crée pas des individus sans l' espèce, si l' homme est un être uni à l' humanité, il n' y a pas à chercher de vie future hors de l' humanité et du développement de l' humanité. p988 Chapitre vii. Trois sectes ou deutéroses sortent de Moïse, et se continuent sans interruption jusqu' à Jésus-Christ. Ces sectes composent à elles trois le mosaïsme. Bien que ce soient, pour ainsi dire, trois religions différentes, elles sont cependant regardées, pendant toute leur durée, comme ne formant qu' une seule religion indivise entre elles. Pourquoi cela ? D' où vient cette étrange singularité d' une religion qui se divise en trois religions ? C' est que réellement le mosaïsme, tel que l' a laissé Moïse, attend un grand développement, un nouveau prophète, et, comme disaient les juifs, un messie. La pensée de Moïse a besoin d' explication et d' accroissement. En attendant, ces trois sectes s' efforcent, chacune à leur façon, de garder fidèlement cette pensée. Les saducéens ne veulent pas de ciel hors de la terre, en quoi ils ont raison ; mais ils vont jusqu' à repousser la vie future par rapport aux individus. Les pharisiens croient à la résurrection des individus dans l' humanité ; mais ils ne savent pas faire de cette humanité un ciel pour la vie future ; et, dépourvus de charité et d' idéal, ils font servir la vérité qu' ils possèdent confusément à détruire l' effet même de cette vérité. Car la conséquence de leur idée devrait être de perfectionner l' humanité, et ce n' est pas vainement sans doute que Jésus les p989 accuse d' arrêter et d' entraver de toutes leurs forces la venue d' une humanité nouvelle. Enfin, les esséniens se tournent, eux, avec ardeur vers cette humanité nouvelle ; et c' est ainsi qu' ils croient saisir et qu' ils saisissent en effet la pensée de Moïse par un autre côté, non moins important que celui auquel les saducéens s' étaient attachés, ou que celui auquel les pharisiens s' étaient fixés. Mais, dans leur enthousiasme pour un monde meilleur, non seulement ils s' éloignent du gros de l' humanité, et vivent d' une vie mystique et monacale, mais ils donnent à leurs conceptions idéalistes une réalisation imaginaire ; et, s' encourageant dans leurs aspirations vers l' idéal par des rêves et des chimères, ils quittent la voie de Moïse pour les fables des gentils. Au lieu de rester solidaires de tous les hommes en Adam, ils aiment à se croire destinés à vivre, pendant un certain temps du moins, dans un élysée semblable à celui des grecs, loin des méchants condamnés au Tartare. Il est donc bien vrai, comme le pensaient les plus doctes d' entre les juifs, et comme la nation tout entière était habituée à le croire, que le mosaïsme se trouvait répandu d' une façon indivise entre ces trois sectes, dont chacune avait sa vérité, et chacune son erreur. Nous avons vu par

quelles causes générales non seulement les juifs, mais le monde romain tout p990 entier, étaient préparés, vers le temps où parut Jésus-Christ, à croire à la prochaine échéance d' une époque *palingénésique*, c' est-à-dire d' une époque de fin et de renouvellement de toutes choses. Nous avons expliqué cette doctrine du *résurrectionisme* au sein de laquelle le saducéisme, le pharisaïsme, et l' essénianisme, devaient venir se fondre, comme, dans un ardent creuset, trois métaux différents, rejetant des éléments étrangers avec lesquels ils étaient combinés, se combinent entre eux pour former un nouveau métal. L' idéal, le ciel, disaient les esséniens ; la terre, la réalité, disaient les saducéens ; la société humaine, l' humanité, disaient les pharisiens. Il fallait une synthèse qui, sans détruire la vie humaine, fit descendre ce qu' on appelait le ciel sur la terre. Alors on crut à un prophète qui viendrait clore les temps et ouvrir le grand sabbat prédit par les astrologues. On crut à une nouvelle genèse divine, et par conséquent à un nouvel éden. Et Jésus se sentit le prophète qui ferait descendre le ciel sur la terre. Chapitre viii. L' idéal était chez les esséniens, Jésus fut élevé par eux et vécut parmi eux ; le fond de sa doctrine est essénien. Mais tandis que les esséniens s' isolaient de l' humanité, et se regardaient comme p991 souillés si un pharisien ou un saducéen touchait seulement leur vêtement, Jésus, méprisant l' ésotérisme et le foulant aux pieds, alla prêcher l' idéal aux pharisiens et aux saducéens. Ses disciples furent la plupart de pauvres saducéens, et son premier évangéliste fut un homme qui exerçait un métier regardé comme infâme. Ainsi Jésus comprenait réellement l' idée de Moïse, la *vie en Dieu par Adam ou par l' humanité* ; et, brisant l' ésotérisme essénien, appelant tous les hommes à la communion, à la table sainte, au repas égalitaire, à l' eucharistie, les petits comme les grands, les pauvres comme les riches, les faibles d' esprit comme les forts d' intelligence, il réalisait la pensée de Moïse, il réalisait l' homme-humanité. Il sentait donc qu' il avait la vérité, qu' il avait la vie, qu' il donnait la vérité, qu' il donnait la vie : est-il étrange que ses disciples aient cru *qu' il était la vie, qu' il était la vérité, qu' il était le verbe de Dieu*, puisqu' en effet la vie, la vérité, le verbe agissait dans son âme et parlait par sa bouche ! Chapitre ix. Nous en sommes là de l' étude que nous avons entreprise dans ce livre relativement à la tradition. p992 Nous avons à parcourir encore et à expliquer les dix-huit siècles depuis l' évangile jusqu' à nous. Nous nous sentons la force de montrer qu' il n' y a dans ces dix-huit siècles rien qui contredise fondamentalement la vérité suprême dont nous avons épousé la cause et embrassé la défense. On explique ordinairement l' histoire depuis Jésus-Christ par des dualités, par des époques organiques et critiques, et secondairement par une multitude de causes purement humaines. Que reste-t-il de vérité au christianisme, s' il en est ainsi ? Si l' époque critique a pu se poser devant l' époque organique et la détruire, qu' y a-t-il de vrai et de faux ? Si Voltaire a vaincu Jésus, Voltaire avait donc autant de vérité que Jésus ; et, en ce cas, quelle vérité divine était dans Jésus et dans le christianisme ? De toutes ces vues sur l' histoire, il ne résulte qu' une chose : c' est que Dieu n' est nulle part, c' est que la vérité n' est nulle part. Le christianisme est un accident de l' histoire, et l' incrédulité en est un autre. Non, il n' en est pas ainsi ; et si Dieu était dans le christianisme, si la doctrine du Christ est divine, si l' humanité en Jésus a été divine, si Jésus, comme il le dit lui-même, a été *sanctifié* par le père de toutes choses, on peut, on doit expliquer l' histoire des dix-huit siècles qui se sont écoulés depuis Jésus jusqu' à nous sans dualité radicale, p993 sans anarchie fondamentale de l' esprit humain. Si l' évangile est, à certains égards, divin, c' est-à-dire s' il est réellement la manifestation de Dieu dans l' humanité à une certaine époque, rien jusqu' ici n' a pu échapper à cet évangile. J' entends que les dix-huit siècles écoulés doivent être le développement de cet évangile, et non pas se composer de cet évangile d' une part, et d' une antithèse à cet évangile de l' autre. Autrement la négation vaudrait l' affirmation, l' anti-évangile vaudrait l' évangile ; et, sur la ruine de l' un par l' autre, il ne resterait que le néant. Nous prouverons, je l' espère, que toute l' ère philosophique moderne n' a été que l' *explicitation* de plus en plus grande de la vérité divine qui était au fond du mosaïsme et au fond du christianisme, la *vie en Dieu par Adam ou par l' humanité*. nous prouverons que les plus grands destructeurs de la forme où cette vérité s' était enfermée dans le mosaïsme, et ensuite dans le christianisme, n' ont vraiment atteint et percé de leurs coups que cette forme, c' est-à-dire dans un certain sens le mosaïsme et le christianisme, mais nullement la vérité cachée dans le sein de ces religions. La religion dure donc et persiste sur toutes les ruines, appelant seulement aujourd' hui es yeux pénétrants pour la voir, et des coeurs fidèles pour la servir. p994 Chapitre x. La forme erronée du christianisme a tenu à une chose. C' est que le temps n' était pas venu où la pensée divine qui inspirait Jésus pouvait être comprise *sans forme idolâtrique*. Jésus lui-même, si nous nous en rapportons aux évangiles et à toute la tradition, ne put s' empêcher d' y joindre l' idée fautive du *résurrectionisme* ou de la *palingénésie* entendue comme un *miracle*, comme un renversement de l' ordre de la nature, de l' ordre de la création continue et successive. Il fut sollicité, excité, poussé à l' extase par la prédication de Jean-Baptiste. Il se crut le messie dans le sens où l' entendait la tradition populaire des juifs ; et, après sa mort, ses disciples le crurent encore ce messie, et l' attendirent de nouveau comme ce messie. Ensuite les platoniciens, étant venus se joindre à eux, servirent, il est vrai, à donner un sens idéaliste à la mission de Jésus ; mais, tombant également dans l' idolâtrie, ils firent du *roi palingénésique* des juifs, et du *fiis de Dieu*, entendu en ce sens, le *fiis de Dieu* entendu dans le sens de *verbe*. l' idolâtrie revint donc, par une autre voie, quand des juifs l' évangile

passa aux grecs. Il en résulta une synthèse, il est vrai, mais une synthèse si incomplète, que le mosaïsme, d' un p995 côté, a continué jusqu' à nos jours, et que la nation juive a pu être détruite par la violence, mais ne s' est jamais convertie. D' un autre côté, cette synthèse, comme Jésus et s. Paul l' avaient comprise, ne s' étant pas réalisée, la fin du monde n' étant pas venue, la résurrection des morts ne s' étant pas opérée, le règne de Dieu n' étant pas descendu sur la terre, cette synthèse, dis-je, a fini par devenir pour les chrétiens une prédiction vague et incertaine. De siècle en siècle on en a reculé la venue, et finalement, depuis le seizième siècle surtout, elle n' exerce plus aucune influence ; elle est définitivement passée à l' état d' un nuage fantastique qui accompagne plutôt ce qu' on appelle aujourd' hui le christianisme qu' il ne le constitue. Cette fin du monde, cette résurrection des morts, cette venue du règne de Dieu sur la terre, qui faisaient la foi des premiers chrétiens, ne s' étant pas réalisées, nous verrons comment l' église fut obligée de revenir aux anciennes croyances de paradis et d' enfer. C' est-à-dire que, malgré la venue du christianisme, l' église, en s' obstinant à conserver la forme fautive que le christianisme avait revêtue dans les premiers siècles, ne fut guère plus avancée sur cette question de la vie future qu' on ne l' était avant le christianisme. En effet, la solution comprise et admise dans ces premiers siècles étant reléguée dans un lointain indéfini, il p996 se trouva qu' il n' y avait plus de solution donnée au problème. Le problème revint donc avec toutes ses difficultés. Un homme meurt, que devient son âme ? S. Paul disait : elle sommeille jusqu' au temps fort prochain de la résurrection et du jugement dernier. Son corps même se retrouvera alors tout entier, et cet homme sortira de la tombe pour vivre sur la terre éternellement avec tous les autres hommes qui ont vécu en Adam ; car le monde alors s' arrêtera, en ce sens qu' il ne sera plus produit de nouveaux êtres. Jésus est l' homme de la fin des temps, l' Adam final. Mais que pouvait dire l' église, qui voyait la prédiction sans accomplissement ? Chapitre xi. Nous montrerons que c' est par là que le christianisme est tombé. Les chrétiens d' aujourd' hui, attachés qu' ils sont à la forme fautive que prit la vérité vitale du christianisme, sont absolument dans le cas des juifs, qui attendent le messie, même après que l' époque prédite pour sa venue est depuis longtemps passée. Mais à ces hommes qui demandent la *vie éternelle*, il faut répondre comme Jésus : *entrez dans la vie*. le plus évangelique des évêques modernes, le plus inspiré des pasteurs modernes du troupeau de Jésus, Fénelon, quand il a voulu peindre le paradis, p997 a-t-il trouvé d' autres images que celles-ci : " ils ne font tous ensemble qu' une seule voix, une seule pensée, un seul coeur ; et une même félicité fait comme un flux et reflux dans ces âmes unies. " chapitre xii. L' erreur de la plupart des hommes est de confondre la vie avec ses manifestations. Il y a deux mondes : le monde de l' être, et le monde des manifestations. à l' essence de la vie répond donc un ordre, et à la manifestation de la vie un autre ordre. La vie est toujours présente. Donc ce présent embrasse le temps dans son immensité, dans son infinité. Vous êtes éternel, puisque vous vivez. La vie en elle-même est éternelle et infinie. Vous êtes éternel comme homme ; vous embrassez l' éternité sous l' aspect de l' humanité. Vous êtes Dieu-homme. Ensuite, et dans une autre sphère, viennent les manifestations : ce que vous étiez hier, ce que vous êtes aujourd' hui, ce que vous serez demain ; non pas réellement ce que vous étiez, ce que vous êtes, ce que vous serez, mais ce que vous manifestiez, p998 ce que vous manifestez, ce que vous manifesterez. L' erreur de la plupart des hommes, encore une fois, est de confondre la vie avec ses manifestations, et de ne pouvoir distinguer ce que nous venons de distinguer, l' être et ses *manifestations* ; de ne pas comprendre que la vie est toujours présente, et par conséquent éternelle ; que par conséquent nous vivons éternellement par cela seul que nous vivons. Vous êtes, donc vous avez la vie éternelle ; car être emporte l' infinité et l' éternité. Vous n' avez, il est vrai, cette vie qu' imparfaitement, et comme une créature ; vous ne l' avez pas comme Dieu, qui l' a d' une manière infinie ; vous ne l' avez que d' une manière finie. Mais enfin vous l' avez. Mais ensuite s' agit-il de la vie manifestée, il faut à cette vie un objet, il vous faut un objet ; cet objet est fini, comme vous-même l' êtes en essence. Voilà le temps, voilà l' espace, non plus le temps dans son immensité, l' espace dans son immensité, mais le temps limité, l' espace limité. Ainsi la vie manifestée est toujours dans le temps et dans l' espace. Donc, étant éternels et infinis, c' est-à-dire participant de l' éternel et de l' infini de cette façon, nous trouvons par là même en nous la certitude p999 de cette autre éternité et infinité qui consiste dans la manifestation. En d' autres termes, nous sentant participer de l' infini en essence et en puissance, nous devons en conclure la manifestation éternelle de cette virtualité que nous sentons en nous. Mais cette manifestation ne dépend pas de nous seulement ; elle dépend de Dieu, elle dépend des créatures ; elle est le fait du *non-moi* comme le fait du *moi*. or, non seulement vous vous sentez être, c' est-à-dire éternel, en d' autres termes vous vous sentez une virtualité infinie et éternelle ; mais je dis que vous vous sentez, en tant que tel, lié aux autres hommes, à l' humanité. En sorte que, bien qu' êtres finis, nous sommes unis à l' humanité d' une manière infinie à chaque instant de notre existence. Donc cette union éternelle qui lie l' homme à l' homme, à l' humanité, se réalise à chaque instant donné de notre vie. L' infinité et l' éternité de ce lien se peint et se reflète, pour ainsi dire, dans chaque moment de notre existence. Or c' est précisément en cela que consiste l' infinité et l' éternité. Donc, vous démontrant qu' à un instant donné vous êtes en communion nécessaire avec l' humanité, je vous montre de plus que vous le serez toujours, puisque vous

ne l'êtes réellement à un instant p1000 donné que parce que virtuellement vous l'êtes toujours, en un mot que vous l'êtes par essence. Regardez ce qu'il y a d'éternel et d'infini en vous ; car là est véritablement votre être, là est véritablement votre vie. Et si réellement vous êtes lié à l'humanité par ce qu'il y a d'éternel et d'infini en vous, il s'ensuit que vous êtes lié à l'humanité d'une façon éternelle et infinie à chaque instant de votre existence ; que, par conséquent, la normalité de votre existence consiste à ne pas violer ce lien qui vous unit à l'humanité. Donc vous devez vivre comme si vous deviez vivre éternellement dans l'humanité ; et quand vous ne vivez pas ainsi, vous êtes blessé d'une façon éternelle dans votre vie présente ; ce qui revient à ceci, que vous êtes vicié dans votre vie éternelle. Chapitre xiii. Comme un miroir reflète les objets placés devant lui, comme l'eau d'un lac ou d'une rivière reflète le ciel et les arbres de la rive, ainsi le *moi* humain reflète le *non-moi*, et réciproquement le *non-moi* reflète le *moi*. chaque homme, en ayant devant lui le *non-moi* que l'on appelle humanité, a, pour ainsi dire, lui-même p1001 ou son propre *moi* devant lui. Suivant donc qu'il se conduit avec ce *non-moi*, qui le reflète et dans lequel il se reflète, sa vie se développe ou s'atrophie, se perfectionne ou se vicie. Il ne peut être méchant sans se nuire à lui-même. Les chrétiens, pour s'encourager à l'aumône et à la charité, ont coutume de faire cette réflexion, que l'infortuné qui a recours à eux pourrait être leur sauveur. " il est possible, disent-ils, que ce pauvre soit Jésus-Christ. " il faut aller plus loin que les chrétiens ; il faut nous dire : " cet homme notre semblable, c'est nous-même. " tous tant que vous êtes, hommes, vous êtes cela ; et, chacun de vous étant cela, chacun n'a en lui que la moitié de sa vie pour ainsi dire, l'autre moitié étant dans son objet nécessaire, c'est-à-dire dans l'humanité. Et ayant ainsi la moitié de sa vie dans l'humanité, il se trouve n'avoir pas même cette moitié, s'il isole son bonheur du bonheur de l'humanité. Car la vie, ainsi divisée, par la volonté du créateur, dans l'homme *sujet* et dans l'homme *objet*, est au fond indivise ; tellement que là où il n'y a que la moitié de la vie, c'est-à-dire le sujet sans l'objet, le sujet non uni à son objet nécessaire, il n'y a pas la vie, il n'y a rien. Chapitre xiv. Voilà, suivant nous, la réponse qu'il faut faire, p1002 avec Moïse, avec Jésus, avec s. Paul, à l'antique problème, premier mobile de toute la philosophie des grecs : *gnôthi séouton, nosce te ipsum*, connais-toi toi-même. Platon, dans son *protagoras*, rapporte, en effet, que les anciens sages de la Grèce avaient écrit dans le temple de Delphes deux inscriptions qu'il traite de divines et de mystérieuses. Au-dessous du célèbre *nosce te ipsum*, " connais-toi toi-même, " ces sages inspirés avaient écrit cette autre formule : *ne quid nimis*, " rien de trop. " comment ces deux idées se liaient-elles ? Elles se liaient, suivant nous, admirablement. Il faut que l'homme connaisse sa nature, et, la sondant, ne s'élève ni trop haut ni trop bas. Il est la plus haute des créatures, mais il est une créature. Qu'il se connaisse donc, et que, se connaissant, il trouve Dieu en lui ; qu'il cherche Dieu de plus en plus en lui : mais qu'il reste homme et attaché à l'humanité. Dieu est en lui, mais l'humanité y est aussi. Chapitre xv. Est-ce arrêter l'esprit humain dans sa course divine que de tourner ainsi l'idéal vers la terre ? Eh ! Certainement ce n'est pas vers la terre, c'est vers le ciel, c'est-à-dire vers l'infini, qu'il faut diriger nos regards. Mais cette tendance vers l'infini p1003 est-elle inconciliable avec la vie sur la terre ? La preuve qu'elle ne l'est pas, c'est que personne ne nie que tant d'hommes qui ont vécu vertueusement n'aient eu une vie conforme à cette tendance vers l'infini. Et ce qu'ils ont fait une fois, pourquoi ne le feraient-ils pas une seconde fois ? Ou plutôt, pourquoi n'auraient-ils pas vécu une longue série de fois, et ne continueraient-ils pas encore à vivre sur la terre, en progressant toujours vers l'infini ? Quelle connaissance avons-nous de l'univers qui ne nous vienne de cette terre où nous sommes ? Quel sentiment avons-nous de l'être infini, quelle notion de la vie, quelle idée du beau, du bien, quelle idée de la vertu qui n'ait cette origine, et qui ne sorte de cette source ? Pourquoi donc la mépriserions-nous, et combien le mépris pour cette cause de toutes nos grandeurs spirituelles et pour cette nourrice de notre âme serait mal placé ! Alexandre était un insensé lorsqu'il trouvait la terre trop petite pour le contenir. La terre est assez grande pour occuper des millions d'Alexandre, non pas à la conquérir d'une façon grossière, en la ravageant, mais à la connaître, à la féconder, à la perfectionner, à la civiliser, à la moraliser. Que de milliards d'hommes peuvent gagner le ciel sur la terre ! p1004 Chapitre xvi. Il a fallu, pour qu'on arrivât à ce profond dédain qu'on affecte aujourd'hui pour la nature et pour la vie, c'est-à-dire pour l'humanité, il a fallu, dis-je, pour arriver à se faire de la vie future les idées chimériques qu'on s'en fait, croire, comme en effet on l'a cru longtemps, que des révélateurs tombés de ce monde inconnu et tout à fait incorporel qu'on appelle le ciel étaient venus sur la terre. Mais qu'ont-ils appris réellement, ces révélateurs, ces hommes tombés du ciel, que d'autres hommes n'aient égalé, et dont les autres hommes en général n'aient approché ? Eux-mêmes se sont-ils dits Dieu ? Non, ils se sont dits inspirés par Dieu pour faire connaître à l'homme sa nature et ses devoirs ; l'erreur seule du vulgaire les a faits dieux. L'idolâtrie a marché à côté de la religion, comme l'ombre accompagne la lumière. On ne croit plus guère aujourd'hui à ces révélateurs d'une essence différente de celle des autres hommes. Pourquoi donc l'idéalisme cherche-t-il encore un autre *ciel manifesté* que la *vie de l'homme dans l'humanité* ? ne voit-on pas que ces deux questions sont absolument du même ordre, qu'elles se tiennent p1005 d'une façon intime, à tel point que la solution de l'une décide la solution de l'autre ! En effet, si vous admettez que la vie future des hommes a lieu ailleurs que sur la terre

et dans l'humanité, quelle raison avez-vous pour nier que, de ce ciel supérieur, ou en général du ciel, ne descendent pas quelquefois et ne s'incarnent pas des êtres supérieurs à l'humanité, venus tout exprès pour sauver cette humanité, qui était et qui reste spécifiquement différente de ces révéléteurs ? Il y a plus : si vous admettez que la vie future des hommes a lieu ailleurs que sur la terre et dans l'humanité, quelle raison avez-vous pour ne pas croire que l'intercession de ces hommes qui ont passé sur la terre, et qui existent encore dans le ciel, ne soit pas puissante auprès de Dieu, et quelle raison avez-vous pour ne pas leur rendre un culte ? Vous avez donc à la fois des révéléteurs et des saints, une église complète dans le ciel, intervenant dans les choses d'ici-bas ; et vous voilà retombés dans toute l'idolâtrie du christianisme catholique ! Or, c'est parce que ce monde du ciel, cet empyrée des révéléteurs et des saints, d'où descendait sur l'humanité vivante un terrible despotisme, n'existait réellement pas, que ce despotisme a pu être détruit à l'époque de la réforme, et l'homme être émancipé de cette hiérarchie céleste imaginaire, p1006 qui engendrait sur la terre, sous le nom de clergé, une hiérarchie correspondante ; c'est, dis-je, parce que tout ce ciel était chimérique, qu'il a pu être renversé. Luther a pu braver à la fois et l'église et ce ciel protecteur de l'église, et triompher. Ce ciel donc n'existait pas ; ce ciel était une erreur.